Congreso Continental de Teología

La teología de la liberación en prospectiva

Tomo I · Trabajos científicos

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

Coordinación editorial: Fundación Amerindia

AMERINDIA

doble clic EDITORAS

Congreso Continental de Teología

La teología de la liberación en prospectiva

Congreso Continental de Teología

La teología de la liberación en prospectiva

Tomo I ▪ Trabajos científicos

Coordinación editorial:
Fundación Amerindia

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

doble clic EDITORAS

AMERINDIA

© 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: doblecli@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

Los pueblos indígenas y el diálogo con la fe cristiana
María José Caram, OP 17

De la Iglesia clerical preconciliar a la Iglesia ministerial proyectada por Vaticano II
Desafíos a la teología latinoamericana y a las prácticas eclesiales
Isabel Corpas de Posada 29

Santidad con identidad
Desafíos desde la causa indígena al ideal de santidad en la Iglesia
José Fernando Díaz, SVD 53

Desafios da Teologia da Libertação
Cruzes socioambientais
Ana María Formoso Galarraga 62

O amor incondicional e a nova evangelização
Maria Cristina S. Furtado 71

Minorias religiosas e a reinvenção do culto na Pos-modernidade
Perspectivas para uma Teologia Plural
Mariana Gino 83

Do fazer teológico especulativo ao hermenêutico
Fábio César Junges 95

Ethnic Identity and Christian Faith
The Growth of Pentecostal Brazilian Churches in Japan
Kanan Kitani 107

O pluralismo e secularizão na metrópole
Novo desafio para a renovação paroquial
Rafael Lopez Villasenor 116

Teología india
Interpelaciones desde las teologías originarias a la teología cristiana
Víctor Madrigal Sánchez 131

Desafios na construção de relações interculturais
O caso da paróquia São Willibrord, Haia, Holanda
Andrea Damacena Martins e Jan Eijken 143

Las urbanizaciones privadas (*countries*) y el impacto político en la liberación de las comunidades latinoamericanas
Alberto C. Molina 158

¿Es la ciencia un absoluto? Hacia un devenir del conocimiento en sostenibilidad
La ética de la investigación científica
Carlos Novoa, SJ 169

Teologia e Direitos Humanos:
A persistente busca pela libertação
Kathlen Luana de Oliveira 189

Jesús y los jóvenes de la Educación Superior
Luzio Uriarte González, Helder Binimelis Espinoza e Jeanette Pérez Jiménez 203

A propósito de la teología del deporte
Jonathan Andrés Rúa Penagos 217

Ecoteologia
Do grito dos pobres ao grito da Terra na perspectiva da Teologia da Libertação em Leonardo Boff
Emerson Sbardelotti Tavares 227

E o Verbo se fez rede
Experiência religiosa e (re)construção social do "católico" na internet
Moisés Sbardelotto 236

Creciente desconfianza en las estructuras históricas de la Iglesia
Hacia una reforma institucional en el actual contexto cultural
Carlos Schickendantz 249

Las transformaciones de las megaurbes latinoamericanas y la conversión pastoral
Stefan Silber 273

Perspectivas das relações de gênero
Para a releitura da antropologia teológica
Jaci de Fátima Souza Candiotto 282

Vida Religiosa e Identidades.
Uma reflexão a Partir dos Novos Contextos Sociais e Eclesiais
Vanildo Luiz Zugno

Eje 2 ▪ Hermenéuticas cristianas 321

Algunos principios hermenéuticos para la correcta lectura del Concilio Vaticano II
Eduardo Arens, SM 323

El encuentro de la mujer samaritana y Jesús
Compromisos y desafíos
Ana María Casarotti Peirano 333

Pastor in the shadow of violence
Gustavo Gutiérrez as a Public Pastoral Theologian in Peru in the 1980s and 1990s
Olle Kristenson 350

Autoridade na Igreja
Delineação de uma teoria com Lumen Gentium
Matthias Ott 363

Eje 3 ▪ Praxis y mística 381

La marginalidad como clave de lectura en el quehacer teológico de Ronaldo Muñoz, SSCC
Pedro Pablo Achondo Moya, sscc 383

Memória e Libertação
As Irmãs Pastorinhas e a Educação Popular no Vale do Ribeira (SP)
Paula Simone Busko 394

El padre Cacho y la causa de los pobres
Mercedes Clara y Pablo Bonavía 405

El circuito de la fe en Jesucristo
Jorge Costadoat, SJ 418

El éxodo laboral como práctica mística
Emilce Cuda 430

In Cruce Salus Et Vita
Pontos da ação pastoral profética de Dom Aloísio Lorscheider à frente da Igreja de Fortaleza
João Leondenes Facundo de Souza Junior 445

A Arquidiocese de Belo Horizonte e o seu protagonismo leigo pré Concílio Vaticano II
Paulo Vinícius Faria Pereira 455

Hierofania no sertão
Trabalho pastoral nas comunidades campesinas de base na Arquidiocese de Montes Claros, MG
Frederico Antonio Mineiro Lopes e Waway Kimbanda 465

De los sueños, de la mística y del arte, en los espacios de una nueva evangelización
Marta Inés Restrepo M., ODN 476

Juventud y resiliencia
Relevancia y características de la espiritualidad en la superación de situaciones traumáticas
Susana María Rocca Larrosa 493

Por uma teologia pastoral mais crítica e uma mística engajada
Marcelo Magno Rocha Nascimento 506

O sofrimento do rosto do outro sentido à flor da pele
A experiência mística em Simone Weil
Andreia Cristina Serrato 516

A Maternidade de Deus em Julian of Norwich
Uma reflexão a partir de Revelations of Divine Love: Texto Curto e Texto Longo
Josué Soares Flores 526

Graça divina
Uma perspectiva luterana segundo a teologia finlandesa de divinização
Ângela Zitzke

Eje 4 ▪ Prospectivas para la Teología 547

Teología del pluralismo religioso y educación religiosa escolar en América Latina
Cincuenta años después del Vaticano II
Jaime Laurence Bonilla Morales 549

Evolución de la "cuestión ecológica" en la teología de la liberación
Equipo de Investigación Ecoteología 567

Desafíos a la teología y a la pastoral
Geraldina Céspedes, OP 588

A missão no documento conclusivo da V Conferência de Aparecida no horizonte do pluralismo religioso
Wellington Da Silva De Barros 598

Os ministérios não-ordenados do Vaticano II a Aparecida
A necessidade de um "salto à frente"
Antônio José de Almeida 604

La Biblia en un lenguaje culturalmente balanceado e inclusivo
Un aporte critico para promover un diálogo teológico e intercultural en Chile
Sabine Dieverkorn 623

La CLAR y la teología afro
Veinte años de itinerario (1992-2012)
Óscar A. Elizalde Prada 641

Teologia Dalit
Uma Perspectiva Indiana da Teologia da Libertação
Gabriela Torres da Fonseca 658

Ecoteologia
Prospectivas de novas temáticas da teologia latinoamericana
Willian Kaizer de Oliveira 668

O protagonismo dos cristãos-leigos à luz do Concílio Vaticano II
Reflexões a partir de um novo jeito de ser Igreja e de se fazer teologia no continente latino-americano
Cesar Augusto Kuzma 681

Amor divino, pasión corporal
Una ética de amor desde la perspectiva liberacional feminista
Elaine Padilla 692

Towards 50 Years of *Nostra Aetate*
Carlos Hugo Parra-Pirela 704

Resistiendo al feminicidio, interrogando la Salvación
Nancy Pineda-Madrid 718

Aproximação e aporte da Teologia da Libertação à Teologia Prática Francesa à luz do pensamento de Henri Bourgeois e José Comblin
Alzirinha Souza 727

O Reino de Deus e as vítimas da história
uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino
Rogério L. Zanini 741

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); USCCB (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, trasmitiendo 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 libro: textos de trabajos científicos

En una etapa del congreso, se compartieron investigaciones llevadas a cabo por teólogos profesionales, así como disertaciones, tesis y otras investigaciones realizadas por estudiantes de teología y de otros campos de la ciencia. Previamente una comisión se encargó de seleccionar los trabajos enviados y de inscribir aquellos que estaban en sintonía con los objetivos del congreso.

Los trabajos científicos fueron inscritos y presentados en el congreso de acuerdo a cuatro ejes temáticos que se respetan en esta publicación. De pronto, este fue el espacio en el cual apareció mayor originalidad en las reflexiones, así como el carácter prospectivo del congreso. Por todo esto bien vale la pena la lectura.

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 re-

flexión, 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

1

Nuevas interpelaciones y preguntas

Los pueblos indígenas y el diálogo con la fe cristiana

María José Caram, OP[1]
San Miguel de Tucumán, Argentina

Resumen

La celebración del quincuagésimo aniversario de la apertura del Concilio Vaticano II pone ante nosotros la necesidad de ahondar en la práctica del diálogo en los diferentes escenarios que emergen en el siglo XXI. En América Latina y el Caribe, se asiste a una irrupción de los pueblos indígenas que aspiran al reconocimiento de sus derechos colectivos y a la plena participación en la sociedad y en las Iglesias, sin tener que renunciar a sus identidades. En este trabajo se realiza un acercamiento a la realidad indígena latinoamericana y caribeña y al panorama religioso que se va dibujando en la actualidad. Luego se aborda la manera en la cual la Iglesia se hizo presente en este proceso de transformación desde el tiempo de la Conferencia de Medellín, los aportes de la Teología India en este caminar y los desafíos asumidos por los obispos en Aparecida. Finalmente se señalan algunas líneas de crecimiento para el diálogo eclesial con los pueblos indígenas.

Razones para abordar este tema

En el momento de conmemorar y celebrar los 50 años de la apertura del Concilio Vaticano II, me parece importante reflexionar sobre el tema del diálogo eclesial con los pueblos indígenas, principalmente por tres razones.

1 Es religiosa de las Hnas. Dominicas del Santísimo Nombre de Jesús. Doctora en Teología por la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia. Actualmente se desempeña como docente e investigadora en el Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos y en la Universidad Católica de Córdoba. Ha publicado *¿Por qué las mujeres no? La fe de las peregrinas al Santuario de Qoyllur Rit'i* (Cusco, 1999); *Nuestra Tierra dará su fruto. El Espíritu Santo en el mundo y en la Historia* (Salamanca, 2009); *El Espíritu en el mundo andino. Una pneumatología desde los Andes* (Cochabamba, Bolivia, 2012).

En primer lugar, porque el diálogo con el mundo fue un tema de fundamental importancia para alcanzar la autocomprensión de la Iglesia que se proponía el concilio, y sigue siéndolo en nuestro tiempo. En este sentido, la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* muestra cómo la ubicación en el mundo forma parte de la misma naturaleza de la Iglesia, no como una simple circunstancia ni como un elemento de carácter secundario. Como bien lo explica el P. Chenu, el mundo, al ser el término del envío que Cristo hace a sus discípulos, "entra en su razón de ser, más aún, en el dinamismo existencial de esta Iglesia"[2]. Además, la especificación del "mundo de hoy" en el título de la Constitución Pastoral resulta fundamental para su comprensión, porque, como lo señala Tamayo Acosta, el lugar no sólo, "influye e incide decisivamente en la manera de captar y asumir los contenidos de la fe"[3]. También, como afirmó Ignacio Ellacuría, "… de algún modo el lugar es fuente […], de modo que gracias al lugar y en virtud de él se actualizan y se hacen realmente presentes unos determinados contenidos"[4].

En segundo lugar, porque un sector importante, con el que la Iglesia que camina en América Latina está llamada a dialogar, es el mundo indígena que, en la actualidad, emerge con fuerza y determinación, no sólo para hacer valer su dignidad y sus derechos colectivos, sino también para aportar sus prácticas y sabidurías ancestrales como contribución, junto a otras voces y sabidurías, a la superación de la peligrosa encrucijada en la que ha puesto a la humanidad la lógica depredadora de Occidente. Además, la apropiación del mensaje cristiano que muchos indígenas han realizado sin renunciar a sus culturas, puede ayudar a profundizar y/o clarificar aspectos importantes de la revelación cristiana, entramada en sus propias experiencias creyentes. La necesidad vital de ahondar en este diálogo eclesial queda muy bien expresada en las siguientes palabras del teólogo Eleazar López Hernández:

> Tal vez para algunos miembros de la Iglesia la discusión sobre el diálogo con el mundo indígena sea sólo un debate puramente intelectual y académico. Pero para nosotros y para nuestras comunidades originarias de estas tierras, resulta de vital importancia en cuanto a la reconstitución de nuestro rostro y corazón de personas y de pueblos, a fin de llegar a

2 Marie-Dominique CHENU, *Peuple de Dieu dans le monde*, París: Cerf, 1966, p. 15.

3 Juan José TAMAYO ACOSTA, "Razones para disentir". En Leonardo BOFF, *La misión del teólogo en la Iglesia*, Estella: Verbo Divino, 1991, p. 22.

4 Ignacio ELLACURÍA, "Los pobres, lugar teológico en América Latina". En *Misión Abierta* 4-5, 1981, p. 234.

ocupar en la sociedad y en la Iglesia el lugar que nos corresponde según el designio de Dios[5].

Son palabras que ponen de relieve el clamor de los pueblos indígenas, masacrados durante el tiempo de la conquista y despreciados durante siglos a causa de su raza y de sus culturas e invisibilizados tanto por la sociedad como por las iglesias. Su rehabilitación, su presencia abierta, clara y libre en estos ámbitos sigue interpelando a la conciencia creyente. Aunque se ha caminado mucho en los intentos de acercamiento, la búsqueda de una respuesta que ayude a relacionar el mensaje cristiano con su vida sigue siendo una tarea pendiente.

Finalmente, en consonancia con lo afirmado, nuestro tiempo presenta nuevos planteamientos que interpelan el quehacer teológico. Si la teología es el intento de dar respuesta a las preguntas que nacen en la conciencia creyente a partir de la práctica y de la experiencia histórica, ha de tomarlos en serio.

Unos han sido los interrogantes que el encuentro insospechado entre dos mundos planteó a la Iglesia misionera del siglo XVI. Otros son los que se suscitaron a partir de la apertura eclesial al mundo contemporáneo impulsada por el Vaticano II. Hoy, en pleno tiempo de recepción del concilio surgen nuevas razones que invitan a volver a escrutar los signos de los tiempos que vivimos "e interpretarlos a la luz del Evangelio"[6]. Son las preguntas que se esbozan a partir de la emergencia de los pueblos indios de América Latina, con sus deseos y luchas por ser ellos mismos quienes definen su caminar histórico. Hombres y mujeres que, liberados de las tutelas del colonialismo que los invisibilizaba, irrumpen en el escenario de la historia con color y acento propio, con el bagaje de sus propias culturas y tradiciones religiosas y de sus sabidurías ancestrales, presentando a la comunidad eclesial, a la que muchos de ellos pertenecen, el desafío de dialogar con las diferencias.

Como afirmó Bruno Forte en otro contexto, también aquí puede decirse que "las diferencias son las cosas más importantes porque nos ayudan a pensar más, y más allá"[7] y contribuyen a que la Iglesia realice su misión

5 Eleazar LÓPEZ HERNÁNDEZ, *Diálogo de la Iglesia con el mundo indígena: flores y espinas*, Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas, México, 2004. Disponible en <http://www.missiologia.org.br/cms/UserFiles/cms_artigos_pdf_27.pdf> (acceso 15/6/2012).

6 *Gaudium et Spes* 4.

7 Bruno FORTE, "Debate (Bruno Forte y Andrés Torres Queiruga)". En *Revista Universitaria de Teología de Albacete* 10. Disponible en <http://teologiarut.com/articulos_ver.php?ref=20> (acceso 9/7/2012).

de ser cada vez más y mejor "sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano"[8].

Los pueblos indígenas de América Latina

Asistimos en nuestros días a un fenómeno conocido como "emergencia de los pueblos indígenas". Personas, grupos, poblaciones que hasta hace no mucho tiempo sólo eran considerados, con un criterio de clase social, como los más pobres entre los pobres, irrumpen en el escenario público con voz propia, haciendo valer su especificidad étnica, cultural y religiosa. Reclaman sus derechos colectivos a la autodeterminación, a la posesión de sus tierras, al uso de sus lenguas nativas. Luchan por una educación de calidad, por el acceso a los sistemas de salud. Velan por el reconocimiento de sus costumbres y tradiciones, de sus espiritualidades y prácticas ancestrales. Profundizan en su historia, en sus identidades y cosmovisiones.

Se los llama de diferentes maneras: indios, indígenas, originarios, aborígenes. Antes de la llegada de los europeos a América, no era así. Cada pueblo tenía un nombre propio: Quechua, Azteca, Maya, Aimara, Kuna, Guaraní, Mocoví, Pilagá, Toba, Wichí, Chorote, Chulupí, Chané, Kolla, Chulupí, Diaguita-Calchaquí, Mapuche etc.

El nombre de indios fue el primero que recibieron debido a que Cristóbal Colón pensó haber llegado a las Indias Orientales. Muchas veces se lo utilizó de manera peyorativa, sin embargo hoy se lo considera un nombre que hermana a los diversos pueblos en una esperanza común y se lo asume con intenciones reivindicativas.

En una historia tan compleja como la de nuestro continente, donde los pueblos originarios fueron explotados, empobrecidos e invisibilizados durante varios siglos y donde las políticas de integración omitían o eliminaban las diferencias lingüísticas y culturales, no resulta fácil identificarlos.

El convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 1989), ratificado por doce países de América Latina[9], ofrece al respecto una definición esclarecedora. En el artículo 1º señala que en los países independientes los indígenas son considerados tales

> … por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras

8 *Lumen Gentium* 1.

9 Ellos son: Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, Ecuador, Guatemala, Honduras, México, Paraguay, Perú y Venezuela.

estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conserven todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas[10].

Diversas fuentes de información, basándose principalmente en este concepto, calculan la existencia de 400 grupos indígenas en América Latina, que concentran un número aproximado de 55 millones de habitantes, representando el 12,4% de la población total[11].

El fenómeno migratorio de los últimos años, producido por la depredación de las tierras, la violencia, el empobrecimiento de las familias, entre otras causas, trajo como consecuencia el despoblamiento del campo y el asentamiento masivo de indígenas en zonas urbanas. Aunque muchas comunidades residen actualmente en sus antiguos territorios, la masiva movilidad humana lleva hoy a relativizar la residencia rural como criterio de caracterización de la identidad aborigen y a valorar para tal fin los de autoidentificación o adscripción y ascendencia[12].

Las personas, las familias y los colectivos indígenas se encuentran inmersos en los grandes cambios que caracterizan a nuestra época. Sus culturas no son inmóviles. Se van modificando al ritmo de sus desplazamientos, de sus relaciones con otros, a cuya transformación ellos también contribuyen, manteniendo sus identidades.

Los censos de población y los estudios estadísticos ubican a los aborígenes entre los sectores más pobres y marginados. Son datos que, ciertamente corresponden a la realidad y que saltan a la vista cuando se tiene la oportunidad de visitar los lugares donde habitan o de convivir con ellos. Sin embargo, hay que saber que "la pobreza no consiste sólo en carencias", porque los pobres tienen "sus culturas con sus propios valores; ser pobre es un modo de vivir, de pensar, de amar, de orar, de creer y esperar,

10 Cf. Convenio OIT Nº 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Disponible en <http://www.ilo.org/ilolex/spanish/convdisp1.htm> (acceso 30/4/2012).

11 Nicanor SARMIENTO TUPAYUPANQUI (2000), *Caminos de la teología india*, Cochabamba: Verbo Divino/Universidad Católica Boliviana/Guadalupe, p. 19; Fabiana DEL POPOLO y Ana María OYARCE, "Población indígena de América Latina: perfil sociodemográfico en el marco de la CIPD y de las Metas del Milenio". Disponible en <http://www.cepal.org/celade/noticias/paginas/7/21237/delpopolo.pdf>, p. 4 (acceso 30/4/2012).

12 El Censo Nacional realizado en Argentina en el año 2010 utiliza estos criterios cuando pregunta: "Alguna persona de este hogar es indígena o descendiente de pueblos indígenas (originarios o aborígenes)" (Cf. <http://www.censo2010.indec.gov.ar/index_pueblos.asp> (acceso 14/4/2012).

de pasar el tiempo libre, de luchar por su vida"[13]. Ellos pueden ser nuestros amigos y con ellos podemos crecer en humanidad y conocer mejor a Dios.

Panorama religioso de los pueblos indígenas

Si resulta difícil cuantificar la presencia indígena en América Latina, mucho más ardua es la tarea de medir su realidad religiosa, que es bastante diversa y requiere diferentes enfoques en el diálogo.

Con el riesgo que supone todo intento de clasificación de las realidades humanas, Eleazar López Hernández propone una categorización de cinco tipos de grupos indígenas, diferenciados a partir del criterio de su relación con el cristianismo.

- Los "indígenas cristianizados" que han renunciado al mundo mítico-simbólico de sus antepasados.
- Los "indígenas cristianizados" que desean indigenizar su fe cristiana.
- Los "indígenas cristianizados que, desde su fe religiosa indígena recobrada, quieren ponerse en diálogo explícito con los contenidos del cristianismo para mostrar que su fe indígena es cristiana".
- Los "indígenas no cristianizados que quieren entrar en diálogo con el cristianismo para ampliar su conocimiento de Dios".
- Los "indígenas no cristianizados o descristianizados que, decididos a mantener su autonomía religiosa, no desean entrar en diálogo con el cristianismo"[14].

Puede decirse que el actual panorama religioso que ofrecen los pueblos indígenas en el continente es el resultado de tradiciones y de ofertas, que se combinan con diferentes tipos de recepción y/o resistencia de parte de las personas y comunidades. En un primer momento, fue la evangelización, con todas las limitaciones que supusieron la llegada y la expansión del catolicismo de la mano de la empresa colonizadora de España. Más tarde, fue la afluencia de misioneros de las iglesias reformadas. Finalmente, hay que considerar el gran avance del pentecostalismo en los sectores populares, el resurgimiento de las religiones ancestrales y las muy variadas ofertas religiosas de diferente tipo y origen.

13 Gustavo GUTIÉRREZ (1996), *Teología de la Liberación*, Lima: Perspectivas/CEP, p. 17.

14 Eleazar LÓPEZ HERNÁNDEZ (1994), "Teologías Indias de hoy". En *Teología India*, tomo II. Segundo Encuentro-Taller Latinoamericano, Panamá, 29 de noviembre al 3 de diciembre de 1993, México/Ecuador: CENAMI/Abya-Yala, pp. 22-23.

En la actual transformación religiosa indígena influyen los aportes de la antropología cultural y las políticas de Estado que promueven y protegen el derecho a la diferencia y a la autodeterminación. Hay que considerar también como un importantísimo factor de cambio la globalización de la economía y la fuerza del mercado, que empujan al desarraigo y a la marginación, produciendo, sobre todo en las grandes urbes, una modificación sustancial de las vivencias religiosas.

La Iglesia latinoamericana y el diálogo con indígenas

A partir del Concilio Vaticano II la Iglesia en América Latina y el Caribe procuró tener una nueva y más intensa presencia en los procesos de transformación del continente[15]. Así, desde la Conferencia de Medellín se han dado pasos muy importantes de acercamiento y diálogo con los pueblos indígenas. En el plano social y político, ha respaldado sus luchas por lograr el reconocimiento de sus derechos colectivos. En el ámbito religioso ha tratado de descubrir las semillas del Verbo contenidas en sus ritos y tradiciones culturales. El proceso no ha sido homogéneo, sin embargo, numerosas Iglesias locales, animadas por sus pastores se destacaron por la audacia evangelizadora con la que asumieron la causa indígena.

El Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), creado en 1955 en Río de Janeiro, ejerció un fuerte liderazgo en la recepción conciliar y contribuyó mucho en la búsqueda de soluciones en común a los problemas y desafíos que se planteaban a la fe en diálogo con el mundo indígena. Lo hizo particularmente a través de encuentros, reuniones continentales convocadas por el Departamento de Misiones (DEMIS) y posteriormente por el Secretariado de Pastoral Indígena (SEPAI)[16]. También se debe al CELAM la preparación y organización de las cuatro Conferencias Generales que seguirían a la de Río de Janeiro: la segunda, que tuvo lugar en Medellín, Colombia, durante el año 1968; la tercera, celebrada en Puebla de los Ángeles, México, en 1979; la cuarta, realizada en Santo Domingo, República Dominicana, en 1992; y, finalmente, la quinta, que tuvo lugar en Aparecida, Brasil durante el mes de mayo de 2007. Todas ellas fueron de suma importancia tanto para la orientación de la acción pastoral en el continente como para la reflexión teológica desarrollada en el mismo.

La preocupación por los pueblos indígenas estuvo siempre presente en las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano. Pero fue

15 Cf. Medellín, *Introducción a las Conclusiones*, 8.

16 Este organismo fue creado por el CELAM en el período 1995-1999.

la IVª, celebrada en Santo Domingo en 1992 donde se dio un salto cualitativo en la relación de la Iglesia con los indígenas del continente.

En Santo Domingo los obispos reconocieron a los indígenas no sólo como pobres, sino también como pueblos con identidad propia, con un proyecto de vida específico y con un protagonismo tanto en la promoción humana como en la labor de la inculturación del Evangelio. Es más, los reconocieron como "poseedores de innumerables riquezas culturales, que están en la base de nuestra cultura actual"[17].

Se produce, además, en esta Conferencia, una toma de conciencia acerca de la presencia de religiones no cristianas en las poblaciones originaria y, como consecuencia, la necesidad de profundizar un diálogo con ellas. Decisión que exige reconocer "la existencia de prejuicios e incomprensiones como obstáculo para el diálogo"[18].

La Vª Conferencia, celebrada en torno al Santuario de Aparecida, en Brasil, en mayo de 2007, profundizó mucho más la relación de la Iglesia con los pueblos indígenas, dando cabida a sus planteamientos tanto durante la preparación de la Asamblea, como durante su realización y en el mismo Documento Conclusivo, donde se pueden leer numerosos y extensos párrafos que se refieren a diferentes aspectos de la realidad indígena en el continente.

En relación con el tema que nos ocupa, los obispos reunidos en Aparecida afirmaron lo siguiente:

> Nuestro servicio pastoral a la vida plena de los pueblos indígenas exige anunciar a Jesucristo y la Buena Nueva del Reino de Dios, denunciar las situaciones de pecado, las estructuras de muerte, la violencia y las injusticias internas y externas, fomentar el diálogo intercultural, interreligioso y ecuménico[19].

Son palabras que, sin duda alguna, expresan y respaldan la práctica que se lleva a cabo en numerosas iglesias locales y en espacios de diálogo regionales y continentales alentados por numerosos obispos. En ellos se reúnen personas indígenas que desean profundizar en su fe y en sus sabidurías ancestrales con el fin de apostar juntos por un proyecto de vida y de fe, así como también de aportar soluciones a los problemas que plantea el mundo contemporáneo. Estas reuniones suelen ser ecuménicas pues participan indígenas y acompañantes de diferentes confesiones cristianas.

17 Santo Domingo 38.

18 Santo Domingo 137.

19 Aparecida 95.

Cabe hacer mención en este momento a una situación que tiene lugar en nuestros días porque representa un obstáculo para el crecimiento en los esfuerzos de diálogo y quizás una sanción implícita a las prácticas de las iglesias locales que viven en zonas mayoritariamente indígenas. Se trata de los nombramientos episcopales y de las políticas eclesiásticas, respaldadas por nuevos movimientos de corte fundamentalista, que intentan volver al régimen de cristiandad y a sus metodologías misionales y que ponen bajo sospecha las prácticas de sus antecesores. Personalmente me ha tocado atravesar esta experiencia en el sur andino peruano. Es una práctica que podría iluminarse críticamente con la siguiente afirmación del documento de Aparecida, que pone una nota de realismo al reconocer las dificultades que de hecho afectan al diálogo cuando dice:

> En algunos casos, permanece una mentalidad y una cierta mirada de menor respeto acerca de los indígenas y afroamericanos. De modo que descolonizar las mentes, el conocimiento, recuperar la memoria histórica, fortalecer espacios y relaciones interculturales, son condiciones para la afirmación de la plena ciudadanía de estos pueblos[20].

El aporte de la teología india

El espacio de reflexión que hoy se conoce como Teología India (TI) ha sido y es muy importante en el proceso del diálogo entre los pueblos indígenas y la fe cristiana y en los avances que quedaron reflejados en los documentos de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano.

Su antecedente histórico inmediato lo encontramos entre los años 1955-1960 cuando comienza un proceso de formación de catequistas autóctonos en Mesoamérica y en los Andes, va creciendo y consolidándose en la vida de las iglesias locales a través de la práctica misionera, de estudios culturales que dialogaban con la fe y de reuniones y encuentros cuyos planteamientos son acogidos por las instancias oficiales diocesanas, nacionales y continentales. Estrictamente comienza a ser sistematizada en la década de los noventa con la realización del primer encuentro latinoamericano de TI, celebrado en México en 1990[21]. En los siguientes años se realizaron otros Encuentros Talleres que fueron profundizando en la temática, en Panamá (1993), Cochabamba (1997); Asunción (2002) y Manaos (2006).

20 Aparecida 96.

21 Las conclusiones de este encuentro han sido publicadas en: *Teología India, Primer Encuentro Taller Latinoamericano de México 1990*, tomo I, CENAMI/Abya Yala, Quito, 1991.

El P. Eleazar López Hernández define a la TI con los siguientes términos:

> Es el conjunto de experiencias y de conocimientos religiosos que los pueblos indios poseen y con los cuales explican, desde milenios hasta el día de hoy, su experiencia de fe, dentro del contexto de su visión global del mundo y de la visión que los demás tienen de estos pueblos. La Teología India es, por tanto, un acervo de prácticas religiosas y de sabiduría teológica popular, del que echan mano los miembros de los pueblos indios para explicar los misterios nuevos y antiguos de la vida y en contacto con la religión cristiana que se ha presentado desde hace más de 500 años[22].

En Aparecida, según relata Mons. Alberto Campos, 59 obispos propusieron que la TI fuera reconocida oficialmente. Pero este deseo no pudo verse concretado debido a que "el Cardenal Levada, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, consideró que aún el Magisterio de la Iglesia no se ha pronunciado oficialmente al respecto"[23]. Sin embargo, puede decirse que se camina hacia un consenso que, es de desear, sea afirmativo.

Entre los principales obstáculos para la aceptación por parte de la Iglesia oficial de la TI pueden mencionarse los siguientes: carencia de reflexión sistemática y el no reconocimiento del carácter científico de su metodología. Sin embargo, afirma Mons. Arizmendi, la TI tiene

> … su propio método, diferente al de la teología clásica occidental […] trabaja más con mitos, ritos, símbolos, tradiciones, sueños. Los mitos no son fábulas o cuentos, sino distintas formas de expresar realidades trascendentes y de encontrarse con ellas, en un lenguaje más simbólico que conceptual. Esta es la forma de razonar en nuestras culturas indígenas, más cercana a métodos orientales que occidentales. Por tanto, hay que apreciar y valorar su propio método y no descalificarlo porque no se parece al que aprendimos. Con todo, la Teología india debe seguir definiendo su propio método[24].

22 Eleazar LÓPEZ HERNÁNDEZ, carta enviada en 1992 a la Congregación para la Doctrina de la Fe, citada por Octavio Ruiz Arenas, "Reflexiones sobre el método teológico ante el surgimiento de la Teología India". En *Teología India: Simposio-Diálogo entre obispos y expertos*, Riobamba, Ecuador, 21-25 de octubre de 2002, vol. II, Bogotá: CELAM, 2006, p. 120.

23 Alberto CAMPOS, "La Teología India en América Latina". Disponible en <http://www.sanjosedelamazonas.org/index.php?mact=News,cntnt01,detail,0&cntnt01articleid=131&cntnt01pagelimit=10&cntnt01returnid=10> (acceso 1/7/2012).

24 Felipe ARIZMENDI, "El CELAM y la Teología India", en *V Encuentro de Teología India, Manaos, 21-26 de abril de 2006: La fuerza de los pequeños*, Cochabamba: Verbo Divino/Instituto Latinoamericano de Misionología, 2008, p. 7.

El camino recorrido muestra que la TI es un instrumento importante para avanzar en el diálogo interno de las comunidades cristianas indígenas que permitan consolidar un proceso de inculturación del Evangelio. Lo es también para progresar en el diálogo intercultural, ecuménico e interreligioso que, como se ha señalado en el apartado anterior, los obispos reunidos en Aparecida se proponen respaldar.

Algunas conclusiones

El acercamiento de la Iglesia misionera al mundo indígena y los esfuerzos por conocer y valorar sus riquezas culturales y cosmovisiones propias, han permitido, sin embargo, contar recientemente en Aparecida con un terreno abonado para un diálogo fecundo con los descendientes de los antiguos habitantes de América Latina y el Caribe, llamado a crecer en diferentes direcciones que contribuyan al encuentro, a la unidad, a la humanización y a la convivencia pacífica entre los pueblos, como lo deseaba el concilio.

En primer lugar, señalo la interpelación a crecer en el diálogo intercultural al interior de las mismas iglesias locales, que permita una posesión tranquila de las diferentes maneras de concretarse la fe en los mundos indígenas. En esta línea de reflexión, en consonancia con el Vaticano II, sería importante profundizar en el sentido de la fe (*sensus fidelium*), que el Espíritu de Dios suscita y mantiene para que el Pueblo de Dios se adhiera indefectiblemente "a la fe confiada de una vez para siempre a los santos" (Judas 3), y penetre "más profundamente en ella con juicio certero y más plena aplicación en la vida, guiado en todo por el sagrado Magisterio, sometiéndose al cual no acepta ya una palabra de hombres, sino la verdadera palabra de Dios (cf. 1 Ts 2,13)"[25]. Es un diálogo prometedor en cuanto puede ayudar a vislumbrar con más claridad cuánto han germinado y fructificado las semillas del Verbo sembradas en el corazón de las culturas.

En segundo lugar, está el desafío del diálogo ecuménico, puesto que muchos hermanos y hermanas indígenas han encontrado el reconocimiento de su dignidad y viven su fe en las diversas iglesias cristianas esparcidas a lo largo del continente, especialmente en los lugares más excluidos del campo y de las grandes urbes.

En tercer lugar, hay que decir que el reconocimiento de la existencia de religiones indígenas en América Latina y el Caribe es, ciertamente tardío, aunque tiene sus explicaciones en los largos y dolorosos procesos de colonización. Es una realidad que abre un aspecto nuevo en la Iglesia

25 *Lumen Gentium* 12

latinoamericana, señalado también por Aparecida: el diálogo interreligioso con quienes no desean hacerse cristianos. Como afirma el Pontificio Consejo para el Diálogo interreligioso, este diálogo podrá asumirse como "diálogo de vida" y como "diálogo de acción" o "colaboración en el campo del desarrollo integral", manteniendo siempre "una actitud de apertura y de respeto". Se trata, en efecto, de "una actitud de caridad que no conoce fronteras"[26].

Finalmente, es preciso apostar a la consolidación de la Teología India en sus métodos y en la sistematización de sus reflexiones a fin de que la Iglesia pueda enriquecerse con nuevas formas de expresión del Misterio Pascual, de los relatos del Evangelio, de otros ritos y de la práctica del amor al prójimo, aportadas por indígenas que adhieren personalmente al Señor Jesús, sin renunciar a sus culturas o esquemas de vida de sus pueblos (Hch 15,1-29; Ga 2,1-31; cf. GS 53; EN 20).

Todavía hay mucho que hacer para que estas personas y estos pueblos sean escuchados sin prejuicios ni discriminaciones. Lo importante es que, tanto ellos como muchas de las comunidades eclesiales a las que pertenecen o están vinculados de alguna manera, crean en la fuerza del sentido de la vida, que sus vigorosas raíces pueden aportar para la vida del mundo.

En todos los casos y de parte de todos los actores que intervienen en los diferentes niveles de diálogo, se requiere cultivar hasta el extremo una capacidad de paciente atención. De este modo, se permitirá llegar a comprender, valorar y gozar la experiencia religiosa de los otros, que son diferentes por su historia, su tradición, sus culturas y sus cosmovisiones. Sólo así será posible beber del agua pura de la Buena Noticia que brota de la profundidad de cada persona y de cada pueblo.

La caridad verdadera nunca se fatiga en este empeño.

26 Cf. CONSEIL PONTIFICAL POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX, *Letrre aux Présidents des Conférences Episcopales en Asie, aux Amériques et en Océanie "L'attention pastoral envers les religions traditionnelles"*. Disponible en <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_21111993_trad-relig_fr.html> (acceso 1/7/2012), y JUAN PABLO II, *Redemptoris Missio* 57.

De la Iglesia clerical preconciliar a la Iglesia ministerial proyectada por Vaticano II

Desafíos a la teología latinoamericana y a las prácticas eclesiales

Isabel Corpas de Posada[1]
Instituto Humanitas, Universidad Unisinos
San Leopoldo, Brasil

Resumen

El cristianismo comenzó como una comunidad de discípulos y al institucionalizarse se produjo la sacerdotalización y sacralización de sus dirigentes, y, posteriormente, la clericalización de la Iglesia, dividida en jerarquía y laicado. El Concilio Vaticano II, reunido hace 50 años, replanteó el modelo eclesiológico y abrió la puerta a una nueva manera de entender y de ejercer la ministerialidad eclesial, delineando nuevos caminos que constituyen desafíos a la teología latinoamericana y a las prácticas eclesiales.

1 Licenciada (1975), Magíster (1977) y Doctora (1984) en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Profesora en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (1977- 1997); Profesora Titular en la Facultad de Teología y en la Maestría en Estudios del Hecho Religioso de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá (2000-2010). Autora de libros y artículos publicados sobre temas especializados de teología y estudios del hecho religioso. Actualmente, investigadora del grupo de investigación "Teología y Género" de la Pontificia Universidad Javeriana y del grupo "Sagrado y profano" del Instituto Colombiano para el Estudio de las Religiones ICER. Miembro fundador de la Asociación Colombiana de Teólogas y de la Red de Teólogos Javerianos. Miembro del Instituto Colombiano para el Estudio de las Religiones ICER, de la Red Amerindia y del Centro Ecuménico de Formación e Investigación Teológica CEFIT. Madre de cinco hijos y abuela de doce nietos. E-mail: isabelcorpasdeposada@telmex.net.co

Introducción

Hace medio siglo, cuando fue convocado el Concilio Vaticano II, la Iglesia se entendía como el mundo de los sacerdotes y ellos eran sus protagonistas, mientras los "simples bautizados", en actitud pasiva, nos conformábamos con ser receptores de los bienes de la salvación que ellos administraban.

Era la visión de Iglesia dividida en dos ámbitos que consagró la reforma gregoriana en el siglo XI y que, todavía a comienzos del siglo XX, repetía Pío X en la encíclica *Vehementer Nos*: dos ámbitos cuya línea divisoria estaba marcada por el sacramento del orden que confiere a los unos los poderes y la autoridad de los cuales carecemos los otros.

La visión de la reforma gregoriana, que quedó plasmada en el Decreto de Graciano (1140), decía así:

> Hay dos géneros de cristianos, uno ligado al servicio divino [...] está constituido por los clérigos. El otro es el género de los cristianos al que pertenecen los laicos[2].

Y así decía la encíclica *Vehementer Nos* (1906):

> La Iglesia es una sociedad desigual que comprende dos categorías de personas, los pastores y el rebaño; los que ocupan un puesto en los distintos grados de la jerarquía, y la muchedumbre de los fieles. Y estas categorías son tan distintas entre sí que en el cuerpo pastoral sólo residen el derecho y la autoridad necesaria para promover y dirigir los miembros hacia el fin de la sociedad. En cuanto a la muchedumbre, no tiene otro deber sino dejarse conducir y, rebaño dócil, seguir a sus pastores[3].

El Concilio Vaticano II, reunido hace 50 años, replanteó el modelo eclesiológico, y abrió la puerta a una nueva manera de entender y de ejercer la ministerialidad eclesial, acaparada durante casi veinte siglos por el oficio sacerdotal.

Este es el tema que, como profesora del curso "Orden y ministerios" en la Facultad de Teología de la Universidad de San Buenaventura en Bogotá, Colombia, e investigadora en el "Grupo Interdisciplinario de Estudios de Religión, Sociedad y Política" de la misma Universidad, tuve oportunidad

2 "Duo sunt genera christianorum. Est autem genus unum, quod mancipatum divino officio, et deditum contemplationi et orationi, ab omni strepito temporalium cessare convenit, ut sunt clerici, et Deo devoti, videlicet conversi. Inde hujusmodi nomines vocantur clerici, id est sorti electi. [...] Aliud vero est genus christianorum ut sunt laici". GRACIANO, *Concordia discordantium canonum ac primae de lure Divinae et humanae constitutionis,* C 7, c. XII, q. 1. (P.I. 187).

3 PÍO X. Encíclica *Vehementer Nos* 17.

de investigar[4] y reflexionar durante los últimos diez años: los ministerios eclesiales en los textos de la Escritura, en los documentos del magisterio eclesial y en los autores que se han ocupado de esta temática[5], en una lectura teológica desde la perspectiva de quienes no son sacerdotes, es decir, el laicado, y de quienes, además, no pueden serlo, o sea, las mujeres.

El presente trabajo pretende compartir algunas de estas reflexiones que surgen como desafíos a la teología latinoamericana y a las prácticas eclesiales, desde la constatación de la distancia que existe entre la teoría, representada en los documentos del magisterio de la Iglesia a partir del Vaticano II, y las prácticas de pastores y fieles que, en cierta forma, mantienen la tradicional línea divisoria y el protagonismo del ministerio sacerdotal.

He dividido la exposición en tres momentos. Los dos primeros corresponden al doble movimiento en relación con los ministerios eclesiales que ha ocurrido en los dos mil años de historia del cristianismo: de la diversidad ministerial de las iglesias neotestamentarias a la sacerdotalización de los ministerios y el exclusivismo clerical; y del exclusivismo clerical a la diversidad de ministerios en la eclesiología esbozada por el Concilio Vaticano II. En el tercero, planteo algunos desafíos a la teología latinoamericana y a las prácticas eclesiales desde la preocupación acerca de si vamos a seguir manteniendo como forma de liderazgo y servicio en la Iglesia católica el tradicional exclusivismo sacerdotal o si asumimos la diversidad ministerial trazada por el Concilio Vaticano II.

De la diversidad ministerial en las iglesias neotestamentarias al exclusivismo clerical en la Iglesia medieval

Diversas formas de liderazgo y servicio en las comunidades neotestamentarias

El regreso a las fuentes propuesto por el Concilio Vaticano II planteó la pregunta acerca de la organización eclesial que aparece en el Nuevo Testamento y cuestionó el modelo del sacerdocio del Antiguo Testamento

4 Dos proyectos de investigación aprobados y financiados por la Dirección de Investigaciones de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá: "Liderazgo y servicio en la tradición católica" (Convocatoria 2006-2008, 21: marzo de 2008 - marzo 2009) y "Género y liderazgo en la tradición católica" (Convocatoria 003/080910, 15: marzo de 2009 - marzo de 2010). Los dos proyectos se inscriben en la línea institucional de investigación "Religión sociedad y política" y en el eje de investigación "Religión y género" del Grupo Interdisciplinario de Estudios de Religión, Sociedad y Política.

5 Ver Bibliografía.

que, a partir del siglo III, se introdujo en la praxis y la teología eclesiales debido a la lectura tipológica que hicieron los Padres para demostrar la continuidad del Antiguo y el Nuevo Testamento, lectura que, al incluir la continuidad del culto y las funciones cultuales, promovió la sacerdotalización de los ministerios[6].

Dicha mirada a las fuentes mostró que en la actividad de Jesús no hubo acciones cultuales de tipo sacerdotal y que, por el contrario, cuestionó la absolutización que el judaísmo había hecho del culto, de la pureza ritual, del Templo, del descanso sabático, generó con ello la enemistad de la clase sacerdotal.

En continuidad con la actividad de Jesús, los primeros cristianos rompieron con las prácticas religiosas judías, y en la organización de la comunidad de creyentes, sus dirigentes no ejercieron funciones de culto, no recibieron el título de sacerdotes ni se consideraban personas sagradas, razón por la cual, la denominación de los diversos ministerios eclesiales que aparece en el Nuevo Testamento proviene del lenguaje profano.

El libro de Hechos de los apóstoles menciona repetidas veces el ministerio de los apóstoles, a los que identifica con los doce que ejercen funciones de dirección, al mismo tiempo que garantizan la unidad y la continuidad de la enseñanza como testigos de la resurrección. El mismo escrito lucano menciona el ministerio de los siete creado para responder a una nueva necesidad de la comunidad e instituido mediante la elección, oración e imposición de manos (Hch 6,1-5). También menciona el ministerio de los *presbiteroi* como responsables en las comunidades (Hch 11,30; 14,23; 15,2 - 16,4; 21,18) y el ministerio de los *episkopoi* o vigilantes de la comunidad (Hch 20,28). Señala, asimismo, la presencia de mujeres en las comunidades neotestamentarias: las que, encabezadas por María, formaban parte del grupo que se reunía para orar y que recibió el

6 "Establecer una relación entre el sacerdocio del Antiguo Testamento y el de la Nueva Alianza fue una constante entre los Santos Padres y una norma asumida por la liturgia romana. […] Esta manera de expresarse del lenguaje patrístico y del litúrgico de la Iglesia choca con el estilo del Nuevo Testamento, que rehúye la terminología sacerdotal en sentido estricto y no deja en buen lugar al gremio de los sacerdotes de Israel". Ramón ARNAU, *Orden y ministerios*, Madrid: BAC, 1995, pp. 5-6. "A un especialista de la exégesis especialmente de la carta a los Hebreos le resulta claro en 1980 que la utilización de categorías sacerdotales conlleva el peligro manifiesto de retornar inconscientemente a la concepción ritual del culto del Antiguo Testamento; con lo que se llega a hacer del sacerdote cristiano un nuevo sacerdote antiguo. En el pasado ese peligro de regresión no pudo ser evitado. Con acierto concluye Vanhoye que 'en nuestros días es precisamente la tendencia contraria la que ha llegado a ser dominante y que lleva a rehusar la expresión sacerdotal en la realidad cristiana'". Alberto PARRA, "Tribu sacerdotal y exclusivismo cultual". En *Theologica Xaveriana* 59, abr-jun 1981, p. 141.

Espíritu en Pentecostés (Hch 1,14; 2,1-2); las numerosas protagonistas de este primer capítulo de la difusión del evangelio, entre quienes se destaca María, la madre de Marcos, en cuya casa se congregaba la comunidad (Hch 12,12), ejerciendo, como muchas otras, funciones de liderazgo y servicio en las comunidades de creyentes.

Los escritos paulinos mencionan diversas formas de liderazgo y servicio: apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y doctores, entre otros. La carta a los Romanos enumera una serie de dones o carismas con su correspondiente ministerio (Rm 12,6-8). La primera carta a los Corintios también propone una lista de carismas y, a propósito de estos dones, enumera los ministerios (1Co 12,27-31), anotando que, para construir la comunidad eclesial parece necesario que haya un cierto orden en el ejercicio de los dones y, por lo tanto, de los ministerios (1Co 14,26-32.37-40). La carta a los Efesios, a su vez, hace una lista de los dones o carismas (Ef 4,7) y de los ministerios (Ef 4,11), cuya finalidad es "el recto ordenamiento de los santos en orden a las funciones del ministerio, para la organización y edificación del Cuerpo de Cristo" (Ef 4,12) que es la Iglesia. Por otra parte, los escritos paulinos muestran la gran estima de Pablo hacia algunas de sus compañeras en la difusión del evangelio, quienes debieron trabajar en igualdad de condiciones con los varones en la difusión del evangelio y en la organización de la Iglesia: Febe, *diakonos* en la Iglesia de Cencras, el puerto de Corinto (Rm 16,1-2); Ninfas (Col 4,15); Priscila, que reunía la *ekklesia* en su casa (Rm 16,3-5) e instruyó a Apolo en el camino de Dios (Hch 18,26); María (Rm 16,6); Trifena, Trifosa y Pérside (Rm 16,12); Claudia (2 Tm 4,21); Evodia y Sintique (Flp 4,2); la madre de Rufo, Julia (Rm 16,13); y la hermana de Nereo (Rm 16,15). De la presencia de mujeres en las comunidades neotestamentarias también sabemos por la orden de llevar el velo en las asambleas que aparece en la I Corintios (1Co 11,2-16) y por la orden de callar, también en las asambleas, que aparece en la I Corintios (1Co 11,5; 14,33b-35).

Las tres cartas llamadas pastorales —I y II Timoteo y Tito— contienen interesante información a propósito de la organización de las primeras comunidades. Estas cartas suelen datarse a finales del siglo I o comienzos del II, cuando las comunidades tratan de organizarse en medio de persecuciones y de la influencia de maestros de otras doctrinas. Las cartas describen las cualidades que deben tener quienes organizan una comunidad —no las funciones que deben ejercer—, y es aquí donde dichos dirigentes reciben una nueva denominación: el *episkopos* o vigilante; los *presbiteroi* o ancianos; los y las *diakonoi* o servidores, hombres y mujeres; los doctores o maestros; y las viudas (1 Tm 3,1-7. 8-13; 5,9-10.17; 6,3-10; Tt 1,5-9).

Ahora bien, estas funciones ministeriales no suponían sacralización de las personas y los *episkopoi, presbiteroi* y *diakonoi* que menciona la I Timoteo, junto con las característica del grupo de las viudas y el de los doctores, o los *presbiteroi* de la carta a Tito, eran vigilantes, ancianos y servidores que organizaban la comunidad. Muy significativa es la alusión a las cualidades de las mujeres diáconos y de las viudas que hace la I Timoteo (1 Tm 3,11; 5,9-10). En cuanto a las primeras, no se trata de esposas de los diáconos, como las lecturas androcéntricas del texto lo han interpretado, sino de mujeres que ejercían un servicio en las comunidades, como Febe, la diakonos en la Iglesia de Cencras (Rm 16,1-2), cuyo nombre quedó registrado. En cuanto a la lista o catálogo de las viudas, no parece referirse simplemente al estado civil de las mujeres que habían perdido a los esposos, sino a un servicio que ejercían en las comunidades estas mujeres, posiblemente de estado civil viudas. Y llama la atención que las cualidades que se exige a las viudas son las mismas que la carta exige para el *episkopos* y los *diakonoi*, las mismas que la carta a Tito establece para el presbítero: distinguirse por sus buenas obras, no haber tenido sino un solo esposo, haber criado bien a sus hijos y saber acoger a los que llegaran a su casa.

Por su parte, el evangelio de Mateo se ocupa del ejercicio de la autoridad en las comunidades, probablemente desde la circunstancia de su propia comunidad en la que había problemas internos[7]. El evangelio refleja el ambiente sinagogal, cuyas formas de autoridad habría adoptado la comunidad mateana. Por eso la autoridad de Pedro y los discípulos consiste en "atar y desatar" (Mt 16,19; 18,18), que es una expresión de origen rabínico, y a Pedro se le entregan las llaves del reino (Mt 16,19), expresión que tiene sus raíces en la forma como se otorgaba el poder a un ministro en tiempos de la monarquía (Cf. Is 22,22). Ahora bien, lo que preocupa al autor del evangelio es dejar en claro que la autoridad de los dirigentes de la comunidad viene directamente de Jesús y la autoridad de Jesús viene de Dios (Cf. Mt 28,18), como también que la autoridad en las comunidades de creyentes se caracteriza como un servicio[8], según el espíritu del evangelio y el ejemplo mismo de Jesús

7 "Entre sus miembros se han repartido también carismas, similares a los que se describen en 1Co 12,27-28. Existen profetas, doctores y escribas (Cf. Mt 23,34); a los profetas hay que dispensarles un tratamiento especial (Cf. Mt 10,41). Los discípulos tienen poder de expulsar espíritus inmundos, sanar enfermos y resucitar muertos (Cf. Mt 10,8); y, aún más, existe una fe portentosa, capaz de mover montañas (Cf. Mt 17,20)". Raymond BROWN, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Bilbao: DDB, 1982, pp. 176-177.

8 Este espíritu de servicio lo plantea la respuesta de Jesús a la madre preocupada por los puestos que sus hijos iban a ocupar en el reino: "Como ustedes saben, entre los paganos los jefes gobiernan con tiranía a sus súbditos, y los grandes hacen sentir su autoridad sobre

Sacerdotalización y clericalización de las funciones de liderazgo y servicio

El paso de los ministerios al sacerdocio, conocido como proceso de sacerdotalización[9], comenzó al final del siglo II. Hasta entonces, los dirigentes de la comunidad no habían ejercido funciones de culto, no recibían el título de sacerdotes[10] ni eran considerados personas sagradas[11], en un contexto eclesial en el que las mujeres participaban activamente en la vida de las comunidades, asumiendo responsabilidades de liderazgo y servicio[12]. Ocurrió debido a la necesidad de mostrar la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento que el gnosticismo cuestionaba y que ocasionó la transposición de las instituciones del judaísmo a la comunidad eclesial: el sumo sacerdote se equiparó con el *episkopos*, los sacerdotes con los *presbiteroi* y los levitas con los *diakonoi*, considerando los tres ministerios como "órdenes" o "tagmas" a la manera del culto antiguo. Como consecuencia de este proceso, los dirigentes se convirtieron en funcionarios del culto y su oficio se interpretó como dignidad. Estos cambios coincidieron con el paso de una Iglesia que se entendía a sí misma como comunidad a entenderse como institución jerárquica e incluso a considerarse casi únicamente como la jerarquía eclesiástica. Además, estos cambios repercu-

---

ellos. Pero entre ustedes no debe ser así. Al contrario, el que entre ustedes quiera ser grande, deberá servir a los demás; y el que entre ustedes quiera ser el primero, deberá ser su esclavo. Porque, del mismo modo, el Hijo del hombre no vino para que le sirvan, sino para servir y para dar su vida en rescate por una multitud" (Mt 20,25-28).

9 Alberto Parra define el proceso de sacerdotalización de los ministerios como "proceso de histórica interpretación de los ministros y los ministerios de la Iglesia a nivel teórico y práctico en categorías provenientes del Antiguo Testamento. Proceso que conlleva no una simple denominación externa en términos sacerdotales (*quaestio de nomine*) sino realidades de muy profunda denominación". Parra, Alberto. "El proceso de sacerdotalización: Una histórica interpretación de los ministerios eclesiales". En *Theologica Xaveriana* 28 (1) 1975, p. 82.

10 Su denominación provenía del lenguaje profano, como consta en las listas de ministerios de los escritos neotestamentarios (Cf. Ef 4,11; I Co 12,27-31; Rm 12,6-8) y en la llamada triada *episkopoi* (los vigilantes), *presbiteroi* (los ancianos) y *diakonoi* (los servidores) que aparece en las cartas pastorales (Cf. 1 Tm 3,1-7; 5,17-25; 3,8-13; Tt 2,2-5), junto con las mujeres diáconos (Cf. 1 Tm 3,11), las viudas (Cf. 1 Tm 5,9-10) y los maestros (Cf. 1 Tm 4,1-11).

11 Cf. BOROBIO, *Los ministerios en la comunidad*, p. 145; CASTILLO, *Los ministerios de la Iglesia*, p. 49.

12 Tabitá (Hch 9,36); Lidia (Hch 16,14); María, la madre de Marcos, en cuya casa se congregaba la comunidad (Hch 12,12); las de Antioquía de Pisidia (Hch 13,50-51) y Tesalónica (Hch 17,4-12); Damaris (Hch 17,34); Febe, *diakonos* en la Iglesia de Cencras, (Rm 16,1-2); Ninfas (Col 4,15) y Priscila, la mujer de Aquila, que reunían la *ekklesia* en su casa (Rm 16,3-5); María, "que tanto ha trabajado" (Rm 16,6); Trifena, Trifosa y Pérside, "que trabajan en la obra del Señor" (Rm 16,12); Evodia y Sintique, "que lucharon a mi lado [de Pablo] en el anuncio del evangelio" (Flp 4,2); la madre de Rufo, Julia (Rm 16,13) y la hermana de Nereo (Rm 16,15); Claudia (2 Tm 4,21), Evodia y Sintique (Flp 4, 2.15).

tieron en la progresiva marginación y definitiva exclusión de las mujeres de la organización eclesial.

Aunque no son los únicos, tres escritos responden por el proceso de sacerdotalización[13]: la Carta a los Corintios, que a finales del siglo I exhortaba a los destinatarios a respetar a sus dirigentes con argumentos tomados del culto judío; *Adversus Haereses*, que en el siglo II planteó los fundamentos teológicos de la sacerdotalización; y la descripción de la liturgia en la *Traditio Apostolica*, que en el siglo III evidencia la comprensión de los ministerios como sacerdocio.

Dos circunstancias habrían repercutido en la forma de ejercer las funciones de liderazgo y servicio al comenzar el segundo milenio: por una parte, la feudalización de los cargos eclesiásticos, que dejaba sin rentas al sacerdote, introdujo la práctica de las ordenaciones absolutas como medio de subsistencia, circunstancia que llevó a las autoridades eclesiásticas a emprender una reforma —la reforma gregoriana— que, al impedir la injerencia de los laicos en los asuntos eclesiásticos consagró la división entre jerarquía y laicado; por otra parte, el sistema penitencial que los monjes anglosajones llevaron al continente europeo promovió las ordenaciones en los monasterios para responder a las necesidades de los fieles, pues la penitencia podía conmutarse por misas, lo cual convirtió al sacerdote en profesional de las misas[14].

Por esta época se elaboró la teología sacramental y, consiguientemente, la teología del sacramento del orden y a dos autores debe la teología dicha elaboración: Pedro Lombardo en las distinciones 24 y 25 del Cuarto libro de sentencias y Tomás de Aquino en las cuestiones 34 a 40 del *Supplementum* de la *Suma Teológica*.

Es este último autor el que fijó las líneas teológicas del sacramento del orden que se convirtieron en doctrina eclesial. En la cuestión 34 relacionó "orden" con ordenamiento según el orden de la creación querido por Dios y en el cual los seres inferiores son conducidos por los seres superiores, orden que también tiene que darse en la Iglesia en la que "unos dispensan los sacramentos a los otros"[15]. En la misma cuestión 34, se ocupa de la forma del sacramento del orden, como colación de un poder que es transmi-

13 Parra, Alberto. "El proceso de sacerdotalización: una histórica interpretación de los ministerios eclesiales". En *Theologica Xaveriana* 28(1) 1978, pp. 79-100.

14 Michel MOUNIER y Bernard TORDI, *Sacerdote… ni más ni menos*, Bilbao: Mensajero, 1997, p. 93.

15 Cf. Ibíd., III p., q. 34, a. 1.

tido por quien tiene el poder[16], comprensión que es el hilo conductor de la reflexión. Se trata del poder para consagrar la eucaristía y el consiguiente poder de jurisdicción:

> El sacerdote tiene dos funciones: una principal, que tiene como objeto el cuerpo real de Cristo; la otra secundaria, el cuerpo místico de Cristo. Esta segunda función depende de la primera y no al revés[17].

Por eso, el sacerdote puede bautizar y confesar. En cuanto a la materia, esta misma cuestión 34 precisa que es la entrega de los instrumentos para el sacrificio[18], es decir, el cáliz y la patena, y trata, en esta misma cuestión, del carácter que imprime el sacramento del orden: "es un poder espiritual"[19] o potestad para consagrar el cuerpo eucarístico. Haciendo eco a una preocupación teológica de sus contemporáneos, al mismo tiempo que para responder a quienes negaban las llamadas órdenes menores, la cuestión 35 afirma que todos los órdenes imprimen un carácter distintivo propio, pues todos suponen un poder espiritual (*potestas spiritualis*) diverso, aclarando, además, que "el retorno del clérigo al estado laical no suprime este carácter"[20]. Además, al demostrar que son siete, anota que se escalonan en grados y que para llegar a los grados superiores hay que pasar por los inferiores. El efecto del sacramento del orden, que aborda la cuestión 35, es que el sacramento confiere la gracia, pero también el poder de conferirla[21]. Y acerca del ministro que confiere el sacramento del orden, fiel a la tradición anterior, recuerda que es el obispo, pues "quien tiene la plenitud del poder es quien concede el poder", por lo cual el obispo es quien ordena a los sacerdotes, diáconos y subdiáconos, mientras que para las otras órdenes el obispo puede delegar su poder[22].

De Santo Tomás es la fórmula *in persona Christi*[23], que empleó para referirse a la función del sacerdote en la consagración eucarística al acla-

16 Cf. Ibíd., III p., q. 34, a. 4. Esta visión es la que recoge el Pontifical Romano al precisar que la forma son las palabras que pronuncia el obispo: *"Accipe potestam offerre sacrificium Deo, Missasque celebrare, tam pro vivis quam pro defunctis in nomine Domini"*. Citado por Alberto PARRA, *Sacerdotes de ayer, ministros de mañana: Para una teología del ministerio eclesial*, Bogotá: PUJ, s.f., p. 186.

17 Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica Supplementum*, III p., q. 36, a. 2.

18 Ibíd., III p., q. 34, a. 5.

19 Ibíd., III p., q. 34, a. 2.

20 Ibíd., III p., q. 35, a. 2.

21 Ibíd.

22 Ibíd., III p., q. 38, a. 1.

23 Aimé George MARTIMORT, "El valor de la fórmula teológica *in persona Christi*". En CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El sacramento del orden y la mujer: de la Inter*

rar si un ministro moralmente indigno podía consagrar. Su respuesta, que luego se constituiría en doctrina eclesial, fue que no es el ministro quien consagra sino que lo hace en nombre de Cristo, en representación de Cristo, *in persona Christi*, aunque también afirmara que actúa en nombre de toda la Iglesia, "*in persona totius Ecclesiae*"[24]. De lo que se trataba era de precisar que el sacerdote no actúa en su propia potestad sino desde la que Cristo le concede para obrar en representación suya porque participa del sacerdocio de Cristo por la ordenación. Ahora bien, Santo Tomás consideraba que para que el sacramento sea signo se requiere que tenga semejanza natural con lo que significa, y de este argumento se valió para explicar por qué las mujeres no pueden recibir la ordenación.

La sacramentología de Santo Tomás de Aquino se convirtió en doctrina eclesial en el Concilio de Florencia (1438-1445), que definió "la verdad sobre los sacramentos de la Iglesia" en el Decreto para los armenios (1439) y fijó la doctrina del sacramento del orden[25], precisando, además, que el sacerdote tiene autoridad de absolver y que consagra la eucaristía al repetir "en persona de Cristo" (*in persona Christi*) las palabras que se definen como la forma del sacramento (Cf. Dz 696-702). Y estas líneas teológicas, a su vez, también pasaron al Concilio de Trento (1545-1563) que, en el contexto del sacrificio de la misa y de la doctrina eucarística, formuló la doctrina acerca del poder o *potestas* que confiere este sacramento, como "poder de consagrar, ofrecer y administrar el cuerpo y la sangre del Señor" (Dz 957) y relacionó el sacramento del orden con el "poder de perdonar y retener los pecados" (Ibíd.), tema que desarrolla más ampliamente el "Decreto sobre el sacramento de la penitencia", al referirse al ministro que ejerce el poder de jurisdicción en cuanto potestad de atar y desatar (Dz 902).

En este capítulo de la evolución de las funciones de liderazgo y servicio, en el que se definió la doctrina del sacramento del orden, conviene

Insigniores a la Ordinatio Sacerdotalis, Madrid: Ediciones Palabra, 1997, p. 126.

24 Santo Tomas de Aquino, *Summa Theologica* III, q. 64, a. 8, ad. 2. Citado por Ramón Arnau, *Orden y ministerios*, Madrid: BAC, 1995, p. 123.

25 El sexto sacramento es el del orden, cuya materia es aquello por cuya entrega se confiere el orden: así, el presbiterado se da por la entrega del cáliz con vino y de la patena con pan; el diaconado por la entrega del cáliz vacío y de la patena vacía sobrepuesta, y semejante de las otras órdenes por la asignación de las cosas pertenecientes a su ministerio. La forma del sacerdocio es: "Recibe la potestad de ofrecer el sacrificio en la Iglesia por los vivos y por los difuntos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo". Y así de las formas de las otras órdenes, tal como se contiene ampliamente en el Pontifical romano. El ministro ordinario de este sacramento es el obispo. El efecto es el aumento de la gracia, para que sea ministro idóneo (Dz 701).

señalar que no se ordenaba al obispo, por cuanto el sacramento del orden solamente se refería al oficio sacerdotal adquirido en plenitud en la ordenación sacerdotal; que el diaconado aparece como un escalón de acceso a este oficio; que la imposición de manos, que había sido el centro del rito, cambió por la entrega de los instrumentos para el sacrificio; y que la perspectiva sacerdotal cultual en la que se interpretó el sacramento del orden quedó consagrada en la liturgia y en la espiritualidad sacerdotal, como también en los imaginarios que confieren un carácter de dignidad y honor a los hombres de Iglesia.

Y en cuanto a la exclusión de las mujeres de la organización jerárquica de la Iglesia, con la institucionalización del cristianismo, vale la pena recordar que la vida eclesial pasó de las comunidades domésticas a los espacios públicos de la religión oficial, con lo cual las mujeres quedaron marginadas[26], como quiera que en una cultura patriarcal, que es la que ha condicionado las prácticas y doctrinas de la Iglesia, la mujer estaba reducida al ámbito de la familia. Por otra parte, la sacerdotalización y consiguiente sacralización del culto y de los sacerdotes implicaba prohibiciones relacionadas con la pureza cultual que también discriminaban y marginaban a las mujeres. Además, la fórmula de Santo Tomás para justificar que la actuación del ministro en la eucaristía no es a título personal se convirtió en argumento para negar la ordenación de las mujeres, probablemente porque fue asumida acríticamente por las siguientes generaciones de teólogos y de hombres de Iglesia.

Del exclusivismo clerical a la diversidad de ministerios en el magisterio eclesial a partir de Vaticano II

Para responder teológicamente al compromiso de los laicos en las décadas anteriores al concilio y complementar la eclesiología que, fundamentada en la imagen paulina del cuerpo místico, había propuesto el papa Pío XII en la encíclica *Mystici Corporis*, los teólogos de la segunda mitad del siglo XX, principalmente autores como De Lubac[27], Congar[28], Semmelroth[29],

26 Joanna DEWEY interpreta este cambio en razón del paso de un movimiento oral, en el que los marginados podían participar, a un movimiento dependiente de textos escritos que fueron seleccionados por quienes poseían el saber y, consiguientemente, el poder, es decir, por los hombres cultos que, a lo mejor sin pretenderlo, omitieron, marginaron y definitivamente suprimieron a las mujeres de la vida de la comunidad. Cf. Joanna DEWEY, "De las historias orales al texto escrito". En *Concilium* 276, 1998.

27 Henri DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao: DDB, 1958.

28 Yves-Marie CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona: Estela, 1965.

29 Otto SEMMELROTH, *La Iglesia como sacramento original*, San Sebastián: Dinor, 1963.

Rahner[30] y Schillebeeckx[31], a la luz de la reflexión que el Nuevo Testamento hizo de la experiencia eclesial, mostraron otra visión de Iglesia como comunidad de los consagrados por el Espíritu Santo, pueblo sacerdotal, nuevo pueblo de Dios, sacramento de salvación que prolonga y actualiza en la historia la salvación de Cristo. Esta visión de iglesia destacaba lo que es común a todos los cristianos —la consagración bautismal— y afirmaba que el sacerdocio común de los fieles —sacerdocio bautismal— es anterior al sacerdocio ministerial. También la común vocación a la santidad y la igual dignidad de todos los cristianos en la diversidad de funciones.

Acogiendo las líneas eclesiológicas trazadas por la teología, el Concilio Vaticano II propuso una eclesiología de signo comunitario[32] que formuló en la visión de la Iglesia como pueblo de Dios (Cf. LG 9), pueblo sacerdotal, profético y real, y en la imagen de la Iglesia como sacramento, es decir, signo e instrumento de la unión del género humano entre sí y con Dios (Cf. LG 1) y sacramento universal de salvación (GS 45).

Así, para la eclesiología del Vaticano II, la consagración bautismal fundamenta la participación "en la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo" (LG 31), misión que el concilio identifica como la triple función, sacerdotal, profética y real de Cristo, y al señalar que la comunidad de los bautizados es anterior a quienes ejercen en ella un ministerio, afirmaba la unión de clérigos y laicos en una misma fidelidad a la vocación cristiana y a la misión de la Iglesia.

El concilio solamente se refirió a los ministerios eclesiales tradicionales de obispo, presbítero y diácono, perfilando su identidad y misión en la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium* (LG 25-29), y dedicando sendos decretos al ministerio de obispos[33] y presbíteros[34]. Pero

30 Karl RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona: Herder, 1964.

31 Edward SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián: Dinor, 1963.

32 Con motivo de los veinte años del concilio, los obispos reunidos en el Sínodo Extraordinario de 1985 reconocieron la eclesiología de comunión como la idea central del concilio: "La koinonía-comunión, fundada en la Sagrada Escritura, ha sido muy apreciada en la Iglesia antigua y en las Iglesias orientales hasta nuestros días. Por esto el Concilio Vaticano II ha realizado un gran esfuerzo para que la Iglesia en cuanto comunión fuese comprendida con mayor claridad y concretamente traducida en la vida práctica. ¿Qué significa la compleja palabra comunión? Se trata fundamentalmente de la comunión con Dios por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo. Esa comunión tiene lugar en la palabra de Dios y en los sacramentos". *Relación final del Sínodo Extraordinario de Obispos de 1985 con motivo de los 20 años del Concilio Vaticano* II. Cita tomada de CL 18 y EE 34.

33 Decreto *Christus Dominus*.

34 Decreto *Presbyterorum Ordinis*.

reconoció, también, que la Iglesia es toda ella ministerial y dio pasos significativos en la renovación de los ministerios eclesiales al haber introducido el tema del sacerdocio común en el capítulo sobre el pueblo de Dios y plantear la visión de la Iglesia como la comunidad de los bautizados y no sólo como la jerarquía, al tiempo que fundamentó y motivó algunas reformas e hizo posible hablar de ministerios que no dependen del sacramento del orden, según el siguiente repaso de pronunciamientos de la enseñanza conciliar y de los papas Pablo VI, Juan Pablo II y Benedicto XVI acerca de los ministerios eclesiales.

Durante el concilio, quedó establecido el primer cambio en los ministerios eclesiales con el restablecimiento del diaconado como grado permanente de la jerarquía en la Iglesia latina que la constitución *Lumen Gentium* había ordenado (Cf. LG 29) y que el papa Pablo VI reglamentó en el motu proprio *Sacrum Diaconatus Ordinem* (1967)[35].

También durante el concilio se produjo la reforma del rito de ordenación de obispos, presbíteros y diáconos, aprobado por Pablo VI en la constitución apostólica *Pontificalis Romani Recognitio* (1968) que definía la materia y la forma del rito de las ordenaciones en la imposición de manos y la oración *consecratoria*, reforma que reflejaba la perspectiva ministerial del sacramento y modificaba la definición tridentina, de perspectiva sacerdotal y sacrificial, en la que la materia era la entrega del cáliz y la patena, y la forma eran las palabras con que el obispo entregaba dichos instrumentos para el sacrificio.

Un tercer cambio fue la reforma de las órdenes menores que habían existido en la Iglesia como etapas o escalones de ascenso en el itinerario hacia el sacerdocio. El *motu proprio* de Pablo VI *Ministeria Quaedam* (1972) redujo dichas órdenes menores, que eran cuatro, a los ministerios de acólito y lector con autonomía y estabilidad, aunque únicamente para los varones. Con esta disposición, no sólo se introdujo un cambio en el número sino en su denominación y sentido, pues pasaron de llamarse "órdenes" a llamarse "ministerios" y su colación, en lugar de llamarse "ordenación", se llamó "institución". Además, quienes reciben estos ministerios permanecen en el estado laical, mientras quienes recibían las órdenes menores entraban a pertenecer al estado clerical[36]. En lo que no hubo cambio fue en que tanto quienes recibían las órdenes menores como

35 Años después, la CONGREGACIÓN PARA EL CLERO publicó el *Directorium Pro Ministerio et Vita Diaconorum Permanentium* (1998) y la CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, por su parte, las normas para la formación de los diáconos permanentes en la *Ratio fundamentalis institutionis diaconorum permanentorum* (1998).

36 Cf. Ramón ARNAU, *Orden y ministerios*, Madrid: BAC, 1995, p. 291.

quienes actualmente reciben los ministerios de acólito y lector eran y siguen siendo únicamente varones.

Otro paso significativo en la renovación de los ministerios eclesiales dio el papa Pablo VI en la exhortación *Evangelii Nuntiandi* (1975). Después de señalar que la Iglesia toda es misionera, al enumerar los agentes responsables de la evangelización y mencionar las responsabilidades del papa, los obispos, los sacerdotes, los religiosos, los seglares, la familia y los jóvenes en la tarea evangelizadora de la Iglesia (Cf. EN 59-72), se detuvo en los ministerios diversificados que pueden ejercer los laicos y propuso la primera lista de ministerios distintos del acolitado y lectorado: catequistas, animadores de la oración y del canto, cristianos consagrados al servicio de la palabra de Dios o a la asistencia de los hermanos necesitados, jefes de pequeñas comunidades, responsables de movimientos apostólicos u otros responsables[37].

Ahora bien, ese mismo año, el papa Pablo VI expresó la posición de la Iglesia Católica sobre la ordenación de las mujeres en una carta al Arzobispo de la Iglesia Anglicana:

> No es admisible ordenar mujeres para el sacerdocio, por razones verdaderamente fundamentales. Tales razones comprenden: el ejemplo, consignado en las Sagradas Escrituras, de Cristo que escogió sus Apóstoles sólo entre varones; la práctica constante de la Iglesia, que ha imitado a Cristo, escogiendo sólo varones; y su viviente Magisterio, que coherentemente ha establecido que la exclusión de las mujeres del sacerdocio está en armonía con el plan de Dios para su Iglesia[38].

Comoquiera que la ordenación de mujeres seguía siendo motivo de discusión, Pablo VI encargó a la Congregación para la Doctrina de la Fe una exposición doctrinal que aprobó y ordenó publicar en la declaración *Inter Insigniores* (1976) cuyo argumento eran las mismas "razones verdaderamente fundamentales" de la carta al arzobispo de Cantórbery: el ejemplo de Cristo que sólo escogió hombres como apóstoles; la tradición de la

37 Los seglares también pueden sentirse llamados o ser llamados a colaborar con sus Pastores en el servicio de la comunidad eclesial, para el crecimiento y la vida de esta, ejerciendo ministerios muy diversos, según la gracia y los carismas que el Señor quiera concederles. […] Tales ministerios, nuevos en apariencia pero muy vinculados a experiencias vividas por la Iglesia a lo largo de su existencia –catequistas, animadores de la oración y del canto, cristianos consagrados al servicio de la palabra de Dios o a la asistencia de los hermanos necesitados, jefes de pequeñas comunidades, responsables de movimientos apostólicos u otros responsables– son preciosos para la implantación, la vida y el crecimiento de la Iglesia y para su capacidad de irradiarse en torno a ella y hacia los que están lejos (EN 73).

38 PABLO VI. *Carta del Arzobispo de Cantórbery, Dr. F.D. Coogan*, el 30 noviembre de 1975. Citada en OS 1.

Iglesia, que ha imitado a Cristo; el magisterio, que ha establecido que la exclusión de las mujeres al sacerdocio está en armonía con el plan de Dios para la Iglesia, subrayando en la Introducción de la carta que la Iglesia, "por fidelidad al ejemplo de su Señor, no se considera autorizada a admitir a las mujeres a la ordenación sacerdotal" (II, Introducción). También argumentaba que la práctica de no admitir que las mujeres pudieran recibir válidamente la ordenación sacerdotal "gozaba de la condición de posesión pacífica y universal" (II 1) y que "la tradición de la Iglesia ha sido tan firme a lo largo de los siglos que el magisterio no ha sentido la necesidad de intervenir" (Ibíd.); que no se debía a condicionamientos culturales el que Jesús no hubiera llamado a ninguna mujer a formar parte de los Doce, (Cf. II 2); que María no fue "llamada a entrar al Colegio de los Doce" (II 3); que, "a pesar de su papel tan importante en el momento de la Resurrección, la colaboración de la mujer no llega, para San Pablo, hasta el ejercicio del anuncio oficial y público del mensaje, que queda en la línea exclusiva de la misión apostólica" (Ibíd.); que las prescripciones paulinas referentes a las mujeres, como el uso del velo, son de orden disciplinar y ya no tienen valor normativo, mientras que la prohibición de hablar en la asamblea "está ligada al plan divino de la creación" (II 4). El otro argumento, que calificaba como enseñanza constante de la Iglesia, fue que "el obispo o el sacerdote en el ejercicio de su ministerio no actúa en nombre propio, *in persona propria*; representa a Cristo que obra a través de él" (II 5), particularmente en la eucaristía, cuando actúa "*in persona Christi*, haciendo las veces de Cristo" y "no habría esa 'semejanza natural' que debe existir entre Cristo y su ministro si el papel de Cristo no fuera asumido por un hombre" (Ibíd.).

En la VII Asamblea General de los Obispos de 1987, en la que los padres sinodales pidieron mayor claridad sobre las palabras ministerio, deber y oficio, hubo un nuevo pronunciamiento eclesial acerca de los ministerios, definiendo el ministerio instituido como:

> … servicio que debe ejercerse en nombre y con la autoridad de la Iglesia, establemente aunque no necesariamente perpetuo, implicando una particular participación en la triple función de Cristo[39].

También la exhortación apostólica postsinodal *Christifideles Laici* (1988), en la perspectiva de la eclesiología de comunión, recordó que, por el don del Espíritu Santo, la comunión eclesial se configura como:

39 Sínodo de Obispos de 1987, Proposición 18. En *Vida Nueva* (1606)7, 1987, p. 60.

> … comunión orgánica caracterizada por la simultánea presencia de la diversidad y de la complementariedad de las vocaciones y condiciones de vida, de los ministerios, de los carismas y de las responsabilidades [todos los cuales] existen en la comunión y para la comunión (CL 20).

En cuanto a los ministerios, escribió Juan Pablo que son, todos, "participación en el ministerio de Jesucristo" (CL 21): unos derivan del sacramento del orden por el cual los ministros ordenados reciben "la autoridad y el poder sacro para servir la Iglesia in persona *Christi capitis* (personificando a Cristo Cabeza)" (Ibíd.) y los otros derivan del bautismo y la confirmación y son ejercidos por los laicos, quienes:

> … en virtud de su condición bautismal y de su específica vocación participan en el oficio sacerdotal, profético y real de Jesucristo, cada uno en su propia medida (CL 23).

Y el Papa recomendaba a los pastores:

> … reconocer y promover los ministerios, oficios y funciones de los fieles laicos que tienen su fundamento sacramental en el bautismo y la confirmación y, para muchos de ellos, además en el matrimonio (CL 23).

El tema de los ministerios eclesiales volvió a aparecer en la VIII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos de 1990, dedicada a la formación de los sacerdotes, y en el documento postsinodal *Pastores Dabo Vobis* (1992), en el que para fundamentar teológicamente el ministerio de los presbíteros, el papa Juan Pablo recordó la eclesiología de comunión presentada en *Christifideles Laici*[40]. El documento ofrece la tradicional perspectiva sacerdotal, pero también es explícita la perspectiva ministerial, por ejemplo, al precisar que el sacerdote ministro es servidor de Cristo porque participa en la unción y en la misión de Cristo, prolongando en la Iglesia su acción salvífica; servidor de la Iglesia misterio porque realiza los signos eclesiales y sacramentales de la presencia de Cristo resucitado; servidor de la Iglesia porque —unido al obispo y en estrecha relación con el presbiterio— construye la unidad de la comunidad eclesial en la armonía de las diversas vocaciones, carismas y servicios; servidor de la Iglesia

40 "No se puede definir la naturaleza y la misión del sacerdocio ministerial si no es bajo este multiforme y rico conjunto de relaciones que brotan de la Santísima Trinidad y se prolongan en la comunión de la Iglesia, como signo e instrumento, en Cristo, de la unión con Dios y de la unidad de todo el género humano (Cf. LG 1). Por ello, la eclesiología de comunión resulta decisiva para descubrir la identidad del presbítero, su dignidad original, su vocación y su misión en el pueblo de Dios y en el mundo" (PDV 12).

misión porque hace a la comunidad anunciadora y testigo del evangelio (Cf. PDV 16).

Otro pronunciamiento a propósito de los ministerios eclesiales fue la carta *Ordinatio Sacerdotalis* (1994), en la que el papa Juan Pablo declaró en forma definitiva la exclusión de la mujer de los ministerios ordenados aduciendo las "razones fundamentales" que Pablo VI había planteado y que ya antes había repetido en *Mulieris Dignitatem*[41] y *Christifideles Laici*[42]: Cristo sólo llamó hombres como apóstoles y la Iglesia ha imitado a Cristo al no admitir que las mujeres recibieran la ordenación sacerdotal que "desde el principio ha sido reservada siempre en la Iglesia Católica exclusivamente a los hombres" (OS 1), calificando esta práctica como "designio eterno de Dios" (OS 2) y "norma perenne" (Ibíd.). El Papa cuestionó las opiniones de quienes consideraban discutible o atribuían valor meramente disciplinar a la decisión de la Iglesia de no admitir a las mujeres a la ordenación, a pesar de que la doctrina sobre la ordenación sacerdotal pertenecía a la Tradición constante y universal de la Iglesia y recordada por el magisterio eclesial en recientes documentos, declarando en forma definitiva:

> En virtud de mi ministerio de confirmar en la fe a los hermanos […] y con el fin de alejar toda duda sobre una cuestión de gran importancia, que atañe a la misma constitución divina de la Iglesia […] declaro que la Iglesia no tiene en modo alguno la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres, y que este dictamen debe ser considerado como definitivo por todos los fieles de la Iglesia. (OS 4)

41 Cristo, llamando como apóstoles suyos sólo a hombres, lo hizo de un modo totalmente libre y soberano. Y lo hizo con la misma libertad con que en todo su comportamiento puso en evidencia la dignidad y la vocación de la mujer, sin amoldarse al uso dominante y a la tradición avalada por la legislación de su tiempo. Por lo tanto, la hipótesis de que haya llamado como apóstoles a unos hombres, siguiendo la mentalidad difundida en su tiempo, no refleja completamente el modo de obrar de Cristo […] En la eucaristía se expresa de modo sacramental el acto redentor de Cristo Esposo en relación con la Iglesia Esposa. Esto se hace transparente y unívoco cuando el servicio sacramental de la eucaristía —en la que el sacerdote actúa *in persona Christi*— es realizado por el hombre. Esta es una explicación que confirma la enseñanza de la declaración *Inter Insigniores*, publicada por disposición de Pablo VI, para responder a la interpelación sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial (MD 26).

42 En la participación en la vida y en la misión de la Iglesia, la mujer no puede recibir el sacramento del orden; ni, por tanto, puede realizar las funciones propias del sacerdocio ministerial. Es esta una disposición que la Iglesia ha comprobado siempre en la voluntad precisa –totalmente libre y soberana– de Jesucristo, el cual ha llamado solamente a varones para ser sus apóstoles (CL 51).

Pero como el debate no había quedado cerrado, un año después el entonces cardenal Ratzinger publicó la "Respuesta de la Congregación para la Doctrina de la Fe a la duda acerca de la doctrina contenida en la carta apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*" para aclarar que la declaración del Papa era definitiva e infalible y que todos los fieles estaban obligados a aceptarla, no propiamente porque hubiera definido una doctrina infalible sino porque las palabras del Papa se referían a una doctrina de suyo infalible.

También en la perspectiva de la eclesiología de comunión es un nuevo pronunciamiento eclesial en relación con los ministerios eclesiales en la exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in America* (1999). Desde la perspectiva de la Iglesia como sacramento de comunión, en el capítulo que traza el camino para la comunión, presenta los ministerios eclesiales en clave de comunión: los obispos como "promotores de comunión" (EA 36), los presbíteros como "signo de unidad" (EA 39) y, al recordar los ámbitos en los que se realiza la vocación de los laicos, en el que podría llamarse "intraeclesial", escribió las siguientes palabras que recogen y sintetizan la enseñanza de los documentos anteriores:

> Muchos laicos en América sienten el legítimo deseo de aportar sus talentos y carismas a la construcción de la comunidad eclesial como delegados de la Palabra, catequistas, visitadores de enfermos o de encarcelados, animadores de grupos etc. Los padres sinodales han manifestado el deseo de que la Iglesia reconozca algunas de estas tareas como ministerios laicales, fundados en los sacramentos del bautismo y la confirmación, dejando a salvo el carácter específico de los ministerios propios del sacramento del orden […] y evitando, sin embargo, una posible confusión con los ministerios ordenados y con las actividades propias del sacramento del orden, a fin de distinguir bien el sacerdocio común de los fieles del sacerdocio ministerial (EA 44).

También mencionó los ministerios el papa Benedicto XVI en su exhortación postsinodal *Sacramentum Caritatis* (2007) al referirse al papel activo de la familia en el proceso de preparación y celebración de los sacramentos de la iniciación cristiana (SC 19) y a la participación de laicos en las celebraciones eucarísticas (SC 43-51) y en las asambleas dominicales en ausencia de sacerdote (SC 75).

Algunos desafíos a la teología latinoamericana y a las prácticas eclesiales: ¿exclusivismo sacerdotal o diversidad ministerial como formas de liderazgo y servicio en la Iglesia católica?

Las propuestas de los documentos del magisterio publicados durante y después del Concilio Vaticano II acerca de los ministerios eclesiales resultan innovadoras con respecto a anteriores pronunciamientos enmarcados, por razones de tipo histórico, en la perspectiva sacerdotal.

Sin embargo, los cambios no son tan evidentes en la vida de la Iglesia actual y plantean desafíos a la teología latinoamericana y a las prácticas eclesiales. Quizá porque durante casi veinte siglos, en la tradición católica, el oficio sacerdotal —interpretado según el modelo del "culto antiguo" y denominándolos sacerdotes, levitas, hijos de Aarón, e incluso relacionándolos con Melquisedec— ha acaparado las funciones de liderazgo y servicio, con la consiguiente sacralización del ministerio sacerdotal reducido a una función mediadora cultual de tipo personal, lo cual no corresponde a la experiencia de las primeras comunidades de creyentes que rompieron con las mediaciones sacerdotales veterotestamentarias.

Nuevos caminos se abren para los ministerios eclesiales en la Iglesia que es toda ella ministerial. Los ministerios ordenados no pueden entenderse —y menos aún vivirse— como dignidades ni en función de un poder o autoridad que confiere el sacramento del orden sino como servicio a la comunidad. Tampoco pueden ofrecer seguridades, tanto a quienes los ejercen como a quienes se benefician de las funciones que realizan. Estos nuevos caminos permiten vislumbrar, no sólo en los documentos sino en la praxis eclesial, ministerios probablemente distintos del ministerio ordenado, pero sí reconocidos como ministerios en la comunidad convocada y enviada. Ministerios eclesiales al servicio de la comunión que se configura, al decir de *Christifideles Laici*, como "comunión orgánica caracterizada por la simultánea presencia de la diversidad y de la complementariedad de las vocaciones y condiciones de vida, de los ministerios, de los carismas y de las responsabilidades", todos los cuales "existen en la comunión y para la comunión" (CL 20). Porque en la Iglesia, que es carismática y ministerial, el Espíritu distribuye sus dones y carismas para el bien de toda la comunidad y la acción del mismo Espíritu la anima y la organiza para el servicio. Por eso, cada ministerio supone un carisma o don del Espíritu para la construcción de la comunidad, y carismas y ministerios se ejercitan como participación personal en la misión de la Iglesia: en la comunión y para la comunión.

Ahora bien, las líneas eclesiológicas trazadas por Vaticano II y el testimonio neotestamentario de que en las primeras comunidades no existía una organización jerárquica ni figuras sacerdotales indican que es posible en la Iglesia Comunión, y al mismo tiempo deseable, poner en práctica

los ministerios ordenados y no ordenados al servicio de la comunión y la misión de la Iglesia.

Son nuevos caminos en los que hay que enfrentar nuevos desafíos: ¿por qué si el concilio propuso la perspectiva ministerial en lugar de la perspectiva sacerdotal como clave de interpretación de los ministerios eclesiales, seguimos hablando de sacerdotes y seguimos considerándolos personas sagradas?; ¿por qué, a pesar de que el concilio y los documentos posteriores no se refieren a los ministerios ordenados en términos cultuales ni los consideran dignidades, seguimos pensando que obispos, presbíteros y diáconos se ordenan para ejercer funciones cultuales y consideramos que quienes los ejercen ocupan grados superiores y jerárquicamente ordenados?; ¿por qué los llamados ministerios instituidos —lector y acólito— que *Ministeria Quaedam* estableció como ministerios permanentes, siguen siendo escalones de ascenso para la ordenación sacerdotal?; ¿por qué quienes ejercen ministerios diversificados, de los que habló *Evangelii Nuntiandi* y que *Christifideles Laici* fundamentó en el bautismo y la confirmación y, en algunos casos, en el matrimonio, no pasan de ser auxiliares de los sacerdotes?; ¿por qué laicos y laicas no hemos asumido nuestra responsabilidad en la construcción de la comunión eclesial que el Concilio Vaticano II, y los documentos posteriores nos mostraron y seguimos recibiendo los bienes de la salvación que la jerarquía nos administra?

También la responsabilidad de las mujeres en la Iglesia constituye un desafío a la teología y a las prácticas eclesiales. Si bien la discusión quedó definitivamente cerrada, ¿tendremos las mujeres que seguir excluidas de la ordenación y, por consiguiente, marginadas de la organización jerárquica de la Iglesia católica?

Bibliografía

Documentos del magisterio eclesial consultados en relación con los ministerios eclesiales y sus correspondientes siglas

CL JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica postsinodal Christifideles Laici sobre la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo,* del 30 de diciembre de 1988, Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, s.f.

EA JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica postsinodal Ecclesia in America*, del 22 de enero de 1999, Madrid: BAC, 1999.

EN PABLO VI. *Exhortación apostólica Evangelii Nuntiandi acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo*, del 8 de diciembre de 1975, Bogotá: Librería del Seminario, s.f.

LG CONCILIO VATICANO II, "Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*". En *Concilio Vaticano II: constituciones, decretos, declaraciones*, Madrid: BAC, 1966, pp. 9-123.

MD JUAN PABLO II, *Carta apostólica Mulieris Dignitatem sobre la dignidad y la vocación de la mujer con ocasión del Año Mariano*, del 15 de agosto de 1988, Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, s.f.

OS JUAN PABLO II, "Carta apostólica Ordinatio Sacerdotalis sobre la ordenación sacerdotal reservada sólo a los varones, del 22 de mayo de 1994". En: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El sacramento del orden y la mujer*, Madrid: Libros Palabra, 1997, pp. 219-225.

PDV JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica postsinodal Pastores Dabo Vobis sobre la formación de los sacerdotes en la situación actual*, del 25 de marzo de 1992, Bogotá: Paulinas, 1996.

SC BENEDICTO XVI, *Exhortación apostólica postsinodal Sacramentum Caritatis sobre la eucaristía fuente y culmen de la vida y de la misión de la Iglesia*, del 22 de febrero de 2007, Bogotá: San Pablo, 2007.

PÍO X, *Encíclica Vehementer Nos al clero y pueblo de Francia*, del 11 de febrero de 1906. En A. FREMANTLE, *The Papal Encyclicals in their Historical Context*, Mentor Omega Books, [5]1963.

SÍNODO DE LOS OBISPOS, "Vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo a los 20 años del Concilio Vaticano II. Proposiciones". En *Vida Nueva* (1606)7, 1987, pp. 56-67.

Bibliografía consultada en relación con los ministerios eclesiales

ARANA, María José *et al.*, *El sacerdocio de la mujer*, Salamanca: San Esteban, 1993.

ARNAU, Ramón, *Orden y ministerios*, Madrid: BAC, 1995.

BERNABÉ UBIETA, Carmen (ed.), *Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo*, Estella: Verbo Divino, 2007.

BOROBIO, Dionisio, *Los ministerios en la comunidad*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 1999.

_____ *Ministerio sacerdotal, ministerios laicales*, Bilbao: DDB, 1982.

BROWN, Raymond E., *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Bilbao: DDB, [4]2000.

CASTILLO, José María, *Los ministerios de la Iglesia*, Estella: Verbo Divino, 1993.

COLLINS, John N., *Los diáconos y la Iglesia: conexiones entre lo antiguo y lo nuevo*, Barcelona: Herder, 2004.

CONFERENCIA NACIONAL DE OBISPOS DEL BRASIL, *Misión y ministerios de los cristianos laicos*. Bogotá: CELAM, 2000.

CONGAR, Yves-Marie, *Jalones para una teología del laicado*. Estela: Barcelona, 1965.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El sacramento del orden y la mujer: de la Inter Insigniores a la Ordinatio Sacerdotalis*, Madrid: Ediciones Palabra, 1997.

CORPAS DE POSADA, Isabel, "Liderazgo y servicio en la tradición católica: lectura de textos en perspectiva de género". En *Theologica Xaveriana* (61)171, 2011, pp. 31-64.

_____ "Liderazgo y servicio en las comunidades de creyentes del cristianismo primitivo". Memorias del II Congreso Internacional sobre Diversidad Religiosa en América Latina. En GRUPO INTERDISCIPLINARIO DE ESTUDIOS DE RELIGIÓN, SOCIEDAD Y POLÍTICA, *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina*. Bogotá: Bonaventuriana, 2008. Serie Religión, Sociedad y Política. Tomo 2, pp. 324-348.

_____ "¿Por qué se excluye a las mujeres de la organización jerárquica de la Iglesia Católica? Apuntes a propósito de la ordenación de las mujeres". En Andrés Eduardo GONZÁLEZ SANTOS (comp.), *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina: memorias del primer congreso internacional "Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina"*. Bogotá: Bonaventuriana, 2007, pp. 493-526.

_____ "Del exclusivismo clerical a la diversidad ministerial: apuntes para una teología de los ministerios eclesiales". En *Theologica Xaveriana* (57)1, 2007, pp. 59-78.

_____ "Los ministerios eclesiales en la perspectiva del Concilio Vaticano II: entre la doctrina y la práctica". En *Franciscanum* (XLVIII) 143, 2006, pp. 59-73.

COTHENET, Edouard, *Las cartas pastorales*, Estella: Verbo Divino, 1994.

CULLMANN, Oscar, *La fe y el culto en la Iglesia Primitiva*, Madrid: Studium, 1971.

DESTRO, Adriana y PESCE, Mauro, *Cómo nació el cristianismo joánico*. Santander: Sal Terrae, 2002.

DEWEY, Joanna, "De las historias orales al texto escrito". En *Concilium* 276, 1998, pp. 367-378.

DUPUY, Bernard, "Teología de los ministerios". En: *Mysterium Salutis* (IV)2, Madrid: Cristiandad, 1975, pp. 472-508.

ESTRADA, José Antonio, *La identidad de los laicos: ensayo de eclesiología*, Madrid: Ediciones Paulinas, 1990.

FONTBONA, Jaume, Ministerio de comunión, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 1999.

FOULKES, Irene, "Conflictos en Corinto: las mujeres en la Iglesia primitiva". *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 25, 1997, pp. 107-122.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, *"Ningún obispo impuesto": las elecciones episcopales en la historia de la Iglesia*. Santander: Sal Terrae, 1992.

HAMMAN, Adalbert G. y CHAUVET, Patrick, *Sacerdocio de los bautizados. Sacerdocio de los presbíteros*, Bilbao: DDB, 2000.

KÜNG, Hans, *La mujer en el cristianismo primitivo*, Madrid: Trotta, 2002.

MALNATI, Ettore, *I ministeri nella Chiesa*. Milán: Paoline, 2008.

MARTIMORT, André George, "El valor de la fórmula teológica *in persona Christi*". En CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *El sacramento del orden y la mujer: de la Inter Insigniores a la Ordinatio Sacerdotalis*, Madrid: Ediciones Palabra, 1997.

MOHLER, J.A., *Origen y evolución del sacerdocio: un retorno a las fuentes*, Santander: Sal Terrae, 1970.

MOUNIER, Michel y TORDI, Bernard, *Sacerdote… ni más ni menos*, Bilbao: Mensajero, 1997.

OSIEK, Carolyn; MACDONALD, Margaret Y. y TULLOCH, Janeth H., *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva: iglesias domésticas en los albores del cristianismo*, Salamanca: Sígueme, 2007.

PARRA, Alberto, "¿'Tribu' sacerdotal y 'exclusivismo' cultual?". En *Theologica Xaveriana* (31)2, 1981, pp. 141-151.

_____ "El proceso de sacerdotalización: Una histórica interpretación de los ministerios eclesiales". En *Theologica Xaveriana* (28)1, 1978, pp. 79-100.

_____ "Hacia una reestructuración de los ministerios eclesiales". En *Theologica Xaveriana* (25)1, 1975, pp. 19-30.

_____ "Nuevos ministerios para nueva evangelización". En *Theologica Xaveriana* (28)2, 1978, pp. 259-271.

_____ "Ministerios en el Nuevo Testamento". En *Theologica Xaveriana* (25)1, 1975, pp. 5-18.

_____ *Sacerdotes de ayer, ministros de mañana: para una teología del ministerio eclesial*. Bogotá: PUJ, s.f.

RICHTER REIMER, Ivoni, *Vida de las mujeres en la sociedad y en la Iglesia: una exégesis feminista de los Hechos de los Apóstoles*, Quito: Tierra Nueva/Vicaría Sur de Quito y Centro Bíblico Verbo Divino, 2001.

RIGAL, Jean, *Descubrir los ministerios*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002.

SCHILLEBEECKX, Edward, *El ministerio eclesial: responsables en la comunidad cristiana*, Madrid: Cristiandad, 1982.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, *En memoria de ella: una reconstrucción teológico feminista de los orígenes cristianos*, Bilbao: DDB, 1989.

_____ "Presencia de la mujer en el primitivo movimiento cristiano". En *Concilium* 111, 1976, pp. 9-24.

SESBOÜÉ, Bernard, *¡No tengáis miedo! Los ministerios en la Iglesia de hoy*. Santander: Sal Terrae, 1998.

TAMEZ, Elsa, *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo: un estudio de la Primera carta a Timoteo*. Santander: Sal Terrae, 2005.

_____ "Pautas hermenéuticas para comprender Ga 3,28 y I Co 14,34". En *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 15, 1993, pp. 9-18.

TORJESEN, Karen Jo, *Cuando las mujeres eran sacerdotes: el liderazgo de las mujeres en la Iglesia primitiva y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo*, Córdoba: Ediciones El Almendro, 1996.

VANHOYE, Albert, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo*, Salamanca: Sígueme, 1995.

_____ *El mensaje de la carta a los hebreos*, Estella: Verbo Divino, 1985.

WILEY, Tatha, *Pablo de Tarso y las primeras cristianas gentiles*, Salamanca: Sígueme, 2005.

WITHERINGTON, Ben, *Women in the Earliest Churches*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Santidad con identidad

Desafíos desde la causa indígena al ideal de santidad en la Iglesia

José Fernando Díaz SVD[1]
Universidad Católica de Temuco
Chile

Resumen

Nos preguntamos hoy en día qué puede significar ese ideal cristiano definido como "santidad", frente a ese ideal cultural que se define como "identidad". Estamos ciertos de que no son contradictorios, porque el Dios de la Vida es uno solo. Pero es necesario preguntarnos que les ha pasado a la Iglesia y a la sociedad cristianizada, que ambos parámetros se encuentran tan desarticulados o confusamente enfrentados en estos contextos de reivindicaciones indígenas y violencia económica globalizada. La santidad y la identidad son parámetros en conflicto en la vida de dos jóvenes indígenas del pueblo mapuche. Se trata de dos casos emblemáticos: el beato Ceferino Namuncurá (1905) y el joven estudiante, muerto por la espalda, Matías Catrileo (2008). En lugares y épocas diferentes, sus vidas, sus luchas nos indican desafíos pendientes. Los conflictos de las épocas de cada uno, los llevaron a poner su vida en juego en la búsqueda de poder realizarse plenamente según sus ideales de santidad e identidad. Una santidad con identidad en nuestro continente latinoamericano crea inevitablemente conflictos, dado que la injusticia social está vinculada a la situación de pobreza y exclusión de los pueblos indígenas y afroamericanos. Lo concreto de sus historias desarma las lecturas ingenuas de la misión de la Iglesia y de la permanencia de sus vínculos coloniales

Para muchos cristianos no-indígenas de nuestra Latinoamérica continúa siendo difícil comprender las razones por las que un pueblo se levanta y

1 Chileno, sacerdote de la Congregación del Verbo Divino. Estudió en Chile, Austria y Brasil. Obtuvo su doctorado en Teología en San Pablo, Brasil. Su principal dedicación es el acompañamiento pastoral de comunidades del pueblo mapuche, combinado con la docencia e investigación en el Instituto de Estudios Teológicos de la Universidad Católica de Temuco, en el sur de Chile. E-mail: jdiaz@uct.cl

reclama derechos ancestrales. El origen del conflicto se encuentra en el despojo histórico de sus tierras y la opresión a su cultura. Se trata de una historia desconocida o negada, que gravita con la fuerza de un trauma en la memoria de la Araucanía chilena y de la Pampa argentina. Los indígenas son, en estos territorios, el "tercero excluido" que continúa gravitando porque la situación de injusticia no ha cesado.

La justicia no se construye sin memoria. Si la memoria del resucitado no apaga el escándalo de la cruz, así tampoco la misión puede pretender apagar la memoria indígena, base de su identidad y resistencia. Así como Cristo resucitado nos muestra sus llagas, las heridas de este pueblo reclaman un sincero esfuerzo por construir una paz verdadera, es decir que sea fruto de la justicia (Is 32,17).

Introducción

A fines del año 2007, la Iglesia católica proclamó beato al primer miembro del pueblo indígena mapuche. Ceferino Namuncurá es su nombre.[2] Joven indígena amante de su tierra y de su nación originaria, la misma que en la actualidad vive dividida entre los territorios de Argentina y Chile. Ceferino era nieto del gran cacique Calfucurá, histórico guerrero defensor de su pueblo. Su padre fue Manuel Namuncurá y su madre fue Rosario Burgos, una de sus esposas, que era una cautiva de origen chileno. Namuncurá había luchado por defender la libertad en la que Calfucurá había mantenido a su pueblo. Pero derrotadas por los ejércitos argentino y chileno, en ambos lados de la cordillera de los Andes, las familias mapuches sobrevivían en la miseria, despojadas de sus tierras ancestrales y reducidas a sectores poco productivos. Los misioneros salesianos recorrían esas tierras bautizando y pacificando los conflictos. La opción por la civilización a través de la educación era la apuesta de la Iglesia. Se debía sacar a los niños de las tribus y educarlos en internados para que formaran una nueva generación civilizada. Bautismo y educación escolar eran los medios por los que se pretendía asegurar el futuro al pueblo mapuche. La Iglesia, aliada a un Estado-nación, veía que solo por medio de la integración a las sociedades nacionales de los respectivos países, los mapuches tenían algún futuro posible.

2 Sobre Ceferino se consultó: L. KLOBERTANZ, "Ceferino Namuncurá y el desafío de la Nueva Evangelización". En *Palabra Viva* 60, 25 de agosto de 1991. Cipolleti. R. NOCETI, *La sangre de la Tierra: para una nueva visión de Ceferino Namuncurá*, Rosario: Didascalia, 2007. L. PEDEMONTE, *Cartas y escritos de Ceferino Namuncurá*. M. NICOLETTI, *El camino a los altares: Ceferino Namuncurá y la construcción de la santidad*. En <http://www.unrc.edu.ar/publicar/tefros/revista/v7n12d09/paquetes/nicoletti.pdf >.

Ceferino creció en la extrema pobreza. Había nacido en 1886. Período inmediato de posguerra. A los 11 años, según los relatos, consciente de la miseria de su pueblo, solicitó a su padre ir a estudiar a Buenos Aires. Su objetivo era claro: "ayudar a su pueblo". Su padre aceptó apostando siempre a su regreso a la tribu. Pero el viaje de su educación continuó en otra dirección. Ceferino siguió sus estudios en Buenos Aires junto a la institución salesiana, y más tarde fue convidado por los mismos a continuar sus estudios en Roma, Italia. A pesar de su delicado estado de salud, puesto que padecía de una avanzada tuberculosis como muchos indígenas de su tribu, aceptó pensando en la recuperación de su salud y en su vocación sacerdotal. Ceferino identificaba su ideal del sacerdocio con el de volver a servir a su pueblo. Es difícil de entender que eso fuera posible, ya que era hijo ilegítimo según las normas de la Iglesia. Su padre luego de recibir el bautismo, contrajo matrimonio religioso con una de sus esposas, que no era la madre de Ceferino. Rosario Burgos, su madre, se alejó formando una nueva familia.

Al ser convidado a Roma por el misionero salesiano, recién elegido obispo, el p. Cagliero, Ceferino describía con las dos palabras "Sotana y Salud" los objetivos con los que esperaba regresar de ese viaje. Pero para todos era claro que ni por salud ni por origen, tenía reales posibilidades de recibir la ansiada "sotana". En una de sus últimas cartas suplicaba para que apareciera su "acta de bautismo". Su origen era incierto, su futuro más aún.

Fue grande su frustración cuando percibió la cercanía de la muerte, y que no volvería a su tierra ni sería sacerdote. Falleció en Roma a los 18 años tras haber visitado la tumba de don Bosco y de haber sido recibido por el papa León X.

Los periódicos argentinos e italianos habían destacado este viaje resaltando su condición de "recuerdo" de la obra redentora salesiana y que monseñor Cagliero llevaba consigo tras haber convencido a su otrora salvaje padre. Se insistía que provenía de "… ese mundo del indígena oscuro, ignorante, pobre y casi nómade".

En su biografía, se recuerda que el joven mapuche se sintió profundamente llamado a vivir el mensaje de Cristo y quiso ser sacerdote y misionero para predicar a su pueblo, al modo de los que había conocido en sus tierras de origen. Quería predicar en su lengua.

Las virtudes personales que Ceferino manifestó en su vida llevaron a los que lo conocieron a reconocer en el joven, no solo su identidad mapuche, sino también a una personalidad excepcional. Reconocieron en el

niño y luego en el joven Ceferino a una persona ejemplar en la vivencia de su fe, es decir, a un Santo. En la oración oficial se pide a Dios: "Que también nosotros podamos aprender de él su amor decidido a la familia y a la tierra".

Pero la frase que se le atribuye y que en cierto modo lo define dice: "Quiero ser útil a mi gente". Es por esto que no es correcto desvincular la vocación de Ceferino de la situación de su pueblo. Hay en él una vocación a la santidad que es respuesta a la situación de injusticia concreta de las familias mapuches vencidas y despojadas por la guerra. Reducir la santidad de Ceferino a los efectos milagrosos de su intercesión es reducirlo a la magia de una religiosidad que desconoce las luchas de su pueblo.

En contraste con la celebración de la beatificación, a los pocos días de haberse iniciado el año 2008, la muerte de un joven mapuche, Matías Catrileo, tiñó de sangre una vez más la tierra de la Araucanía. Lamentablemente no era el primer joven indígena que moría violentamente en este proceso del así llamado "conflicto mapuche".[3]

Pero lo que llama la atención es el proceso de Matías Catrileo, ya que el redescubrimiento de su identidad mapuche lo había traído a estas tierras del sur y su deseo de justicia lo había conducido a los conflictos de tierras. Matías había nacido en Santiago y, aún adolescente, tras interrumpir su último año de estudios secundarios se apasionó con el estudio de la lengua mapuche. Era una experiencia que comenzaba a orientar su búsqueda de identidad. Luego de preparase metódicamente para entrar a la universidad, decide trasladarse al sur para estudiar en la ciudad de Temuco. Le confiesa a su familia que "quiere ser útil a su gente".[4]

Ya en Temuco, como estudiante universitario su cercanía al movimiento mapuche se profundiza. Más tarde deja los estudios y se vincula al proceso de las reivindicaciones por la tierra. La misma tierra donde recibe de un policía un disparo por la espalda y entrega su vida en una dolorosa mañana del 3 de enero del 2008.

Lo que lo lleva a relacionar las vidas de Ceferino y de Matías son claras coincidencias de sus historias personales, al mismo tiempo que rasgos claves de su identidad y de sus ideales: ambos son mapuches por sus padres y chilenos por sus madres, ambos están iniciando su juventud, pero

3 Primero fue Alex Lemún el año 2000, después Matías Catrileo el 2008 y un año más tarde, el 2009, fallecerá un tercer joven mapuche, Jaime Mendoza Collio. Estos tres jóvenes participaban activamente en las manifestaciones por demandas de recuperación de tierras ancestrales del pueblo mapuche.

4 Datos personales sobre Matías Catrileo aportados por su madre, Mónica Quezada, en conversación personal con el autor.

por sobre todo, en ambos se distingue el aprecio a su pueblo mapuche. Ceferino en cuanto se aleja físicamente por los estudios, Matías se va acercando a través de sus estudios. Ambos, con sus diferencias de época y lugar, se sienten llamados a la vida como miembros del pueblo que sufre la injusticia y la pobreza por causa del despojo de sus tierras y de sus derechos fundamentales. ¿Qué decir sobre estos dos jóvenes mapuches que entregan la vida en la búsqueda de "ser útiles a su gente"?

En Ceferino, que nace en la tierra mapuche de Río Negro y muere en Roma, Italia, la santidad es un ideal vivido desde su identidad mapuche sin discusión. A pesar de que estuviera tan presionado por la violencia del modelo civilizador y religioso que ponía a su pueblo en el lado oscuro, Ceferino ve en el sacerdocio una realización posible de su ser mapuche, en cuanto ideal de servir a su pueblo tan injustamente y violentamente tratado. Ceferino entendió la autoridad de los misioneros en el juego de poderes de la tierra conquistada de la Pampa y reconoce que si llega al sacerdocio podrá servir a los suyos. Ser mapuche, ser cristiano, ser sacerdote, no se le presentan como un proceso de alienación. Él lo entiende como camino para servir en una realidad de injusticia por la cual esta dispuesto a todo, incluso a dejar su tierra, su familia, aprender la lengua de los vencedores y soportar el exilio y la incorporación a un mundo tan ajeno como el de Buenos Aires y de los colegios católicos.

Para Matías, nacido en la ciudad de Santiago y muerto en la tierra de su ancestral Araucanía, la conquista de su identidad mapuche fue un ideal por el que estuvo dispuesto a dar la vida. Matías era bautizado, universitario y educado en el mundo urbano de la capital, pero la identificación con sus raíces paternas y su opción de servicio fueron más fuertes que su "civilización" urbana y occidental. Matías desarrolló su vínculo con la realidad mapuche más allá de lo folclórico. Se abrió a la opción política de compromiso con los cambios en la realidad injusta del pueblo mapuche. Se dispuso a recorrer un camino que lo llevó a ponerse en riesgo de correr la suerte de los que se solidarizan con los más pobres entre los pobres.

Santidad política, como nos recuerda Sobrino, se entiende como "acercamiento" a los que sufren, con la disposición de correr la misma suerte de ellos en aras de la justicia, porque Dios mismo ha salido en su defensa en la persona de su Hijo. En esto consiste la "escandalosa santidad de Dios". Por esto insiste Sobrino "la santidad política es una posibilidad e históricamente una necesidad".[5]

5 Jon SOBRINO, *Perfil de una santidad política*. En <www.servicioskoinonia.org/martirologio/perfil.htm>.

La santidad y la identidad son parámetros de las vidas de ambos jóvenes, que en medio de los conflictos de las épocas de cada uno, los llevaron a poner su vida en juego en la búsqueda de poder realizarse plenamente según sus ideales. Nos preguntamos hoy en día, qué puede significar ese ideal cristiano, definido como "santidad", frente a ese ideal cultural que se define como "identidad". Estamos ciertos que no son contradictorios, porque el Dios de la Vida es uno solo. Pero es necesario preguntarnos qué le ha pasado a la Iglesia y a la sociedad cristianizada, que ambos parámetros se encuentran tan desarticulados o confusamente enfrentados en estos contextos de reivindicaciones indígenas y violencia económica globalizada.

Para muchos cristianos no-indígenas de nuestra Latinoamérica continúa siendo difícil comprender las razones por las que un pueblo se levanta reclamando los derechos de sus familias y de sus tierras ancestrales. La raíz de este conflicto se encuentra en el despojo histórico de sus tierras y la opresión a su cultura. Se trata de una historia desconocida o negada, que gravita con la fuerza de un trauma en la memoria de la Araucanía chilena y de la Pampa argentina. Los indígenas son en estos territorios el "tercero excluido" que continúa gravitando porque la situación de injusticia no ha cesado. La incómoda verdad es que están marcados por la desigualdad de oportunidades laborales, educativas, sanitarias y productivas. Estas desigualdades tienen sus raíces en la injusticia histórica con el pueblo mapuche, que junto al campesinado pobre y mestizo, ha soportado secularmente miseria y postergación de sus necesidades fundamentales. Lamentablemente, nuestros países y en especial las regiones donde se ubican las tierras ancestrales del pueblo mapuche, han crecido en sus economías a la par que en la desigualdad de oportunidades y en las injusticias sociales.

La justicia no se construye sin memoria. Si la memoria del resucitado no apaga el escándalo de la cruz, así tampoco la misión puede pretender apagar la memoria indígena, base de su identidad y resistencia. Así como Cristo resucitado nos muestra sus llagas, las heridas de este pueblo reclaman un sincero esfuerzo por construir una paz verdadera, es decir que sea fruto de la justicia (Is 32,17).

Un término clave para la misión de la Iglesia

Los cristianos entendemos este llamado a la santidad desde el horizonte del Reino de Dios, cuya justicia buscamos como tarea fundamental de nuestra fe. Santidad con identidad para el cristiano es el reclamo de la bús-

queda de la justicia, desde la realidad histórica de cada pueblo, guiados por la Palabra y la vida de Jesús. Renunciar a la venganza contra el opresor no se confunde con la indiferencia ante el sufrimiento injusto. Santidad en un mundo violento. No es nada nuevo para los cristianos. Nos remite a nuestros orígenes, al pie de los crucificados de la historia. Pero el vino nuevo de los jóvenes rompe los odres viejos de las Iglesias porque está lleno de vitalidad, efervescencia que necesita nuevas expresiones. Nos urge volver a hablar de santidad a los jóvenes de hoy, pero en odres nuevos.

La santidad es un término clave para la misión de la Iglesia. Teológicamente pudiera parecer simple ya que "solo Dios es Santo" y toda alusión a la condición humana y la santidad remite, en abstracto, a la vocación de todo ser humano a la plena comunión con Dios. Pero el ideal de santidad en la historia concreta se confronta con las propuestas y las acciones concretas que realizan las iglesias en cada lugar. En nuestro continente, ese ideal llegó en barcas culturales navegadas por creyentes con historias y rostros concretos. La cristiandad instalada en estas tierras produjo muchas obras de arte y pocas conversiones, como le gustaba explicar a nuestro maestro José Comblin. Es por eso que estamos desafiados continuamente desde la apertura de los paradigmas evangélicos de santidad y de las realidades concretas de los excluidos y empobrecidos. Ellos evidencian las estrecheces de los ideales culturales de las sociedades cristianizadas, donde la santidad evangélica no cabe. Sin embargo, no hay santidad sin una identidad cultural que la soporte. No podemos ser santos fuera de una realidad cultural que nos permita realizarla, entenderla y comunicarla como experiencia de trascendencia personal, de plenitud humana concreta en un tiempo y espacio, en una historia determinada.

Esta palabra "santidad" se vuelve más compleja aún si se considera la perspectiva de los pueblos indígenas. La situación actual es que la mayor parte de estos pueblos conviven con un cristianismo dominante y muchas veces agresivo, pero que resisten desde sus religiones ancestrales vivas y emergentes. Esta vitalidad religiosa presenta desafíos con características propias a las iglesias y a su acción misionera. No se puede eludir que las reivindicaciones indígenas están cruzando el continente de lado a lado. No son meros eventos en localidades distantes.

La relación de muchos misioneros trabajando y compartiendo su vida con pueblos indígenas ha permitido que emerjan nuevas comprensiones de la "idea de Dios" propia de los pueblos indígenas. Se trata de diálogos iniciados ya hace décadas, con toda la fuerza del Concilio Vaticano II y recogidas en este continente indígena, afro, amerindio y mestizo, en los documentos de Medellín, Puebla y Santo Domingo, con muchos avances,

pero con retrocesos y miedos de las jerarquías eclesiásticas en los últimos años. Prueba de ello es el silenciamiento de la "teología india" en la conferencia de Aparecida, a pesar de los años de trabajo de una comisión específica de teólogos, laicos, sacerdotes indígenas y obispos.

Los antecedentes de esta tensión entre santidad e identidad fueron evidentes en las discusiones y acusaciones en torno a la celebración de los 500 años del descubrimiento de América y su paralelo con la celebración de la evangelización del continente. Quedaron muchas heridas abiertas por la autocrítica realizada en y desde las pastorales indígenas y misioneras. Se acusó a los misioneros de ser proclives a un "indigenismo antieclesiástico".

Parte de la respuesta a la crítica de la misión de la Iglesia se expresó en el objetivo concreto de la jerarquía eclesiástica de llevar a los altares a miembros de los pueblos indígenas que pudieran ser reconocidos como santos. Esto como forma de hacer frente a la evidente desproporción de santos no-indígenas y la ausencia casi total de santos indígenas en América Latina. Es extraño que en 500 años hubiera tan pocos frutos de santidad que exponer. De allí surgieron varios casos, como el de Juan Diego de Guadalupe y, entre ellos, el de Ceferino Namuncurá.

Una santidad con identidad en nuestro continente latinoamericano crea inevitablemente conflictos, dado que la injusticia social está vinculada a la situación de pobreza y exclusión de los pueblos indígenas y afroamericanos. Lo concreto de sus historias desarma las lecturas ingenuas de la misión de la Iglesia y de la permanencia de sus vínculos coloniales.

Una santidad con identidad reclama en primer lugar una comprensión teológica renovada de la Palabra de Dios, creadora y salvadora. Si todas las cosas fueron creadas por Ella, y sin Ella nada existiría (Juan 1,3) entonces es su acción creadora y salvadora la que le otorga a toda creatura su identidad, su ser diferente de otras, para poder ser ellas mismas. Identidad y santidad no pueden ser opuestas sin afectar el aprecio de esa voluntad divina. La santidad está incoada en la identidad de cada ser, en cuanto se asemeja más a la voluntad del que se la otorgó. En ese sentido, no podría la santidad ser un tipo de alienación cultural. No puede ser una máscara que encubra lo que somos por dentro. Sin embargo, la identidad no puede ser entendida en el ser humano como una prisión cultural. La identidad es una gracia que se puede vivir desde la libertad y como libertad. Eso es lo que la hace humana. Es lo que permite vivir la propia identidad como servicio al que sufre injusticia, al oprimido, excluido. Que permite ser uno mismo para poder salir de uno mismo al encuentro del Otro, del que sufre la injusticia, del que me interpela y me necesita.

Tanto Ceferino como Matías, inician viajes desde sus tierras de origen, desde sus casas, como Abraham. Salen de sí para ir al encuentro de los otros en el vaciamiento de sí mismos. Van en la búsqueda de una tierra prometida de justicia para su pueblo. Ambos son interrumpidos antes de llegar. Es la paradoja en la que se encuentran los caminos de la santidad con los de la identidad. Como en Jesús, el judío que muere en la cruz, vaciándose de sí en el anonadamiento por la justicia. El santo de Dios en medio de la historia de su pueblo, Dios vaciado de sí para habitar entre nosotros. Es allí, en esta conjunción de caminos, donde la identidad abraza la santidad vaciándose de sí, no para negarse, y aquí la paradoja, sino para ser plenamente ella misma. La identidad no se realiza en la pura afirmación de sí misma, garantizando su espacio, sino en la medida que se abstrae de sí para abrir espacio a los otros en la donación de sí, llena de gracia y verdad.

Desafios da Teologia da Libertação

Cruzes socioambientais

Ana María Formoso Galarraga[1]

Resumo

A Teologia da Libertação (TdL) esteve aberta e disponível aos desafios e sinais dos tempos. Sua gestação e trajetória estão marcadas por dinamicidade e abertura aos desafios sociais. Porém estamos nós percebendo que os desafios sociais e ambientais caminham juntos? Que desafios ambientais gritam, ecoam em nossa Terra? Quais eventos se apresentam com uma matriz libertadora e quais trazem uma roupagem que é necessário desvelar? Os gritos sociais e os gritos ambientais onde ecoam? Em uma matriz libertadora, em uma justiça social ou nas empresas verdes? O contexto da TdL se apresenta no trabalho. Logo, desenvolve-se a importância e contribuição do método da TdL, destaca-se a importância de buscar uma teologia mais consistente (Boff). Em um segundo momento, apresenta-se a dimensão socioambiental e se faz uma relação entre cidadania dos pobres e cidadania planetária, trazendo autores que fundamentam a complexidade da realidade. Aparece outra dimensão para o método da TdL, a dimensão socioambiental e, por último, a crítica à economia verde e seu entendimento dentro de certos limites.

Introdução

O objetivo deste artigo é apresentar de forma sintética algumas dimensões da teologia da libertação, sobretudo para aqueles/as que percebem que as cruzes socioambientais fazem parte de um método complexo de libertação. Não são realidades dicotômicas socialmente ou ambiental, se-

1 Possui graduação e mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2005). Trabalha na equipe de Teologia Pública no Instituto Humanitas Unisinos – IHU. Doutoranda em Educação na Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Professora de Teologia no UNILASALLE - Canoas. Participante do grupo de reflexão teológica Miriam Dabar. aformoso@unisinos.br, anamformoso@yahoo.com.br

paradas, mas se necessita um análise crítico das mediações utilizadas no método da TdL. Não se busca fazer uma crítica desde o contexto contemporâneo, sim uma análise de mediações que podem ou não ser libertadoras para nossos dias.

Primeiramente uma contextualização histórica que possibilita apontar ao método e mediações da TdL e no segundo momento a dimensão socioambiental através da ecopedagogia e finalmente os desafios de Rio+20 e a Cúpula dos Povos para o fazer teológico.

Um resgate histórico A TdL nasce no final dos anos 60, como expressão viva de uma experiência de fé libertadora. Ela não traduz uma reflexão deslocada, surge como expressão articulada de um processo histórico marcado pelas opressões da pobreza, esperança e busca libertadora. Não há como compreender a TdL fora do contexto eclesial e social que marcou o continente latino-americano a partir do final dos anos 50. Ela não é só reflexo de uma fé libertadora mas exercício sistematizado de reflexão e aprofundamento desta fé.

A história econômica, social e política têm sido marcadas por grandes etapas que incluem os processos de desenvolvimentismo dos anos 1950 e 1960, as ditaduras dos anos 1970 e 1980 e a recuperação da democracia no novo contexto da globalização neoliberal. A Igreja hierárquica e a Igreja de base têm estado presentes de formas diferentes nesses processos históricos.

A dimensão metodológica

A uma necessidade de reflexão e aprofundamento da fé libertadora, está marcada pelos desafios sociais de opressão que o continente Latino-americano viveu e pela necessidade de uma "linguagem mais consistente". Um novo tempo necessitou de uma fé mais consistente. O método foi pesquisado com qualidade pelo teólogo Clodovis Boff mais não se deve esquecer a inquietação de uma fé que possa libertar iluminar a vida dos povos oprimidos, especialmente se buscou uma cidadania para os pobres desde a fé. Quando se esquece o aprofundamento de uma fé libertadora se deixa o campo teológico, outro caminho é buscar diferentes mediações que possam enriquecer a leitura da realidade.

- **Olhando passo a passo o método:**

Uma das contribuições mais decisivas para a elucidação desta delicada questão veio da reflexão do teólogo Clodovis Boff, em sua tese de doutorado sobre o tema da *teologia e prática*: teologia do político e suas me-

diações.[2] O autor aprimorou o rigor metodológico da reflexão teológica latino-americana. Para Clodovis Boff, a ideia da "mediação" foi realmente útil e ordenadora para a reflexão, servindo para "situar as várias instâncias que a teologia põe em ação para se produzir…" (Clodovis Boff, 2000: 84). Destaca três mediações que entram na construção teórica da TdL:

- Mediação sócio-analítica - Escuta da realidade.
- Mediação hermenêutica - Olhar Teológico.
- Mediação prática - Agir.

Um ponto central que regia da discussão do campo teórico da teologia: de que o não teológico pode tornar-se matéria teológica mediante uma apropriação adequada, com um método teológico determinado (Clodovis Boff, 1978: 85). Justificava-se, assim, a validade da dinâmica teológica da TdL, que tinha por objeto material uma realidade não-teológica, o Político, mas que mediante um processo teórico específico ganharia uma apropriação teológica.

- O primeiro passo do processo metodológico da TdL é o VER. Daí a necessidade do recurso à *mediação sócio-analítica*, que fornece o conhecimento positivo da realidade social. Uma dificuldade que a teologia se encontrou é que instrumentos são apropriados para conhecer a realidade. A atitude de humildade e de escuta dialógica foi fazendo que a teologia se coloque "à escuta" das disciplinas, principalmente das ciências sociais. As ciências do social entram como matéria prima do processo teológico, em nível de seu objeto material, mas não são elas que fornecem a "pertinência" própria da teologia como tal. Como assinala Clodovis, "o texto da leitura teológica a propósito do Político lhe é preparado e oferecido pelas ciências do social. A teologia o recebe delas e sobre ele pratica uma leitura correspondente ao seu código próprio, de modo a tirar daí o sentido caracterizadamente teológico" (Clodovis Boff, 1978: 84). As ciências do social exercem um estatuto mediacional para a TdL, ajudando a teologia a melhor compreender a realidade sobre a qual teologizará. E é nesta condição de matéria prima que se fez também recurso, na ocasião, ao instrumental marxista. Sua validade não estava no plano do conteúdo interno da fé, sobre o qual não tinha nenhuma autoridade, mas no auxílio da compreensão do quadro social externo. Ele mostrava-se válido somen-

2 Esta tese foi publicada em português: Clodovis BOFF, *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*, Petrópolis: Vozes, 1978.

te enquanto método de análise da realidade, ou seja, na medida em que possibilitava o conhecimento do real (Clodovis Boff, 1978: 119).

- O segundo passo metodológico relaciona-se ao JULGAR. Trata-se do momento propriamente teológico. É o momento do recurso à *mediação hermenêutica,* quando vêm elaborados os critérios teológicos de leitura do texto sócio-analítico. É aqui que entram os princípios da fé que conformam a pertinência teológica: a escuta da Fé, da Escritura, da Tradição e da Razão Teológica. Trata-se da instância mediante a qual se teologiza, o "à luz da fé" que garante a formalidade teológica. No processo de produção teológica é esta instância que mantém o primado teológico. Esta instância não pode ser concebida como uma realidade fechada, acabada senão por grande dinamicidade. O olhar hermenêutico favorece perceber de forma sempre criativa os recursos da fé, de forma a evitar qualquer interpretação definitiva ou acabada. Mas é um olhar que respeita profundamente as diferentes realidade da vida e as diferentes culturas. A experiência da fé não entra para negar a dinâmica específica das práticas sociais: "a fé não é uma paisagem a se ver, mas óculos para ver. Ela não é um mundo, mas um olhar sobre o mundo. Ela não é um livro a se ler, mas uma gramática para ler —e ler todos os livros" (Clodovis Boff, 1978: 224).
- O terceiro passo relaciona-se à *mediação prática*, comumente conhecida como AGIR. Entra aqui em questão toda a complexa dialética entre teoria e práxis. Trata-se de do delicado momento da tradução em ação concreta do que se viu e julgou anteriormente à luz da fé. A ação tem outras leis e exigências. Neste nível exige-se uma especial capacidade de atenção às forças sociais em jogo e uma específica prudência pastoral e teológica: saber o que é possível e viável, aqui se aproxima com a sabedoria de Paulo Freire. Neste terceiro momento a TdL recupera o seu "espírito" pedagógico prático, a relação com a vida do povo, de solidariedade efetiva com a sua causa na história. Está prática metodológica é singular do contexto de latino-americana está marcada por uma fé articulada com a prática agápica, e também na compreensão de que a fé se vive hoje na tecitura de contexto inéditos, que devem ser repensados pelas diferentes expressões culturais e religiosas e das diferentes opressões que se vivenciam.

O método desafia a pensar criticamente outras mediações, no próprio método está à abertura de um olhar hermenêutico da realidade por isso podemos apontar que as dimensões socioambientais formam parte da escuta e das leituras que o próprio espaço teológico deve se apropriar na análise da realidade e na crítica a uma antropologia colonizadora.

Atualmente, dá a impressão de que não temos respostas muito definidas frente aos novos desafios. O que aprendemos com as etapas anteriores não é suficiente para atuar no momento presente. Há desafios novos como os que provêm do crescimento da população mundial, das mudanças climáticas globais e do esgotamento dos recursos naturais que ameaçam a própria sobrevivência da vida no planeta.

A teologia da libertação e a ação social da Igreja se baseiam no protagonismo do povo e em uma teoria social crítica que permita interpretar as causas da pobreza e propor estratégias viáveis de desenvolvimento e de libertação. Ambas as coisas hoje em dia são insuficientes. A mobilização popular é fraca e inorgânica, e não há uma única teoria social comum que permita enfrentar o neoliberalismo.

A complexidade está no cotidiano das tessitura e das possibilidades do contexto ambiental que atinge a todas as pessoas especialmente as mais pobres. A educação ambiental aponta-se como uma dimensão a escutar, a olhar e a agir nas trilhas da TdL, não a dimensão senão outra das dimensões que não pode ser excluída para que a teologia continue sendo aprofundamento de uma fé libertadora.

Dimensão socioambiental

Cidadania dos pobres e cidadania planetária caminha junta em processos educativos, éticos, políticos. A ecopedagogia é uma proposta a refletir nas trilhas de processos libertadores.

O que é ecopedagogia? A Ecopoedagogia é um conceito ainda em construção e é definido mais como um movimento do que como uma nova teoria de educação. No Brasil, o principal centro de estudos sobre Ecopedagogia é o Instituto Paulo Freire.

A ecopedagogia é uma educação para a cidadania planetária, implica uma reorientação de nossa visão de mundo, uma re-educação para vivermos numa comunidade que é local e global ao mesmo tempo.

A ecopedagogia não é uma pedagogia a mais, ao lado de outras pedagogias. Ela só tem sentido como projeto alternativo global onde a preocupação não está apenas na preservação da natureza (Ecologia Natural) ou no impacto das sociedades humanas sobre os ambientes naturais (Ecologia Social) que implica uma mudança nas estruturas econômicas, sociais e culturais. Ela está ligada, portanto, a um projeto utópico: mudar as relações humanas, sociais e ambientais que temos hoje. Aqui está o sentido profundo da Ecopedagogia, ou de uma Pedagogia da Terra.

Gadotti não opõe ecopedagogia à edudação ambiental, mas amplia o seu campo de reflexão e ação. Ele explica que a ecopedagogia está mais para uma educação sustentável, para uma ecoeducação, que não se preocupa apenas com uma relação saudável com o meio ambiente, mas com o sentido profundo do que fazemos com nossa existência, a partir da vida cotidiana, e que este sentido está intimamente ligado ao futuro de toda Humanidade e da própria Terra. Gadotti, fala, ainda sobre a necessidade de resgatarmos as utopias de libertação dos anos 60, afirmando que mais do que nunca precisamos lutar por um mundo mais justo e produtivo, num ambiente sustentável. Não é possível, como diz Leonardo Boff, ter um mundo ecologicamente equilibrado sem justiça social, Boff fala em justiça social com justiça ecológica.

A educação tem uma dimensão ética-política que Paulo Freire reitera na Pedagogia da Autonomia, escrito em 1996, como tendo por referência o ponto de vista dos "condenados da terra". É importante o lugar desde onde se fala, pois faz parte da metodologia colocar este próprio lugar em xeque, problematizando-o constantemente.

> A essência do ato educativo é o acontecer dinâmico das lutas cotidianas é o lar de sentido. Não são os conhecimentos, as informações e nem as verdades transmitidas através de discursos ou leis que dão sentido à vida. O sentido se tece de outra maneira, a partir de relações imediatas, a partir de cada ser, a partir dos sucessivos contextos nos quais se vive (Gutiérrez e Prado, 2000: 14).

Outro autor que trilha um conhecimento dinâmico a partir da educação popular é João Batista Figuerido, suas pesquisas vão trazendo o rosto das pessoas e do contexto na perspectiva de uma educação ambiental dialógica, eco-relacional, contextualizada nas tramas da vida. O sentido de trabalhar por um meio ambiente sadio constrói-se num fazer diário, numa relação pessoal e grupal e, por isso, a tomada de consciência ambiental cidadã só pode traduzir-se em ação efetiva quando segue acompanhada de uma população organizada e preparada para conhecer, entender e exigir seus direitos e exercer suas responsabilidades.

Moacir Gadotti no belo livro Pedagogia da Terra nos chama a atenção para atenção para:

> A ecopedagogia insiste na necessidade de reconhecermos que as formas (vínculos, relações) são também conteúdos. Como essa pedagogia está preocupada com a "promoção da vida", os conteúdos relacionais, as vivências, as atitudes e os valores, a prática de pensar a prática. (Gadotti, 2000: 93)

A ecopedagogia propõe uma nova forma de governabilidade diante da ingovernabilidade do gigantesco dos sistemas de ensino, propondo a descentralização e uma racionalidade baseada na ação comunicativa, na gestão democrática, na autonomia, na participação, na ética e na diversidade cultural. Entendia dessa forma, a ecopedagogia se apresenta como uma nova pedagogia dos direitos, que associa direitos humanos-econômicos, culturais, políticos e ambientais —e direitos planetários, impulsionando o resgate da cultura e da sabedoria popular. Ela desenvolve a capacidade de deslumbramento e de reverência diante da complexidade do mundo e a vinculação amorosa com a Terra.

O referencial teórico e metodológico vão dialogar desde a perspectiva da ecopedagogia em processos emancipadores complexos.

> O que é a complexidade? À primeira vista, a complexidade é um tecido (complexus: o que é tecido em conjunto) de constituintes heterogêneos inseparavelmente associados: coloca o paradoxo do uno e do múltiplo. Na segunda abordagem, a complexidade é efetivamente o tecido de acontecimentos, ações, interações,retroações, determinações, acasos, que constituem o nosso mundo fenomenal" (Morin, 2003: 20)

A dificuldade do pensamento complexo é que deve enfrentar a confusão (o jogo infinito das inter-retroações), a solidariedade dos fenômenos entre eles, a bruma, a incerteza, a contradição (Morin, 2003: 21). Este paradigma comporta um principio dialógico e translógico, que integraria a lógica clássica tendo simultaneamente em conta os seus limites "*de fato* (problemas de contradição) e *de jure* (limites de formalismo). Traria nele o principio da Unitas multiplex, que escapa á Unidade abstracta do alto (holismo) e do baixo (reducionismo)"*(* Morin, 2003: 22).

A crise civilizacional exige uma interpretação sistêmica. As crises não estão isoladas e requerem uma abordagem a partir do paradigma da complexidade, como propõe Morin. Trata-se de perceber que "não só a parte está no todo, mas também que o todo está na parte". Tudo está interligado, entrelaçado, e há uma interdependência entre as crises. Nossos problemas não podem mais ser concebidos como separados uns dos outros.

O planeta Terra dá sinais cada vez mais reiterados de esgotamento. Os sistemas físicos e biológicos alteram-se rapidamente como nunca antes aconteceu na história da civilização humana. Desde o relatório do Painel Intergovernamental de Mudanças Climáticas (IPCC) de fevereiro de 2007, já não a mais contestação de que o responsável pela evolução acelerada da tragédia ambiental é a ação antropogênica sobre a Terra.

A crise ecológica é um desafio que a teologia não pode deixar de olhar. Contamos com a basta contribuição de Leonardo Boff que dentro da teologia tem apontado outros horizontes para analisar a realidade e para conhecê-la não como dominadores da natureza, mas como cuidadores/ras de nossa casa comum.

> O cidadão crítico e consciente é aquele que compreende, se interessa, reclama e exige seus direitos ambientais ao setor social correspondente e que, por sua vez, está disposto a exercer sua própria responsabilidade ambiental. Este cidadão,quando se organiza e participa na direção de sua própria vida, adquire poder político e uma capacidade de mudança coletiva. Esse principio assenta bases sólidas para a construção da sociedade civil, pois são os movimentos sociais, no redimensionamento de sua participação social, os que podem validar o processo para gestar uma utopia de qualidade de vida alternativa, que se atualiza no cotidiano e dentro de um horizonte futuro, desejável e viável (Gutiérrez e Prado, 2000: 15).

A cidadania planetária não pode ser apenas ambiental, já que existem instituições de caráter global com políticas ambientais que sustentam a globalização capitalista. Muitas instituições carregam na sua publicidade o cuidado ambiental, a educação ambiental, a cidadania planetária mas querermos compreender qual é o foco destas palavras. Não podemos ostentar a bandeira "verde" como tábua de salvação. Enquanto o ambientalismo superficial apenas se interessa por um controle e gestão mais eficazes do ambiente natural em benefício das pessoas, o movimento ecológico exige uma série de mudanças profundas em nossa percepção do papel que deve desempenha o ser humano no ecossistema planetário.

A cidadania planetária deverá ter como foco a superação das desigualdades, a eliminação das sangrentas diferenças econômicas e a integração da diversidade cultural da humanidade. Não se pode falar de cidadania planetária ou global sem uma efetiva cidadania na esfera local e nacional.

Na esfera local é necessário trazer os dados dos indicadores sociais das desigualdades de oportunidades de trabalho para as mulheres pobres. Como se reproduzem em elas e nas assessorias as desigualdades de gênero, de possibilidades históricas, de família, de local, de oportunidades e a reprodução do oprimido que se carrega. A desigualdade envolve as dimensões econômicas, de gênero, histórica de família, do bairro e de sobretudo de reprodução da opressão.

A cidadania planetária denuncia estas desigualdades e colabora com processos que se possam enxergar mais também não exclui a dimensão

social do desenvolvimento sustentável e de sujeitos coletivos de mobilização emancipatória.

O processo pedagógico tem que apontar aos limites no uso de dos materiais e as desigualdades econômicas. O processo educativo se vincula a uma economia crítica e não a qualquer economia verde. Finalmente uma compreensão crítica da economia verde. Colocar a economia verde no centro significa convidar os tomadores de decisão econômica a ocupar o centro do debate e convidá-los a alterar a maneira como usam os recursos sobre os quais têm poder. São limitados os materiais e a energia indispensáveis para que, num mundo de 10 bilhões de pessoas (2050), todos tenham acesso à saúde, à educação, ao lazer e a uma vida que vale a pena ser vivida. Nas poucas vezes em que o tema é mencionado, a abordagem vai ao sentido de melhorar a condição dos mais pobres e nunca de limitar o poder dos que estão no topo da pirâmide social.

Bibliografia

Clodovis BOFF (2000), "Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois". In Luiz Carlos SUSIN (org.), *O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina*, São Paulo: Loyola/Soter, p. 84.

_____ (1978), *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*, Petrópolis: Vozes, 287 pp.

GADOTTI, Moacir ([2]2000), *Pedagogia da Terra*, São Paulo: Petrópolis, 224 pp.

GUTIÉRREZ, Francisco e PRADO, Cruz ([2]2000), *Ecopedagogia e Cidadania Planetária,* São Paulo: Cortez, 128 pp.

MORIN Edgar; MOTTA, Raúl e ROGER, Emilio (2003), *Educar para a Era Planetária: o pensamento complexo como método de aprendizagem no erro e na incerteza humanos*, Lisboa: Instituto Piaget, 124 pp.

SUSIN, Luiz Carlos, org. (2000), *O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina*, São Paulo: Loyola/Soter, 287 pp.

O amor incondicional e a nova evangelização

Maria Cristina S. Furtado[1]

Resumo

Estamos festejando os cinquenta anos do Concílio Vaticano II, e é inegável a transformação e os avanços que, desde então, ocorreram na Igreja Católica. Entretanto, as mudanças continuam acontecendo, surgindo novas interpelações e perguntas cujas respostas são vitais para conseguirmos realizar uma 'nova evangelização'. Evangelização, que começou a ser delineada no concílio quando a Gaudium et Spes firmou o propósito de termos uma Igreja em diálogo com o mundo, e atenta aos novos tempos com seus desafios, oportunidades e problemas, sendo interpretados à luz dos evangelhos (GS 4). Porém, entre as novas e sérias interpelações encontramos a "homossexualidade e os problemas de gênero". Temas que passaram a ser debatidos a partir da visibilidade da população LGBTTI[2] e a luta desta população: - pelos seus direitos para uma completa cidadania, - a busca de uma lei federal contra a crescente homofobia, - e a reivindicação, nos grupos de pessoas cujas histórias de vida estão ligadas à religião cristã, de unir suas identidades, sexualidade e a expressão da fé cristã. Porém, o que temos visto acontecer, na maioria das vezes, são os membros, enquanto igreja, rejeitando estas possibilidades, e o afastamento dos fiéis que pertencem à população LGBTTI de suas funções e da igreja. Baseados nestes fatos surgem algumas perguntas: - Qual a nova evangelização que desejamos realizar? - Será que independente de concordar ou não: com a posição das ciências; com a visão tradicional bíblica ou

1 Psicóloga, Teóloga, e Mestre em Teologia pela PUC-Rio, onde teve sua dissertação de mestrado orientada pela Prof. Dra. Maria Clara Bingemer. Faz parte do Grupo de Pesquisa Diversidade sexual, Cidadania e Religião da PUC-Rio, coordenado pelo padre jesuíta Prof. Dr. Luis Correa Lima. É professora tutora do Curso de Teologia à Distância da PUC-Rio, e do curso Diversidade sexual, Cidadania e Religião, no Centro Loyola de Fé e Cultura da PUC-Rio.

2 Sigla usada para fazer referência a lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transgêneros e intersexuais.

com a nova hermenêutica bíblica; com o magistério eclesiástico oficial ou com os novos olhares teológicos, calcad@s no amor incondicional que Jesus Cristo nos mostrou de Deus, cada pessoa não deveria ser respeitada, aceita, amada e incluída no corpo de Cristo? Para analisar e obter estas respostas procuraremos, neste artigo, através do olhar teológico de Luis Carlos Susin, e a antropologia de Emmanuel Lévinas, perceber o que se encontra por trás das reações pessoais e institucionais às novas identidades, e a possibilidade de haver uma transformação através da 'ética da alteridade' que nos leve a conhecer que a essência da nova evangelização precisa ser o próprio Jesus Cristo e o seu amor incondicional.

Introdução

A Igreja festeja os cinquenta anos da abertura do Concílio Vaticano II ao mesmo tempo em que realiza a Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, trazendo o tema "A nova evangelização para a transmissão da fé cristã". A ligação entre esses dois momentos é importantíssima e oportuna porque as origens do projeto de ação evangelizadora, proposto pela Igreja Católica, encontra-se no Concílio Vaticano II: "Ter uma Igreja em diálogo com o mundo e atenta aos novos tempos, com seus desafios, oportunidades, e problemas sendo interpretados à luz dos evangelhos" (*Gaudium Spes*, 4).

Ao ler o documento Instrumentum Laboris, elaborado com base em inúmeros pareceres e reflexões de diferentes setores da Igreja Católica, para ser debatido no Sínodo, percebe-se que a expectativa existente em relação às determinações do Sínodo é que este venha a refletir o quanto a Igreja tem realizado em sua evangelização, mas também o quanto ainda precisa fazer, e quais as transformações necessárias à própria Igreja para enfrentar, na contemporaneidade, o desafio de uma 'nova evangelização'.

É inegável a transformação e os avanços que, desde o Concílio, ocorreram na Igreja Católica. Do sacerdote, de costas, falando em latim, passou-se para uma liturgia vibrante. Houve o relançamento do movimento ecumênico; as tentativas de se realizar um diálogo inter-religioso; a procura de pontos de encontro com os ateus nas práticas de justiça, de libertação (LIBÂNIO, 2012); a valorização dos leigos e o surgimento de inúmeras pastorais com o leigo no comando; no Brasil, a formação das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs); o retorno às fontes evangélicas, etc.

Mas alguns aspectos importantes ainda não foram revistos, e para se fazer uma evangelização realmente nova, na qual se deseja ter 'cristãos autênticos', abertos ao outro, a Deus, a si mesmo, e responsáveis pela natureza que os rodeia, será preciso rever à luz das ciências, do evangelho, e da Tradição, estes aspectos.

Dessa forma, ao se pensar em 'evangelizar' será necessário, então, verificar:

- quais as ações e os melhores métodos para anunciar 'a boa nova' a todos: jovens, adultos e idosos.

Será imprescindível rever:

- aspectos 'teológicos' sobre questões preponderantes como: sexualidade, lei natural, homossexualidade, questões de gênero, matrimônio, etc.

E refletir sobre:

- à vivência comunitária do evangelho de Jesus Cristo, buscando formas de abertura ao outro, o diferente de mim; de experienciar a tolerância, a inclusão, o perdão, a compaixão: enfim, o amor incondicional de Deus.

Com o objetivo de trazer subsídios para este repensar e renovar frente ao desafio de uma 'evangelização' para a vivência autêntica do evangelho de Jesus Cristo, trarei neste artigo o resultado das conclusões da minha dissertação de mestrado, apresentada em 2011, e de novas pesquisas que estou realizando. Trata-se de um assunto atual, que tem gerado muita polêmica, dentro e fora da Igreja, mas é necessário conhecê-lo, refletir sobre ele e perceber quais as mudanças necessárias a serem feitas, pois envolve cerca de 10% da população que vem sofrendo 'preconceito' e 'discriminação' há séculos, e na atualidade quanto mais ela se visibiliza e conquista seus direitos, mais aumenta a violência discriminatória, inclusive dentro das igrejas cristãs', ajudando a disseminar uma violência física que tem levado muit@s à morte: 'o preconceito e a discriminação' @o [3] homossexual.

Ciências e Diversidade sexual

Após a 'homossexualidade' ter sido considerada, no século XIX, como 'doença'; com o desenvolvimento das ciências sociais e psicológicas, na metade do século XX este diagnóstico voltou a ser analisado, não sendo

3 Este sinal @ será usado no artigo para se referir ao feminino e masculino. No caso em questão, @ homossexual significa que pode ser mulher ou homem.

possível encontrar nenhuma anomalia que pudesse enquadrar a 'homossexualidade' na categoria de doenças mentais. Dessa forma, a partir de 1975, 'a homossexualidade deixou de ser considerada patologia' pela Associação Americana de Psiquiatria (APA), o que foi seguido pelos demais conselhos. Em 1993 pela Organização Mundial de Saúde (OMS), e em 1999 pelo Conselho Federal de Psicologia do Brasil que, inclusive proibiu o psicólogo de direcionar sua prática para a cura da homossexualidade (CFP Nº 001/99).

Entretanto, alguns profissionais, baseados em Freud, continuaram acreditando ser viável submeter @ homossexual a uma terapia de 'reversão' ou 'cura'. Para aumentar a polêmica, em 2001, Dr. Spitzer, renomado psiquiatra, publicou um estudo no qual demonstrou que a 'terapia reparadora' poderia produzir uma mudança de comportamento. Este trabalho, porém, foi considerado pelo meio científico, como falho e moralmente errado. Apesar disso, acabou sendo interpretado e usado por muitos, dentro e fora do meio científico, para a defesa da chamada 'terapia de reversão ou cura', e ainda servindo de argumento contra os direitos homossexuais.

Em 2012 a Organização Mundial de Saúde se pronunciou considerando a terapia de reversão "uma séria ameaça à saúde e bem-estar, até mesmo à vida das pessoas afetadas". E surpreendendo a todos, o Dr. Spitzer, também em 2012, publicou uma carta, considerando o trabalho, anteriormente publicado, falho e sem rigor científico. Segundo ele, os dados embora ali estivessem, foram interpretados erroneamente. "É o único arrependimento que tenho; o único profissional. [...] Eu acredito que devo desculpas à comunidade gay" (Spitzer, 2012).

Estado - Religião Cristã - Diversidade Sexual

Junto com a grande modificação das ciências no modo de entender a homossexualidade, a população LGBTTI[4] foi sendo visibilizada, e no Brasil passou a: buscar seus direitos para ter uma completa cidadania; lutar para a aprovação de uma lei federal contra a homofobia; e reivindicar a união de suas identidades, sexualidade e a expressão da fé cristã.[5]

Entretanto, paralela à conquista dos direitos de cidadania, a homofobia cresce no

4 Sigla usada para fazer referência a lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transgêneros e intersexuais.

5 Grupos que começaram a se formar, dentro de algumas igrejas cristãs e católicas, desejando viver a sexualidade e a sua fé cristã.

Brasil, aumentando a violência contra homossexuais. "O Brasil é o campeão de crimes contra homossexuais" (O Globo, 19/07/011)[6], e as travestis são as maiores vítimas (Siqueira, 2012)[7]. Apesar disso, ainda não se tem uma lei federal contra a homofobia. A PL122/2006 que tramita no Senado, não consegue aprovação devido à pressão dos senadores ligados às igrejas cristãs, com o auxílio de senadores católicos.

Há também uma proposta de lei[8] de um membro da bancada evangélica, com o apoio de alguns políticos católicos tentando sustar a portaria 01/99, do CFP[9], para que @s psicólog@s possam realizar as 'terapias de cura'.

Não há dúvida que existe grande diferença, nas próprias igrejas cristãs e na Igreja

Católica, na visão e no comportamento perante a diversidade sexual.

Para as Igrejas Pentecostais e Neopentecostais, com raras exceções, trata-se de uma conduta pecaminosa, uma perversão ou abominação. Seus responsáveis acreditam que "devem acolher os homossexuais desde que eles reconheçam que precisam de ajuda para mudar o comportamento" (Jurkewicz, 2010, p. 4). É comum aos adeptos dessas igrejas e seus pastores, reagirem com violência à exposição atual dos homossexuais.

Já na Igreja Anglicana, na atualidade, algumas dioceses possuem pastor@s e Bisp@s homossexuais. Para os responsáveis e fiéis dessas dioceses o pecado está na exploração de outra pessoa, o que pode ocorrer também em relações heterossexuais (Pittenger,1967, p. 103).

Há também pastores de outras denominações cristãs que sentindo a necessidade de viver a fé sem exclusão, criaram as Igrejas Evangélicas Inclusivas[10], mostrando ampla aceitação @os homossexuais e dando suporte a el@s e suas famílias.

Para a Igreja Católica os atos homossexuais são 'intrinsecamente desordenados' e contrários à lei natural por fecharem o ato sexual ao dom da vida. Porém, essa igreja reconhece que existem pessoas que apresentam esta 'tendência profundamente enraizada', e devem ser acolhidas com res-

6 No último ano foram assassinados 260 homossexuais. A cada dois dias, no Brasil, um homossexual é assassinado.

7 De janeiro a setembro de 2012 há a confirmação de 65 assassinatos, e mais 18 pendentes da confirmação de estarem ligados a crimes de 'transfobia'.

8 Proposta do deputado João Campos (PSDB-GO), líder da Frente Parlamentar Evangélica.

9 Pl que pretende sustar a proibição do Conselho Federal de Psicologia do psicólogo tratar a homossexualidade como doença.

10 Igrejas inclusivas no Rio de Janeiro: Comunidade Betel, e Igreja Cristã Contemporânea.

peito (§2358), evitando-se fazer qualquer discriminação injusta. Chama as pessoas homossexuais à castidade (§2359) e a procurar se aproximar da perfeição cristã (§2359) (Catecismo, 1997).

Entretanto, este assunto está sendo estudado e debatido nas universidades[11]. Inúmeros trabalhos têm sido apresentados, publicados em congressos de teologia e revistas especializadas, tornando-se cada vez maior o número de teólog@s e exegetas que conseguem ter uma ampla visão do assunto. Inclusive, alguns padres, pastores e leigos, dentro da Igreja católica e das Igrejas cristãs tradicionais, já trabalham com grupos LGBTTI, procurando dar a eles e às famílias, acolhimento, respeito e amor, seguindo a orientação evangélica da inclusão[12].

O ser

Se grande parte do meio científico revisou, tornando pública a necessidade de modificar sua conclusão, despatologizando a 'homossexualidade', e até um cientista renomado retratou-se frente ao mundo; Se diversos setores da sociedade reconhecem a importância desse grupo ter todos os direitos de cidadania assegurados; Se dentro de diferentes igrejas cristãs, diversificados setores, através da hermenêutica bíblica, do evangelho e do amor incondicional de Deus, admitem o direito de todos, sem exceção, como Jesus o fez, serem incluídos na comunidade e ter os seus direitos reconhecidos; o que pode levar pessoas, grupos e instituições civis e religiosas a rejeitarem a diversidade sexual, discriminando, excluindo, e alguns até de forma extremamente violenta, chegando ao assassinato? Porque há tanta dificuldade de aceitar 'o outro' como é? O que há por trás desse comportamento? Será possível modificar esta situação?

Para responder a essas perguntas, trarei o pensamento do filósofo Emmanuel Levinás, no olhar antropológico teológico de Luis Carlos Susin, de modo a procurar respondê-las de forma prática —a dificuldade de se aceitar o outro como é, como alteridade, com necessidades próprias, singularidades, e dignidade própria—.

11 Como exemplo, cito o Núcleo de Pesquisa de Gênero na EST de São Leopoldo e o Grupo de Pesquisa Diversidade, cidadania e religião na PUC-Rio.

12 Um exemplo é o trabalho feito pelo Pe. Luis Correia Lima que coordena o Grupo de pesquisa Diversidade sexual, Cidadania e Religião da PUC-Rio, um grupo de oração e leitura bíblica' formado por LGBTTIs, e junto com a sua equipe promove cursos sobre diversidade sexual -cidadania e religião.

- **Alteridade e negação da alteridade.**

Alteridade é o reconhecimento do 'outro enquanto outro'; alguém diferente de quem o vê.

Para Lévinas, o 'ser' em seu mergulho existencial no mundo, sai de si com o único propósito de procurar a sua própria felicidade. Assim, o 'ser' não reconhece o 'outro', a 'alteridade' como limite, percebendo-o apenas como oportunidade ao 'eu'. "No gozo o eu não se opõe à relação, [...] usufrui, explora, consome e volta feliz a si mesmo" (Susin, 1984, p. 44). Dessa forma, o 'outro' não é visto enquanto 'outro', e sim como uma representação de si mesmo, portanto não é preciso respeitá-lo como tal. Por este motivo, o 'ser' procura sempre reduzir o outro a si próprio, a um igual, e com este objetivo retorna para si.

Apesar de estar apenas voltado para si, o 'ser' tem necessidade de estabelecer relação com outros seres para que possa haver economia[13], ou seja, realizar trocas, comércio. Para isto acontecer, a sociedade criou regras de mediações, leis de economia a fim de que os inúmeros 'eus' possam se harmonizar e realizar um intercâmbio. Entretanto, é importante frisar que apesar dessas regras, o 'eu' é sempre o fundamento e a origem de todo o processo de identificação do ser, e não se modifica. 'O eu' toma todo o espaço e o 'outro' não é reconhecido como alteridade, sendo percebido apenas para ser transformado no Mesmo, ou subjugado ao Mesmo (Susin, 1984, p. 91).

Esta negação de alteridade acontece porque o critério de sentido para qualquer experiência é o próprio 'eu'. Um critério que dificilmente muda, mesmo diante da 'crítica' e da 'autocrítica'.

Entretanto, pode acontecer do 'eu' procurar reduzir o 'outro' para si e não conseguir. Quando isto ocorre há o perigo do 'outro' ser percebido como uma ameaça, pois quando o 'outro' não é reduzido a si mesmo, coloca em risco a afirmação da identidade do 'ser'. Nesse caso, é possível surgir o desejo de anular ou eliminar o que é diferente de si mesmo.

Se transpusermos o pensamento de Lévinas sobre alteridade para @ homossexual, poderemos entender a grande dificuldade da sociedade de aceitá-l@.

O modelo paradigmático da sociedade ocidental é o homem, branco, hétero, viril, procriador, provedor, cristão. Todo aquele que não faz parte desse grupo é considerado inferior. @ homossexual difere desse modelo

13 Relação com outras pessoas, na qual se faça trocas, negociações que sejam do interesse dos dois, beneficiem aos dois, e não só a própria pessoa.

paradigmático ocidental e como o critério de sentido da experiência é o próprio 'eu', e as pessoas desejam fazer parte deste modelo, aquel@ que foge ao modelo é considerad@ diferente, portanto inferior. Como a alteridade não é reconhecida pelo 'eu', não lhe é reconhecido o direito de não pertencer ao modelo, de ser diferente. Dessa rejeição, pode surgir a tentativa de reduzi-l@ a si mesmo.

Como vivemos em uma sociedade em que atuam diversas mediações sociais, o ser pode conseguir conviver com o diferente obedecendo às regras impostas e controlando suas ações discriminatórias. Mas, no momento em que o 'ser' se sente ameaçado pela alteridade que nega, pode ultrapassar as mediações e procurar anular ou excluir a alteridade.

No caso d@ homossexual são várias as questões que podem levar o 'ser' a sentir-se ameaçado: 1.sentir-se agredido por aquel@ que não compreende; 2. a homossexualidade caminha na contra corrente do modelo em que acredita; 3. confronta a sexualidade daquel@ que julga; 4. coloca em cheque algumas verdades até então inquestionáveis, surgindo a necessidade de 'curá-l@', transformá-l@ em um igual, em 'heterossexual'. Dessa forma, não será mais questionad@.

Mas quando @ homossexual reage à dominação, e não admite reprimir sua sexualidade para ser aceit@. Quando decide enfrentar o 'ser' que o rejeita, e vivenciar a sua homossexualidade, a solução encontrada pelo 'ser', muitas vezes, é eliminar a alteridade. Não permitindo que: 1.- leis que @ beneficie sejam promulgadas; 2.- que tenha os mesmos direitos que o heterossexual; 3.- consiga este ou aquele emprego; 4.- que estude na mesma escola do filh@ ou frequente a mesma igreja; 5.- podendo chegar ao assassinato de homossexuais.

Como já falamos anteriormente, a visibilidade e luta do grupo LGBTTI pela sua cidadania têm gerado reações diferentes. Uns aceitam, e outros se sentem ameaçados.

Para Lévinas, a mudança deste comportamento de 'negação da alteridade' para um outro comportamento em que o 'eu' 'sai de si em direção ao outro', só poderá acontecer através da 'ética'. Só a 'ética da alteridade' é capaz de possibilitar a abertura do 'eu' ao 'outro'. Ou seja, aproximar o Mesmo e o Outro.

- **A reconstrução da unicidade**

Para Susin só quando a alteridade do 'outro' choca o 'ser', ela pode provocar em seu 'eu' um questionamento capaz de desencadear um 'desejo ético metafísico'. Um desejo capaz de 'inverter' ou 'converter' o 'eu' em

sua trajetória, saindo de 'si mesmo' em direção ao 'outro'. Uma relação caracterizada pelo movimento de transcendência que possibilita a saída do egoísmo do Mesmo em direção ao absolutamente Outro"[14] (Miranda, 2008, p. 109). Um movimento que ocorre porque a subjetividade, responsável pelas relações entre as pessoas "é fundada na ideia do infinito" (Lévinas, 2008, p.12), tornando possível à ética quebrar a totalidade do ser e reconstruir a unicidade com o 'outro'.

Só quando o 'Outro', o diferente, aquele que vem de fora de si, desvela-se, provocando um choque, pode trazer questionamentos capazes de gerar uma transformação radical do 'eu', levando-o em direção ao 'outro', e reconstruindo a unicidade com o 'outro', a partir do 'outro', e não mais de si mesmo.

Porém, nem sempre diante do face a face do 'outro', do choque provocado pela alteridade, o 'ser' transcende e consegue caminhar em direção ao 'outro'. Muitas vezes o 'ser' continua negando a alteridade. Não se permite fazer um questionamento mais profundo, e então, procura eliminar a alteridade. Nesse caso, mesmo sendo uma pessoa inteligente, culta, e agradável aos que são iguais a si mesmo, continuará intransigente e intolerante com o diferente de si, e capaz dos mais diversificados atos discriminatórios.

Entretanto, se diante do 'outro' a consciência trouxer questionamentos, pode surgir o processo de inversão do 'eu de si para o outro'. Uma inversão que levará o ser a transcender, a humanizar-se pelo desejo metafísico, e a despertar para uma vida voltada para o 'outro'. Uma vida para a qual fomos 'eleitos' e 'criados' pelo 'Outro', antes de nos tornarmos 'ser'.

Para Lévinas, o 'outro' é o excluído, o marginalizado que deve ser equiparado a quatríade bíblica: o'pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro'. Na atualidade, esta quatríade seria @ diferente, @ discriminad@, @ excluíd@, @ marginalizad@. Tod@ aquel@ que não é aceit@ pela sociedade, que não tem cidadania. Em nosso caso, é toda a população LBGTTI, desprezada, discriminada, violentada, assassinada!!! Mas, poderia ser @ negro, @ judeu/judia, a mulher, o pobre, @ espírita, @ gord@; enfim, tod@ aquel@ que foge ao padrão e por isso é vist@ como inferior, e rejeitad@.

Mas, este 'Outro' que está a sua frente, simplesmente a 'olhar', pode provocar no 'ser' uma revolução, transformando-o, humanizando-o. Ao

14 O 'Outro', Infinito, que se refere a Deus, usarei com letra maiúscula. Quando se tratar do 'outro' —o ser humano—, eu colocarei com letra minúscula. Entretanto, o próprio Lévinas diz existir uma 'equivocidade' entre os dois, cuja diferença só consegue ser vista no reino do Bem. Esta 'equivocidade' aparecerá também em nosso texto, pois o Outro, Deus, Infinito, está no 'outro', ser humano.

abrir a subjetividade ao 'outro', o 'ser' pode descobrir ter sido eleito e assignado[15] pelo Infinito antes de ter se tornado 'ser'. Descoberta que provocará o surgimento de uma responsabilidade assimétrica que irá aumentando em relação ao 'outro'. Uma responsabilidade que ligará a pessoa não só à sincronia do tempo[16], mas à diacronia[17], levando-a a experienciar a dimensão da fraternidade. Comportamento que poderá ir se estendendo para as obras da paciência, 'expiação e substituição', levando-o a agir como um 'servo sofredor', 'um Subjectum universal'.

Para este filósofo, isto significa colocar-se no lugar daquel@ que sofre, substituindo-@ em seu sofrimento, lutando pela justiça, por tod@s e para tod@s, e incluindo 'tod@s' na grande família universal.

Conclusão

Para Lévinas, só a 'ética da alteridade' pode levar o 'ser humano' a uma

revolução permanente, capaz de proporcionar uma sociedade voltada para o 'outro', na qual a justiça será o único grande objetivo. Um sociedade onde todos' possam, sem exceção, ser aceitos, respeitados e amados em sua singularidade, sem preconceito, discriminação, e nenhum tipo de violência.

Embora Lévinas seja judeu, é possível perceber a proximidade entre a 'ética da alteridade' e o 'cristianismo'. Pois, para se viver a ética levinasiana o 'ser' precisa estar aberto ao outro, a Deus, ao cosmos e a nós mesmos. Necessita se abrir ao amor incondicional que Jesus revelou de Deus ao ser humano, e que Este deseja que seja vivenciado.

Só o amor incondicional pode levar alguém a desejar tornar-se um messias, um Subjectum Universal em busca de paz, e de justiça. Um amor que leve o 'ser' a trabalhar permanentemente para incluir cada pessoa na grande família universal sem restrição de raça, gênero, etnia, orientação sexual, religião, nacionalidade, estética, etc.

Mas, para isso acontecer a ponto de se transformar a sociedade, será necessário, não só uma 'nova evangelização', mas um 'renovar' e 'evangelizar' constante.

Será necessário que a Igreja deseje realmente renovar-se, atualizando-se, realizando sua autocrítica, modificando o que houver necessidade

15 Marcado originalmente pelo Infinito antes de vir ao ser.

16 Refere-se ao tempo presente.

17 Passado, presente, e futuro.

em si própria, para ter condições de realizar uma evangelização - experiencial - educativa.

Uma evangelização que brote no amor incondicional de Deus, na qual o Outro, o diferente, esteja incluído, respeitado, amado. Pois, como nos mostra Lévinas é diante do outro que se desvela, que se é capaz com os questionamentos que sua presença ocasiona, sair de 'si próprio para o outro' em um movimento de conversão em direção ao outro, de forma constante, no qual se é capaz de amar, não apenas ao outro, mas ao mundo.

Para viver esta experiência, é preciso elaborar um projeto evangelizador que parta do singular, e tenha como base a 'pedagogia de Jesus'. Uma pedagogia cuja característica era o contato, a experiência pessoal do dia a dia. Onde Jesus através do face a face, do olhar daquel@ que estava a sua frente, percebia qual a sua real necessidade (PRICE, 1980, p. 33).

Um projeto que envolva a catequese, pastorais, movimentos, celebrações, oficinas, leituras orantes, contemplação, etc, de modo que em pequenos e grandes grupos possam ser realizadas leituras bíblicas, pregações, orações, e ações, baseadas no respeito e no amor. Um trabalho no qual a inclusão, a tolerância, o respeito ao diferente seja à tônica, e o amor incondicional de Deus venha atingir todo o evangelizar. E nesse dia, então, poderemos dizer: "somos um só em Cristo". (BÍBLIA, Ga 3,28).

Bibliografia

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, Belo Horizonte: Ed. O Lutador, 1997.

CONSTITUIÇÃO PASTORAL "GAUDIUM ET SPES" sobre a Igreja no mundo de hoje. In VIER, Frederico, OFM (coord. geral), *Compêndio Vaticano II. Constituições, decretos, declarações*, Petrópolis: Ed. Vozes, 2000.

JURKEWICZ, Regina S., *Cristianismo e homossexualidade*. Disponível em: <http://www.rizoma.ufsc.br/pdfs/regina.pdf> (acesso: 04/05/2010).

KNIEST, Rihl Gustavo, Resolução CFP Nº 001/99 de 22 de março de 1999. In: *A relação terapêutica frente a homossexualidade,* Recife: UNICAP, 2005, p. 218. Disponível em <http://www.unicap.br/tede//tdebusca/processaArquivo.php?codAr quivo=74> (acesso 24/04/2010).

LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidade e Infinito*, Lisboa: Edições 70 Lda, 2008.

LIBÂNIO, J. B., "O olhar do teólogo: a memória do Concílio Vaticano II. In *Jornal Opinião*, Jan. 2011. Disponível em <http://www.jblibanio.com.br/modules/mastop_ publish/?tac=95> (acesso: 18/09/2012).

MIRANDA, José Valdinei, *Ética da Alteridade e Educação*. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Educação, Porto Alegre, 2008. Disponível em <http://hdl.handle.net/10183/14654> (acesso: 10/11/2010).

O GLOBO, *Bahia lidera casos de mortes de homossexuais no país,* País, 19 jul. 2011, Disponível em <http://oglobo.globo.com/pais/bahia-lidera-casos--de-mortes-de-homossexuais-no-pais-2713677#ixzz20XgdOnQE> (acesso: 13/07/2012).

PITTENGER, Norman, *Time for Consent*, London: SCM Press, 1967.

PRICE, J. M., *A pedagogia de Jesus: o mestre por excelência*, Rio de Janeiro: JUERP, 1980, p. 33. Disponível em <http://pt.scribd.com/doc/2366253/A--Pedagogia-de-Jesus-J-M-Price> (acesso: 10/14/ 2011).

SANTOS, Rosélia, *Famoso Psiquiatra pede desculpas por estudo sobre 'cura' para gays,* Espaço Único, Notícias, 20 de maio, 2012. Disponível em <http://www.espaco unicocriativo.com /2012/05/famoso-psiquiatra-pe-de-desculpas-por.html> (acesso: 13/07/2012).

SÍNODO DOS BISPOS*, A nova evangelização para a transmissão da fé cristã* (Instrumentum Laboris), São Paulo: Ed. Paulinas: 2012.

SUSIN, Luiz Carlos, *O homem messiânico*: *uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas*, Porto Alegre: EST/Petrópolis: Ed. Vozes/RS, 1984.

SIQUEIRA, Indianara, *Lista de Travestis assassinadas,* Grupo Filadélfia/Redtrans Brasil - Email/2012.

Minorias religiosas e a reinvenção do culto na Pos-modernidade

Perspectivas para uma Teologia Plural

Mariana Gino[1]

Resumo

O campo religioso brasileiro sofreu profundas transformações nas últimas décadas. A consolidação da liberdade religiosa, a pluralização do campo religioso, o enfraquecimento do poder religioso da Igreja Católica e a redemocratização do Brasil contribuíram decisivamente para transformar as relações dos grupos religiosos entre si e com a política partidária e o Estado (Mariano, 1999).

O surgimento do movimento pentecostal pode ser considerado um dos fenômenos mais importantes da história da igreja no século XX no Brasil principalmente devido ao seu enorme crescimento, após a Proclamação a Republica e a instituição da 'liberdade religiosa', e o grande impacto que tem causado na Igreja Católica em relação a liberdade religiosa nas igrejas protestantes tradicionais e na sociedade, particularmente em Juiz de Fora.

O Movimento Neoentecostal do Re-té-té, objeto desta pesquisa, diferentes de algumas primeiras igrejas pentecostais é uma vertente religiosa bastante adaptada ao modo como a sociedade contemporânea se estrutura, sobretudo nas periferias das cidades. Enquanto religião popular situa-se num campos de forças culturais tecido por hegemonias e hibridizações e um curso contínuo de trocas, assimilações de elementos desproporcionais e diversos no tempo e no espaço (Weber, 1991; Bourdie, 1974; Berge 1985). Emergindo no interior deste processo, a sintonia do indivíduo e seu estar no mundo, diferentemente das igrejas pentecostais da primeira onda, que propunham um estar fora do mundo.

1 Pós- Graduanda em Ciências da Religião UFJF; Graduada em Teologia Ces/Puc-Mnias, Graduanda em História UFJF.

No campo da sociologia, a relevância para a Ciência da Religião acontece, principalmente, na intenção de ver e compreender o Reteté não como um estilo neopentecostal fruto de uma fragmentação institucional, mas sim produto das camadas sócias menos favorecidas, uma nova modalidade ou uma remodelação sincrética religiosa na contemporaneidade com suas concorrências e rupturas e continuidades.

Introdução

Um pais tão plural como o Brasil, não poderia ser analisando sem termos em vista o seu panorama histórico social e cultural, abastecido por tantas diversidade religiosa. O que culturalmente seria impossível tendo em vista o processo de longa duração ao qual se encontra ativa e constituídas todas estas religiões.

De todo os Santos de todos os Orixás que no seio de sua gêneses (encontro entre cultua religiosa Européia, Africana e Indígena) nos ensino que podemos ascender uma única vela e intencioná-la a vários 'protetores', nos mostrou que ao longo do tempo a sua busca por uma 'identidades religiosa ' tornou-se mais uma re-dimensão sincrética do que propriamente uma identidades nova

Assim sendo, o priemirt objetivo deste artigo é tentara traçar o contexto plural de formação panorama das religiões no Brasil, levando em conta sua gênese histórica sociológica moldada das estruturas pré-modernas, modernas e pós-modernas. No entanto este trabalho não seria possível sem uma reflexão também a cerca da(s) Guerra(s) Santa(s) simbólica midiáticas, instaurada entre a IURD, as Igrejas Neo-pentecostais e a Igreja Católica (aqui ressalto o movimento da RCC).

E, como segundo objetivo é uma pequena análise sociológica sobre a 'Igreja Pentecostal Templo da Verdade o seu o culto denominado Re-te-te, um grande fenômeno religioso das Igrejas Neo-pentecostais do Brasil.

Utilizamos como fonte a abordagem de campo e entrevista com os fundadores da Igreja. Após a coleta das informações necessárias, foi feito um pequeno levantamento bibliográfico na tentativa de analisar alguns os aspectos sociais, culturais e religiosos. De uma forma mais dinâmica, iremos fazer nossa análises encima da entrevista e depois sobre a descrição do culto.

Nossas principais referências teóricas estão no campo da História Cultural, especialmente em Bakhtin (1993), que define o conceito de 'circularidade cultural' como sendo visões de mundo elaboradas no decorrer dos

séculos pela cultura popular e que se contrapõem ao dogmatismo; em Geertz (1978), que trabalha a relação entre os indivíduos no campo religioso como tentativa de construção a partir dos símbolos inseridos na cultura, e finalmente em Ginzburg (2006), que também escreve a respeito da circularidade cultural. Este último explica que, em grande medida, a interação entre a cultura da classe dominante e das classes populares provoca um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se move de baixo para cima, bem como de cima para baixo

Saliento que este trabalho é (ainda) o marco inicial das minhas pesquisas e que ele será desenvolvido como projeto de mestrado.

Panorama das religiões no Brasil

Seria quase impossível se não recorrêssemos à formação social do Brasil para tentarmos entender o panorama contemporâneo religioso atual. Sobre o signo do que Ronaldo Vainfas chamou dou de Sociogenes —cujo modelo brasileiro permitiu a presença na definida da identidade social e de um sincretismo de convivência— e P. Sanchis enfatiza como gênese sociológica da religião não teríamos menção, talvez, todo quão significativo foi, e ainda é, as múltiplas reorganizações religiosas que a cada momento. Só assim teremos mais visibilidades e congruências sobre os resultados dados estáticos analisados pelo ultimo Censo do IBGE (ano 2000).

Tendo seu forjamento constitutivo principalmente dentro da reorganização do catolicismo popular. Este que foi considerado, nas palavras de Brandão, como a "Religião de todos" doador universal conseguia segregar tantos o catolicismo português, Afro, Indígena configurando assim ao seu modo o "ser católico" no Brasil que possibilitou relações peculiares entre a Igreja e o Estado principalmente durante o período Colonial e Imperial, contrapondo o assim catolicismos oficial.

Ao longo dos percursos históricos, o cenário sócio-cultural brasileiro vemos emergir diversas seguimentos religiosos, muitas vezes já re-significados, que aqui 'caem' dentro da enorme na 'norma' sincréticas incorporando signos e símbolos das outras tradições religiosa. Ora não foi assim, que surgiu o Umbanda? Não foi assim que o neo-pentecostalismo começou a demonizar a religião do outro em busca de uma identidade? Ou ate melhor dizendo foi sincretizando que Eles começaram a segregar cada vez mais! Nas palavras de Brandão:

> … as igrejas pentecostais libertara-se de vínculos com matrizes estrangeiras e iniciaram um progressivo processo de multiplicação de pequenas Igrejas nacionais (incorporadas ao estilo Brasil) independentes. (p. 30)

Dasse assim esta articulação

Tema Central: Sociogenese religiosa do povo brasileiro

- Sociogeneses religiosa brasileira – Período setecentista (Pré-moderna)

  Aculturações lingüística formação e a difusão

  Observações culturais – Maniqueísmo cristã - cultura hibrida (hibridismo)- Circularidade cultural- Assimilações culturais.

  Cristianismo não puro- "cristianismo"

1. Não exclusão do outro - encontro desenraizado

   Tupi- católico

   Africano- católico

- Crenças européias
- Fetichismo ameríndio
- Costumes africanos

} Catolicismo popular ⟷ Devoção aos Santos; Romaria/procissões; Dupla pertença } Polissemia

2. Manutenção da ordem e controle - Regime do Padroado

Laços de solidariedades

Neo-Cristandade

3. Reafirmação da identidade

   Demofila —maioria católica— cada vez mais pessoas aderem a crença do que a religião

   Poder simbólico

   Necedades concretas

   Estrutura Diacrônica

   Pluralismo e religiosidade.

E talvez por isto que o numero de pessoas que se Evangélicas no ultimo Censo foi tão grande. Ao que tudo indica, através das pesquisas de CAMURÇA (2011) o catolicismos ainda é a religião majoritária no pais mais

houve um aumento significativo do numero de evangélicos no Brasil tem aumentado assim como a tendência crescente para o pluralismo e a diversidade religiosa.

O autor ainda salienta que este aumento do numero de pessoas que se dizem evangélicas só não significativas em algumas regiões do nordeste, onde os catolicismos populares ainda conseguem responder a todas as necessidades curativas e mediadoras, cheia de milagres encantamentos promovendo curas… Há meu ver um dos fatos mais impulsivos para o não crescimento do seguimento evangélico nesta religião também é o distanciamento entre estes Estados e o centro do pais.

Se de certa forma as pesquisas do 'Censo nos diz' que o aumento do numero de pessoas que se dizem evangélicas por um outro lado não conseguem captar a fundo a verdadeira identidade religiosa dos brasileiro,pois tendo como signo maior o Catolicismo(mãe de todos) haverá, de uma certa forma,uma identificação sincrética ou ate velada sobre a identidade, haja vista que muitos se dizem católicos mais ainda assim permanecem em um sistema de dupla pertença religiosa assim como faziam seus antepassados que freqüentavam normalmente centros mediúnicos e as Igrejas católicas.

Ou como salienta Camurça a questão, fundamental, é que estes dados quantitativos não conseguem ser um espelho cristalino sobre o real da realidade social do fenômeno religioso. Um pluralismo, talvez? Puramente moderno regado por identidades em aberto.

Sanchis, nos fala de uma "diversificação ativa, que nãos e reduz à do espaço geográfico. E que multiplica, até no interior da mesma complexa instituição (p. 28)". E esta diversidade ativa ao que tudo indica esta muito longe de estabelecer identidades concretas. Dentro desta dinâmica são estabelecidas di movimentos simultâneos e símbolos da pós-modernidade configuradas pela pré- modernidade a) distinção —Sou isto logo não sou aquilo—, multiplicação e ruptura- o numero cada vez maior de instituições religiosas; b) relativa homogeneidade.

Há de ser ressaltada também a maciça penetração desses segmentos religiosos também na espera política e populares, valendo-se cada vez mais de recursos da mídia eles conseguem, as vezes, atingir setores sociais outrora "pertencente" as Igreja Católica. Frutos da organização do universo simbólico que pode concentrar influenciam Católicas, Áfricas, Protestantes- pentecostal Religião Oriental e Nova Era. E por fim conclui que,

Duas dialéticas parecem orientar o campo das religiões dos brasileiros, Uma entre a diversidade institucional e certa homogeneidade de problemática. Outra, entre vertentes tradicionais de sincretismos e indecisão de identidades, reencontradas pelo surto de pós-modernidade que eclodem no Brasil. (Sanchis, 1997: 41).

- **Encontro das três religiões e suas articulações culturais**
- fatos históricos - Catolicismo, cultura Afro,Cultura Indígenas protestantismo histórico
- trocas simbólicas
- inversão dos papeis Cultura do alto ↔ Cultura do baixo

- **Longe da metrópole e de Roma o alento "curativos" vinhas dos curandeiros, bezendeiros e pajés.**
- Experiências históricas x identidades fixas- Particularidades regionais.

- **Política do Branqueamento de raças e religião = questões raciais**
- distanciamento as cultura afro
- busca por uma identidade ↔ Mago- sacerdote- profeta
- Acumulação simbólica ↘

Neopentecostalismo x individualismo

"Toda seita que alcança êxito tende a torna-se Igreja, depositária e guardiã de uma ortodoxia, identidade, com as hierarquias e seus dogmas, e essa razão, fadada a suscitar um nova reforma"

- **Campo das crenças pluralismos**
- movimento que rompe com identidades ↘

Neopentecostalismo x Catolicismo

↙

Individualismo Moderno (luz Iluminista Sobre a (Religião)

Pois foi na pré-modernidade que tais identidades começaram a ser forjadas dando inicia ao que chamamos hoje de sincretismos pós- moderno contrariando aos que pensavam que tal modalidade de organização cultural estava,ou poderia ser, extinta. Assim vemos um fio, contudo ou nas palavras Sanchis "Modo de ser mais antigos, cuja lição articulada ás conquista da modernidade" (p. 42). E ao mesmo tempo uma gama de instituições religiosas que buscam cada vez mais um exclusivismo religioso e uma desincretização fugindo de uma identidade múltipla e muitas vezes dual.

No entanto, aqui me apego nas reflexões sem sala durante as discussões do texto do Sanchis, a questão vai bem mais fundo do que talvez simplesmente tentarmos entender suas múltiplas, como entender uma instituições que quer se mostrar moderna e com uma identidade de definida se faz uso da religião do outro demonizando…Penso que para tentarmos compreender estes discurso é necessário vê-las sobre os aspecto da Longa duração histórica e cultural. Ou seja, seria quase impossível desvencilhar uma "cultura- identidade" pura tendo em vista como ela foi forjada.

Objetivo central: enfatizar alguns aspectos significativos das transformações apresentadas no campo religioso brasileiro. Utilizando o conceito de campo de Bordieu.

Breve panorama histórico

O pentecostalismo surgiu nos EUA no início do século XX. Oriundo da maneira como o povo norte-americano trata suas minorias, foi com o surgimento das "Igrejas dos Deserdados" que as minorias pobres e descriminadas começaram a dar vazão aos seus descontentamentos ao se agruparem em seitas. Ao utilizar a premissa de que no movimento protestante as seitas tinham sempre sido as filhas das minorias proscritas, acabavam por arregimentar um grande número de seguidores. Segundo H.R. Niebhur: "os movimentos religiosos realmente criativos, formadores de igrejas, são obras dos estratos mais baixos" de uma determinada sociedade (Niebuhr, 1992, p. 27). Conseqüentemente, "um dos traços comuns é o fervor emocional" e a "religião obrigatoriamente se expressa e se expressará em termos emocionais" para os deserdados. Nesse contexto:

> …o clero intelectualmente preparado e inclinado à liturgia é rejeitado em favor de líderes leigos que satisfazem mais adequadamente as necessidades emocionais desta religião (Niebuhr, 1992: 27).

Um dos fenômenos comuns a este movimento eram os campo meeting, reuniões de retiro nos quais os membros eram convidados a se juntar para

participarem do batismo no espírito santo e onde freqüentemente ocorriam experiências de êxtase.

No Brasil, o movimento chegou ao Brasil por volta de 1910-11 e originou dois movimentos: a Congregação Cristã no Brasil e a Assembléia de Deus que foram paulatinamente se espalhando pelo país. Posteriormente, no início dos anos 50, surgem a Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Pentecostal o Brasil para o Cristo e a Igreja Pentecostal Deus é Amor e uma variedade de pequenas igrejas. Já no início dos anos 70 surge um novo movimento chamado neo-pentecostalismo, cujas expoentes mais significativas são a Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Maranata, Igreja Presbiteriana Renovada. Como características principais apresentam um forte emprego da Teologia da Prosperidade.

Entrevista

A Igreja Pentecostal Templo da verdade, foi fundada em 1997 pelo seu lideres religiosos Pr. Ronaldo e Pra. Maria Helena, após um cisma do casal —o qual não foi nos dito— com Igreja Assembléia de Deus: Ministério palavra de Deus. Uma das caracteriza marcante das evangélicas é justamente esta, apos um cisão com a Igreja matriz os ex-membros dão inicio a uma nova Igreja, mas de certa forma ligada à que pertenciam, pois suas identidades religiosas são fundadas (quase sempre) nas Comunidades as quais pertenciam.

Ao serem questionado sobre suas raízes religiosas, ambos afirmam que eram católicos antes de freqüentarem a Igreja Assembléia de Deus. Esta afirmação do casal remonta todo um contesto histórico das Igreja cristã cismadas durante o século XVI.

A grande maioria das Igrejas evangélicas do mundo tem uma nítida ligação com a Igreja Católica. Por isto não é de estranhar a presença de alguns elementos da liturgia católica dentro do culto das Igrejas cismadas. E em relação às igrejas pentecostais e neo-pentecostais tais elementos de ressignificação e mais evidente ainda. Definiríamos assim, que estes elementos ressignificados, pode ser analisados sobre conceito de circularidades cultural religiosa que segundo Bakhitin visões de mundo elaboradas no decorrer dos séculos pela cultura popular e que se contrapõem ao dogmatismo.

Se tomarmos nossa analise, sobre a Igreja Templo da verdade e o seu culto, ainda mais afundo, iremos perceber que há tentativa de reconstrução a partir dos símbolos já inseridos na cultura. Além, é claro, se suas estratégias de sobrevivência na região onde esta localizada.

- **Estratégia de sobrevivência**

Segundos os relatos dos Pastores, Ronaldo e Maria Helena, a principio a Igreja Templo da Verdade localizava-se na rua Marciano Pinto, Nº 799 no bairro Sagrado Coração, um dos maiores bairros periféricos de Juiz de Fora,

> Era um lugar pequeno sem muitas acomodações para os fieis, por isto nos mudamos para este outro lugar que é maior e possibilita um trabalho mais dinâmico(entrevista 27/11/11).

Esta afirmação dos pastores demonstra nitidamente a 'preocupação com o seu rebanho', porém se a colocarmos com estratégia de sobrevivência poderíamos afirmar que a mudança de espacial proporcional não apenas uma comodidade para os fieis, mas também uma visibilidades para a Igreja que outrora não tinha.

Hoje, a Igreja localiza-se na rua Bady gera,nº 566, no Bairro Ipiranga, uma da ruas mais movimentadas, que dá acessos aos bairro Sagrado Coração(onde funcionava antes), Belo aurora, Jardim Gaucho, Santa Luzia, Eldorado e também onde se tem uma maior efervescência religiosa da religião. Ou seja, esta rua é um 'lugar de passagem' estratégico para quase todos os outros bairros da região oeste da cidade. Sem contarmos que ao lado da Igreja tem-se vários tipos de comércios, um posto policial, uma praça poliesportiva, o centro social do vicentinos, uma escolas municipal, quatro creches infantis, três lan hoses e cinco salões de beleza.

A proposta dos membro fundadores é expandir ainda mais a Igreja e o culto do re-te-té, atualmente possuem filiais nos bairros Eldorao, Milho Branco Furtado de Meneses.

- **Descrição do Culto**

O culto inicia-se às dezenove horas e trinta minutos, os pastores chegam e complementam cada fiel presente, depois prostam-se de joelhos no chão e começam a ora. A celebração inicia com uma oração de uma forma livre e espontânea, expressando a necessidade física e espiritual projetada para um transcendente, que se afirma acerca das exclamações espontânea. A medida que vão chegando, os fieis colocam na mesa do prosélito um objeto pessoal, seu ou de algum ente querido, para ser abençoado. Nota-se que a maioria dos presentes são de pessoas de baixa renda, em grande medida são negros.

Segundo momento é marcado dor canções acompanhadas por palmas ritmadas, transformando-se em uma constante que encaixa em qualquer

melodia. No final das canções há sempre uma oração espontânea. Os instrumentos utilizados durante o culto são de percussão (guitarra e bateria) afundando a unir a comunidade em um só ritmo de marcação precisa, há uma mistura rítmica muito grande aponde de não conseguirmos distinguir que tipo de som se esta produzindo. Nota-se que o som é sempre muito alto e aos poucos a comunidade se encontra em um estado de êxtase coletivo. Sendo quase impossível escutar alguma coisa que não seja a música.

Refrão:

"Não te abale pois Jesus Cristo é o fiel para estar contigo [...] há batalha espiritual em que o homem deve ser valente contra o inimigo"

O terceiro momento é a oração da palavra, a glossolalia se funde e as preces de voz alta. E a pastora conduz a pregação por meio de palmas.

O quarto momento há a leitura da palavra e a interpretação para os fieis.

"Teu nome é poder

Teu sangue é poder

Você é poder"

Neste momento uma das pregadoras começa a passar óleo ungido nos objetos que estão sobre o prosélito. Em seguida a o momento da revelação, em que a pastora começa afazer varias revelações acerca da vida dos fieis, curas, milagre e libertação. Há sempre uma forte pregação contra o demônio.

- **Manifestação do Espírito Santo**

Uma das caracterizas marcantes, também, dos cultos pentecostais e neo-pentecostais e a manifestação do Espírito Santo. Entretanto no culto do re-te-té, o que no chama a atenção e a forma que os "os escolhidos" interpretam esta manifestação. Em todos os cultos, os quais estivemos presente, são sempre dois jovens, uma moça aparentemente entre 20 e 24 anos e um rapas entre 21 e 23 ano, que recebem o Espírito Santo, estes são chamados de ungidos por Deus dentro da Igreja.

Suas demonstrações são muito similares ao "recebimento" das entidades dentro da religião afro-brasileira. A jovem, ao receber o Espírito Santo começa a roda na Igreja com as mãos na cintura, rir esteticamente, agarra na barra do seu vestido, sua ação é muito similar a das pessoas quere recebem a entidade "Pomba Gira". Já o jovem, ao receber faz que esta batendo um cajado no chão assim como o "Preto Velho", em seguida começa a fazer a sua glossolalia e depois vai para o altar onde esta a intérprete que ira "traduzir" tudo à revelação que foi dada através do menino.

- **Descrição da Igreja**

É um galpão, alocado abaixo no nível da rua, sua entrada estreita pode enganar aos que pensam a respeito de seu tamanho. Existe dois altares o maior tem disposto cinco cadeiras ao fundo uma pintura de um pastor com suas ovelhas, no lado esquerdo há três bandeiras uma do país, a do Estado de Minas Gerais e a da Igreja. Para aproveitar todo os espaço, os Pastores colocaram uma pequena lanchonete, ao lado da Igreja de frente para a rua aberta todos os dias, que apenas não vende cigarros e bebidas alcoólicas. Assim mesmo quem passar por ali apenas para se alimentar terá, mesmo que indiretamente, um contato com o culto.

Conclusão

No tempos atuais ao tentarmos analisar as estruturas da Sociogeneses da religião no Brasil nos deparamos com uma amplitude de reconfiguração, uma vasta gama de "catolicismos" há quem diga que isto não seria possível que hoje o lema "Sou isto logo não Sou aquilo" prevaleça mais sobre a "nossa" sociedade pos-moderna que tem que se afirmara a cada momento. Mas mediante a tudo o que foi estudado e lido neste ultimo meses concluo que ainda temos muito que reconfigurar que recombinar religiosamente! Que nosso pertencimento exclusivista na verdade(como possibilidade) é uma tentativade negar o que nos tornamos, sincréticos.

Ora, senão porque ainda se faz necessário demonizar a religião do outro, participar de sessões de 'desencapetamento', de descarrego etc? Um ciclo vicioso entre o profano e o sagrado meiado a bel prazer de quem detem o poder Simbólico!

Referências bibliográficas

BRANDÃO, Carlos Rodrigues, "Ser católico: dimensões brasileiras, um estudo sobre a atribuição através da religião". In *Brasil & EUA- Religião e Identidade Nacional,* Rio de Janeiro: Graal, 1988, pp. 27-58.

CAMUERÇA. Marcelo Ayres, "A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000". In Faustino TEIXEIRA & Renata MENEZES (orgs.), *As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas,* Petrópolis: Vozes, 2006, pp 35-28.

PORTELA, Rodrigo, "Religião, sensibilidades religiosas e pós-modernidade da ciranda entre religião e secularização". In *Revista de Estudos da Religião,* Nº 2, 2006, p. 76.

CAMPOS, Leonildo Silveira, "As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada", In *Revista USP,* 67, São Paulo, setembro/novembro 2005, pp. 100-115.

GINZBURG, Carlo, *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição.* Tradução Maria Betânia Amoroso, São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GEERTZ, Clifford, *A interpretação das culturas,* Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

Do fazer teológico especulativo ao hermenêutico

Fábio César Junges[1]

Resumo

O artigo percorre o caminho de construção de uma racionalidade teológica enquanto hermenêutica. Participa do movimento de pensamento que não aceita mais um modo de saber que parte da subjetividade moderna enquanto fundamentação. O desdobramento da tese central revela que fazer teologia é sempre uma atividade hermenêutica, enquanto interpretação da significação atual da tradição cristã, sem possuir a chave certa e segura, sem que nenhuma interpretação possa ser absolutizada.

Introdução

Os últimos séculos são marcados pelo desenvolvimento de um modo de pensar que questiona radicalmente a pretensão epistemológica de se chegar à verdade objetiva. Trata-se do deslocamento da subjetividade ao modelo hermenêutico como fundamentação. Com o desenvolvimento do método histórico-crítico e o deslocamento do sujeito como fundamentação, de modo especial na filosofia hermenêutica e na estruturalista, o fazer teológico especulativo se revelou limitado em função de seu modo de proceder com a verdade objetiva. A intenção deste artigo é mostrar os limites do proceder teológico denominado especulativo e, então, desenvolver a alternativa da "teologia hermenêutica do sentido" a partir da contribuição teológica de Geffré.

Os impulsos do método histórico-crítico nascem justamente numa época em que se questiona a base segura da verdade no sujeito cognoscente, enquanto saber como realidade refletida na consciência, atingindo

1 Doutorando em Teologia pela Faculdades EST, São Leopoldo. O presente trabalho foi realizado com o apoio do CNPq.

a teologia. Neste mesmo movimento, a filosofia pós-moderna revelou a insustentabilidade de manter o sujeito como lugar de fundação da verdade, em expoentes como os filósofos da suspeita e os estruturalistas. Quando assumidos esses questionamentos desestabilizadores do procedimento em relação ao sentido e a verdade moderna, surgem várias indagações teológicas que precisam ser resolvidas. Que racionalidade teológica permite assumir o cânon bíblico como "ato de interpretação"? Valorizar a historicidade dos textos bíblicos, não implica num deslocamento do modo de conceber a origem, a verdade e tradição que sempre são colocadas pela teologia cristã? A teologia especulativa consegue dar conta de todas estas exigências?

O célebre problema da conciliação entre a novidade criativa e a fidelidade cristã está colocado com toda a sua agudeza. É preciso encontrar um referencial hermenêutico que dê suporte para resolver essas *aporias*. A questão central pode ser assim caracterizada: que *racionalidade teológica* possibilita levar em conta as contribuições da exegese bíblica, da filosofia hermenêutica e dos desafios lançados pelo estruturalismo e ao mesmo tempo ser fiel ao cristianismo que vive da origem e da história?

Por uma teologia hermenêutica do sentido

A teologia, em sua releitura dos textos do passado a serviço de melhor inteligência da identidade cristã,

> … não pode ignorar essa ascese da lucidez para a qual nos convidam as teorias críticas modernas, tenham elas sua origem na psicanálise, na crítica marxista das ideologias ou nas diferentes formas do método genealógico, na esteira de Nietzsche ou de M. Foucault. (Geffré, 1989: 8)

Uma teologia responsável não pode permanecer numa soberba ignorância diante do deslocamento verificado pela hermenêutica moderna sob o choque provocador do estruturalismo. Compreendemos que neste choque se concretiza o deslocamento do fazer teológico, isto é, a passagem da teologia como *saber constituído* para a *teologia como hermenêutica do sentido*. Trata-se da reivindicação de um estatuto científico, como elemento organizador, para a teologia, que responde aos critérios de uma ciência hermenêutica do sentido.

Definir o objeto da teologia significa delimitar a racionalidade própria da teologia e, até mesmo, verificar deslocamentos na teologia. A *teologia como hermenêutica* não significa somente uma corrente teológica entre outras, mas uma época hermenêutica da razão teológica, um novo mo-

delo, uma maneira nova de fazer teologia porque o próprio objeto da teologia foi deslocado.

> O objeto da teologia não é nem uma palavra originária, plena de sentido, da qual o texto seria apenas o eco, nem um evento histórico em sua faticidade, mas um texto como ato de interpretação histórica e como nova estruturação do mundo. (Geffré, 1989: 54)

A teologia hermenêutica envolve assim uma dinâmica de conversação entre a comunidade eclesial e o texto, em que ambos falam e colocam questões. O modelo hermenêutico em teologia traz consequências bem precisas, como uma nova aproximação da Escritura no sentido de uma abertura às suas potencialidades possíveis.

A possibilidade dessa mudança se dá na e pela reflexão que toma a concepção de "mundo do texto" como base (Ricoeur, 1989). Este referencial permite atender a uma leitura estrutural que renuncia a procurar o sentido ou a verdade presente no texto e, ao mesmo tempo, não reduz a teologia à análise estrutural, na medida em que a compreensão hermenêutica assume na concepção de texto a questão da referência, enquanto mundo que tem alcance para Igreja Povo de Deus[2]. Acreditamos que este referencial permite recolocar o objeto da teologia como sendo objeto textual, fazendo jus à tradição e à origem, redimensionadas pelas questões hermenêuticas e estruturais mais recentes, na perspectiva de que

> … não conhecemos história que não viva de uma origem, mas não conhecemos também origem que não seja dita no seio da história e como interpretação dessa história. (Geffré, 1989: 55)

A hermenêutica provoca, assim, uma reviravolta na teologia, intimamente associada à reviravolta linguística. Para que se compreenda a razão teológica como razão hermenêutica, há que se superar o apego à razão especulativa (metafísica) e buscar a aproximação da razão teológica à compreensão histórica e linguística, assim como trabalhada por Heidegger, Gadamer e Ricoeur[3]. O objeto do trabalho teológico não é uma série de proposições acabadas cuja inteligibilidade é procurada pelo sujeito cognoscente, segundo o esquema do sujeito e do objeto, e que nos procure explicar o que nos é dado compreender a partir da revelação. A teologia como hermenêutica, mais que um simples ato de conhecimento, é um

2 A reflexão teológica não é uma segunda etapa da fé colocada acima de sua vivência prática, facultativa e reservada a uma elite intelectual, mas de toda comunidade de fé, Povo de Deus.

3 Estudo significativo, neste sentido, é o texto "Saber, ideologia, interpretação", de Jean GRANER, no livro Iniciação à prática da teologia, pp. 13-25.

modo de ser no qual a compreensão[4] da tradição é necessariamente inseparável de uma interpretação de si mesmo. "O compreender deve ser considerado menos como ação de subjetividade do que como inserção no processo de transmissão no qual o passado e o presente se mediatizam constantemente" (Gadamer, 1997: 130).

> O deslocamento atual da hermenêutica nos ajuda, portanto, a renovar a teologia da revelação. O texto bíblico é revelação religiosa para nós porque em si mesmo, em sua fatura textual, ele já tem *alcance revelante*, como todo texto poético que ultrapasse a função simplesmente descritiva da linguagem cotidiana. Diante desse "ser novo", desdobrado pelo texto, o próprio homem recebe um "ser novo", isto é, um alargamento de seu ser puramente natural. Essa atualização de um possível próprio do homem pode verificar-se em todo texto poético. Mas, no caso do texto bíblico, a apropriação do texto coincide não só com uma nova compreensão de si, mas também com uma nova possibilidade de existência e com a vontade de fazer existir um mundo novo. (Geffré, 1989: 57).

Esta nova perspectiva também transfigura o discurso teológico no seu modo de compreender a revelação de Deus. Uma teologia hermenêutica que se aplique ao "mundo do texto", não vai mais procurar o sentido do autor originário que foi inspirado por uma voz divina e que se encontra latente no texto. Assume seriamente a revelação não porque é resultado da fala de um Deus que foi sistematizada por bons hagiógrafos, mas assume os textos sagrados como revelação porque estes *revelam* um "ser novo" para a comunidade, porque revelam novas possibilidades de ser e de ver. A revelação, portanto, deve ser compreendida na rica dinâmica do "mundo do texto", da manifestação de uma pluralidade de sentidos, excluindo-se toda e qualquer interpretação definitiva ou fechada. Tais textos devem ser situados no contexto de uma pluralidade de mundos possíveis, de fazer existir um mundo novo.

Do modelo especulativo ao modelo hermenêutico

Tomando em consideração a materialidade textual, o fechamento do texto para com uma voz originária de um autor passado, a teologia seria menos a inteligência de uma Palavra pronunciada antigamente do que uma "nova produção" de um texto. "Agir como hermenêutica é *criar* in-

4 Esta mudança radical sobre a questão da compreensão foi preconizada por Heidegger, em Ser e Tempo. No parágrafo 31 de Ser e Tempo, o compreender não é entendido como ato de conhecimento, mas compreendido no sentido originário, pertence à constituição fundamental do dasein (HEIDEGGER, 1989, p. 295).

terpretações novas e até *produzir* novas figuras históricas do cristianismo em outros tempos e em outros lugares" (Geffré, 1989: 59). O cristianismo vive necessariamente de uma origem, o *evento Jesus Cristo* como evento fundador. Mas o Novo Testamento como testemunho desse evento não pode ser considerado como um texto que nos entrega imediatamente seu sentido completo e definitivo, ele é mediado pela tradição como história descontínua de interpretações. "Daí a importância da tradição como horizonte de interpretação dos textos do passado" (Geffré, 2004: 36).

> O *inttelectus fidei* da teologia enquanto hermenêutica não é ato da razão especulativa no sentido clássico do pensamento metafísico. Ele pode ser identificado com um "compreender histórico", sendo aí a compreensão do passado inseparável de interpretação de si e de atualização criativa voltada para o futuro. A escritura teológica, segundo o modelo "hermenêutico", é *anamnese*, no sentido em que é sempre precedida pelo evento fundador, mas que é também *profecia*, no sentido em que só pode atualizar o evento fundador como evento contemporâneo, produzindo um novo texto e novas figuras históricas. Assim, a teologia, como dimensão constitutiva da tradição, é necessariamente fidelidade criativa. (Geffré, 1989: 69).

Além de constitutiva da tradição ou das tradições, a teologia é também constituída por ela ou elas. A partir disso, a teologia não se compreende mais como *fonte*, mas como *reflexo*, não sendo sua tarefa fundamental a explicação do ensinamento oficial, onde a Escritura e a Tradição entram apenas para comprovar o ensinamento dominante. O modelo hermenêutico tem como ponto de partida o texto, privilegiando sua compreensão e sua inscrição numa dada tradição. Não pode haver pensamento fora da linguagem e da tradição de linguagem onde alguém se inscreve. É no contexto de um lugar determinado, com seus recursos próprios, que são disponibilizados os esquemas interpretativos a partir dos quais faculta-se a apreensão da realidade e a eventual elaboração de novos conceitos. O teólogo hermeneuta tem na longa tradição textual do cristianismo as condições para aceder à experiência fundamental da salvação oferecida por Deus em Jesus Cristo. Sua singular tarefa hermenêutica será restituir esta experiência fundamental, correlativamente à *anamnese* e *profecia* no tempo presente. Por isso, o processo de interpretação está sempre aberto: há sempre uma diversidade de recepções. Há um

> *espaço de experiência* que me precede e um *horizonte de expectativa* para o qual me projeto. E, no meu presente histórico, minha compreensão é condicionada por minha recepção do passado, mesmo quando minha interpretação do presente é indissociável de um certo projeto, de

> uma certa perspectiva, de um certo horizonte. Assim, a boa interpretação no presente jamais pode prescindir nem de um olhar sobre o passado que nos precede, nem de uma perspectiva em relação ao futuro. (Geffré, 2004: 40).

A interpretação não é necessariamente fidelidade rigorosa com a intenção original de determinado autor, mas aquela que suscita as potencialidades de modos de ser e de habitar um mundo revelado pela obra. Há, com isso, o reconhecimento de uma pluralidade de testemunhos que visam traduzir o acontecimento fundador, em ruptura com a obsessão fundamentalista que defende uma palavra de originalidade pura.

> A reflexão mais lúcida sobre a revelação nos leva a compreender que a teologia é sempre atividade hermenêutica, pelo menos no sentido em que ela é interpretação da significação atual do acontecimento Jesus Cristo a partir das diversas linguagens da fé suscitadas por ele, sem que nenhuma delas possa ser absolutizada, nem mesmo a do Novo Testamento. (Geffré, 1989: 18-19)

O cristianismo vive necessariamente de uma origem, o *evento Jesus Cristo* como evento fundador. Todo o Novo Testamento, como colocação por escrito do testemunho prestado a esse evento fundador já é interpretação e, como testemunho interpretativo, só revela seu sentido quando entendido na acontecência de uma tradição histórica. A hermenêutica assume, assim, uma fé crítica e responsável por produzir nova interpretação da mensagem cristã, levando em conta a situação histórica presente, inscrevendo-nos, todavia, na mesma tradição que produziu o texto original.

> Existe analogia[5] entre o Novo Testamento e a função que ele exercia na Igreja primitiva, de um lado, e, do outro, a produção de um texto novo, hoje, e a função que ele exerce na Igreja e na sociedade. (Geffré, 1989: 215)

Com a garantia do dom do Espírito Santo, a continuidade da tradição não deve ser procurada na *repetição* mecânica de mensagem doutrinal, mas na *analogia* entre dois atos de interpretação: tradição e interpretação criativa. Segundo essa teologia, *a situação hermenêutica criativa*[6] favorece

5 A analogia entre a Escritura e a Tradição e nossa situação atual é desenvolvida por Clodovis Boff, em sua obra Teologia e Prática, na Parte II, no capítulo IV "A hermenêutica: constituição da pertinência teológica". Clodovis trabalha estas questões a partir do conceito "correspondência de relações", pp. 238-273.

6 A situação hermenêutica é definida por Ernildo Stein como "uma espécie de 'lugar' que cada investigador atinge através dos instrumentos teóricos que tem à disposição para a partir dele

uma correlação crítica entre a experiência cristã da primeira comunidade e a experiência atual dos que crêem: um espaço de experiência precedente e um horizonte de espera de outro mundo possível.

> A hermenêutica teológica, da mesma forma que a hermenêutica filosófica, não pode ser unicamente uma hermenêutica do sentido, isto é, uma hermenêutica que busca simplesmente interpretar os textos e que não se preocupa com o que pode ser a prática da verdade manifestada para transformar o agir humano. (Geffré, 2004: 54).

A teologia de modelo hermenêutico, centrada no "mundo do texto", remete para além da pura interpretação textual, de ordem linguística. Ela conduz necessariamente a uma reinterpretação prática, a um *fazer*[7]. A hermenêutica do sentido, não produz apenas novas interpretações, mas conduz a uma determinada prática social, motivando um novo fazer. A palavra de Deus não é somente memória passada da presença de Deus. Ela é condição de possibilidade de recriação do mundo. A compreensão hermenêutica do texto, enquanto "mundo do texto", tem como objeto o mundo novo projetado pelas referências do texto. Compreender o texto é compreender-se diante dele, sem se entregar a uma compreensão puramente intelectual, mas fazer real uma nova possibilidade de existência e fazer existir um mundo novo. O compreender hermenêutico é, portanto, realizar uma nova prática social.

> Penso, pois, que uma hermenêutica que toma por categoria central o "mundo do texto" não corre mais o risco de privilegiar a relação dialogal entre o autor e o leitor, nem a decisão pessoal em face do texto. A amplitude do mundo do texto requer amplitude igual ao lado da *aplicação*, a qual será tanto práxis política como trabalho de pensamento e de linguagem (Ricoeur *apud* Geffré, 1989: 60).

---

poder fazer uma avaliação do campo temático. Portanto, este lugar que cada investigador atinge a partir do qual ele pode fazer uma investigação sistemática em um determinado campo. Ela no fundo é aspiração de qualquer pesquisador. Só que em geral nós não gastamos tempo e vagar para avaliar o 'lugar' de competência que atingimos para abordar um determinado tema" (1996, p. 53). "A situação hermenêutica é uma situação que cada um de nós já leva acritivamente consigo. Sem uma certa situação hermenêutica, não seríamos nem capaz de escolher um bom livro" (1996, p. 100).

7 Ver obra de GADAMER, *A razão na época da ciência*, no capítulo "Hermenêutica como filosofia da prática". Gadamer critica a reviravolta paradigmática da linguagem, na medida em que ela apenas inverte a relação da subjetividade para a questão da linguagem. "A hermenêutica não só cultiva uma capacidade de compreensão, isto é, ela não é simples teoria da arte; tem também que responder pelo caráter e modelo daquilo que ela faz compreender" (GADAMER, 1983, p. 64).

Podemos dizer que não existe teologia sem prática[8] e, muito menos, uma teologia do modelo hermenêutico sem a possibilidade de um "outro mundo possível". Justamente um dos traços mais significativos da nova hermenêutica[9], embasada no "mundo do texto" ou na "coisa do texto", numa linguagem gadameriana, consiste em não tomar a hermenêutica simplesmente como interpretação da verdade cristã já constituída uma vez por todas, mas como desvelamento de um novo mundo, de uma prática significante.

Estatuto de verdade numa teologia compreendida como hermenêutica

Assumir a passagem da especulação à interpretação significa estabelecer uma nova relação com a verdade. A tranquila posição de nossas certezas cristãs se encontra questionada. Essa experiência nos convida a encontrar o sentido originário da verdade cristã, compreendida a partir de outra ordem, distintamente daquela mais comumente admitida na teologia especulativa. O objeto da verdade cristã não pode ser fechado num conjunto de verdades conceptuais e nem na ordem da verdade objetiva, pensada segundo a lógica das proposições segundo o princípio da contradição. Não podemos mais partir da idéia de verdade como a adequação entre o entendimento e a realidade, e sim encontrar uma verdade mais originária. Esta pertence à ordem da manifestação e nos remete a uma plenitude de verdade que permanece, todavia, sempre oculta.

Podemos partir do evento Jesus Cristo a fim de perceber a verdade em sentido bíblico como um acontecer permanente. Contra as concepções do pensamento especulativo, sempre exposto a converter a verdade em ídolos conceptuais, para usar uma expressão de Pascal, usamos uma passagem do texto joanino dos Evangelhos para associar a verdade muito mais com manifestação e provisoriedade. No prólogo do texto joanino encontramos a conhecida passagem: "e a palavra se fez carne e acampou entre nós" (Jo 1,14). A palavra veio habitar entre nós, armou sua tenda junto à humanidade. Neste sentido somos peregrinos da verdade. Precisamos sempre armar a tenda. Não é mais possível fazer aproximação da verdade

8 HEIDEGGER e seguidores pensam a Möglichkeit em termos pragmáticos (poder-ser, poder-agir) e não lógico-modais.

9 Chamamos de nova hermenêutica o deslocamento realizado por HEIDEGGER, RICOEUR e GADAMER em relação à interpretação do texto, não mais privilegiando a busca pela intenção do autor. "A compreensão é algo mais que aplicação de uma capacidade. É sempre também o atingimento de uma auto-compreensão mais ampla e profunda. Mas isto significa que a hermenêutica é filosofia e, enquanto filosofia, filosofia prática" (GADAMER, 1983, p. 76).

a partir de uma dedução lógica, mas se colocar sempre a caminho. Em João, a verdade não tem um sentido especulativo, mas pragmático: "praticar a verdade" (Jo 3,21).

Precisamos guardar distância em relação à compreensão metafísica da verdade que está sempre sob o signo da lógica da mesma coisa, da coincidência imediata com a origem. Esta compreensão não possibilita tomar positivamente a descontinuidade, a diferença e a pluralidade tão fortemente presente e disseminada em todas as áreas do saber contemporâneo. Faz-se necessário, por isso, estabelecer entre a história e a verdade uma relação que aceite a descontinuidade, a alteridade, a diferença. "Estaremos então em condições de pensar a tradição não como *reprodução* de passado morto, mas como *produção* sempre nova" (Geffré, 1989: 76). Antes de depósito de um passado longínquo, a Escritura é um "ato de interpretação". Ato interpretativo relacional entre a Igreja primitiva e a sociedade e cultura do presente. A linguagem revelada já é interpretação e as teologias, como linguagem interpretativa, apóiam-se nela para confrontar as novas expressões de fé.

As verdades teológicas são radicalmente históricas, porque são, acima de tudo, da ordem do testemunho. Seu objeto de conhecimento não é um conjunto de verdades conceptuais dadas, mas o testemunho do evento Jesus Cristo que se tornou Escritura. A Escritura, enquanto testemunho, é distância, espessura humana, interpretação. A teologia como hermenêutica somente atinge as verdades dos enunciados de fé numa perspectiva histórica e, por que não dizer, no seu sentido para as situações históricas determinadas. Os primeiros testemunhos nasceram a partir de situações históricas e nos remetem a sentidos diversos em nossos contextos atuais. A verdade cristã definitivamente não é um *corpus* invariável que possa ser transmitido de geração em geração como um depósito morto, fixo de uma vez por todas. Ela é, acima de tudo, *advir* permanente, entregue ao risco da liberdade da interpretação.

Com a hermenêutica teológica do sentido e seu modo diverso de proceder com a verdade, o domínio da verdade e o do sentido não se recobrem necessariamente. Deveríamos, até mesmo, perguntar se a teologia ainda pode ou tem poder de afirmação e de decisão na ordem da verdade no sentido correspondencial. O fazer teológico não se esgota na manifestação do sentido, ou melhor, dos múltiplos sentidos presentes nas múltiplas linguagens de fé suscitadas pelo evento Jesus Cristo? O papel da teologia não pode ser a solução miraculosa de harmonização das afirmações diferentes da Escritura e do dogma, mas a atualização crítica e criativa da mensagem evangélica em função das novas situações históricas.

Pensar a teologia como hermenêutica não significa se tornar *adogmático* e, muito menos, *a-tradicional*[10]. Significa, sobretudo, tomar a sério a historicidade de toda a verdade, mesmo que seja a verdade revelada, como também a historicidade do ser humano enquanto sujeito interpretante, cujo ato de conhecimento é inseparável de uma interpretação de si mesmo e do mundo. A interpretação é a exigência necessária da fé, à medida que o objeto da fé não é verdade morta, mas verdade viva, sempre transmitida numa mediação histórica, e que tem necessidade de ser atualizada constantemente de forma criativa.

Uma teologia que se quer hermenêutica tem como exigência o estar aberto à opinião do outro, isto é, do texto. O fazer teológico hermenêutico tem que se mostrar receptivo, desde o princípio, para a alteridade do texto. Isso não pressupõe neutralidade com relação ao "mundo do texto", nem tampouco auto-anulação, mas inclui a apropriação das próprias opiniões prévias e preconceitos. O que importa é dar-se conta da historicidade do sujeito, para que o texto possa se apresentar em sua alteridade. "Trata-se de proceder de tal modo que a revelação compreendida como Palavra de Deus seja um evento sempre atual" (Geffré, 2004: 42). A interpretação, portanto, diz respeito à experiência em duas vertentes: a do texto que deve ser interpretado e a do intérprete ou comunidade que interpreta.

Insistimos que o próprio cristianismo é, do início ao fim, empreendimento hermenêutico. Nasceu como testemunho, como interpretação de uma experiência fundante e se fez Escritura e Tradição que nos acompanham até os dias atuais. A teologia hermenêutica do sentido evoca um movimento do fazer teológico que, colocando em relação viva o passado e o presente, possibilita uma interpretação sempre nova do cristianismo para hoje. Uma teologia hermenêutica do sentido talvez possa ser considerada um risco, conforme o título original da obra de Geffré, porque pode expor o cristianismo apenas à interpretação, "mas, se a preocupação com uma interpretação criativa nos expõe ao risco do arbítrio, a obsessão com a lucidez não nos expõe ao risco do *reducionismo*?" (Geffré, 1989: 9).

10 Os dois termos não significam a mesma coisa: "tradicional" não necessariamente é "dogmático". Os próprios dogmas podem receber uma releitura contextualizadora, a partir de novas perspectivas. Obra significativa, neste sentido, é *O dogma que liberta*, de Juan Luis SEGUNDO.

Considerações finais

A teologia enquanto hermenêutica do sentido é, hoje, uma exigência por várias razões. Participa do movimento de pensamento que não aceita mais um modo de saber que parte da subjetividade moderna (sub-iectum no sentido heideggeriano) enquanto fundamentação. Não são simplesmente exigências transferidas do saber filosófico, por exemplo, para a teologia, mas fazem parte do próprio movimento ou deslocamento de conhecimento em todas as áreas, realizado a partir do século XIX. A teologia não pode mais continuar querendo estabelecer o saber como verdade objetiva fixada de uma vez por todas. Ela é exigida participar desse movimento, uma vez que é um conhecimento que se dá na história, realizado por sujeitos históricos.

Sem querer fazer da hermenêutica uma racionalidade que resolva todos os obstáculos da compreensão teológica, insistimos que a teologia é, desde o início, empreendimento hermenêutico. A teologia hermenêutica do sentido procura tirar consequências da intuição da historicidade da verdade e do sujeito interpretante como condição de restauração do sentido. Depois de Nietzsche, somos todos marcados pela suspeita de se chegar à verdade objetiva em si mesma. Não queremos dizer com isso que a verdade em si mesma seja perspectivista, mas afirmamos que depois de Nietzsche devemos aceitar que somente podemos atingir a verdade em certa perspectiva e, consequentemente, todo discurso revela-se provisório, relativo. À medida que se tem consciência de sempre se encontrar *em situação hermenêutica*, a teologia se apresenta mais modesta e mais interrogativa.

O cristianismo é *tradição* porque vive graças a uma origem primeira que é *dada*. Mas ao mesmo tempo ela é necessariamente sempre *produção*, pois essa origem só pode ser reafirmada historicamente e conforme uma interpretação criativa. Vivendo de uma origem primeira que é dada, o cristianismo é *tradição* (*anamnese*). Esta tradição, contudo, exige ser re-dita historicamente a partir de uma interpretação criativa (*profecia*), sendo necessariamente sempre *produção*. Neste sentido, a teologia enquanto hermenêutica do sentido se aproxima do modelo genealógico nietzscheano que consiste em dizer juntamente a origem e a história, ou seja, é correlação crítica entre tradição e experiência humana contemporânea. Em outras palavras, repensar o pensado para poder pensar o novo, o diferente, o ainda não pensado torna a teologia um pensamento em constituição e uma reflexão sobre a própria constituição quando se torna constituída.

Referências bibliográficas

BÍBLIA do Peregrino - Antigo e Novo Testamentos. Trad. Ivo Storniolo e José Bortolini, São Paulo: Paulus, 2002.

BOFF, Clodovis, *Teologia e prática*: teologia do político e suas mediações,Petrópolis: Vozes, 1978.

GADAMER, Hans-Georg, *Verdade e método*: *traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. de Flávio Paulo Meuer, Petrópolis: Vozes, 1997.

_____ *A razão na época da ciência*. Trad. Ângelo Dias, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

GEFFRÉ, Claude, *Como fazer teologia hoje*: hermenêutica teológica. Trad. Benôni Lemos, São Paulo: Paulinas, 1989.

_____ *Crer e interpretar*: *a virada hermenêutica da teologia*. Trad. Lúcia M. Endlich Orth, Petrópolis: Vozes, 2004.

HEIDEGGER, Martin, *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Vozes, 2005.

RICOEUR, Paul, *Do texto à acção*. Trad. Alcino Cartaxo, Lisboa: Rés, 1989.

STEIN, Ernildo, *Aproximações sobre hermenêutica*, Porto Alegre: Vozes, 1996.

Ethnic Identity and Christian Faith

The Growth of Pentecostal Brazilian Churches in Japan

Kanan Kitani[1]
Doshisha University

Abstract

Over the past two decades, the number of Brazilians residing in Japan has rapidly increased from 4,159 in 1988 to 210,032 in 2011. There were 100,000 more Brazilians even before the recession triggered by the bankruptcy of Lehman Brothers in 2008, followed by the Tōhoku earthquake and tsunami disaster in 2011. Although many Brazilians left Japan after 2008, they are still the third largest ethnic group in Japan after the Chinese (674,879) and the Koreans (545,401). Considering the geographical distance of Brazil compared to China and the Korean peninsula, the influx of Brazilians is a unique phenomenon, which has attracted both domestic and international researchers, especially those in the fields of sociology and education.

Although numerous studies have been conducted in these fields, not many studies have been yet done about the religious activities of Brazilian migrants. Examining their religious activities is indispensable in order to understand their modes of living in Japan, as Brazilian migrants are experiencing a drastic change of environment, emigrating from a country where the population is almost 90% Christian to a country where it is less than 1%.

This paper, therefore, focuses on the Christian churches at which Brazilian migrants gather, specifically focusing on the new growing Brazilian Pentecostal churches, and their role in helping to preserve the ethnic identity of Brazilians in Japan.

1 Is an assistant professor at Doshisha University, Japan. She received her Ph.D. from Doshisha University, and her main areas of research include practical theology, missiology, ecumenism, and Asian theology. Currently she is researching about the churches where migrants gather in Japan. She also serves as an associate pastor at the United Church of Christ in Japan.

Introduction

Over the past two decades, the number of Brazilians residing in Japan has rapidly increased from 4,159 in 1988 to 210,032 in 2011. There were 100,000 more Brazilians even before the recession triggered by the bankruptcy of Lehman Brothers in 2008, followed by the Tōhoku earthquake and tsunami disaster in 2011. Although many Brazilians left Japan after 2008, they are still the third largest ethnic group in Japan after the Chinese (674,879) and the Koreans (545,401). Considering the geographical distance of Brazil compared to China and the Korean peninsula, the influx of Brazilians is a unique phenomenon, which has attracted both domestic and international researchers, especially those in the fields of sociology and education (Kajita, Tanno and Higuchi 2005; Lesser 2003; Linger 2001; Roth 2002; Tsuda 2003).

Although numerous studies have been conducted in these fields, not many studies have been yet done about the religious activities of Brazilian migrants. Examining their religious activities is indispensable in order to understand their modes of living in Japan, as Brazilian migrants are experiencing a drastic change of environment, emigrating from a country where the population is almost 90% Christian to a country where it is less than 1%.

This paper, therefore, focuses on the Christian churches at which Brazilian migrants gather, specifically focusing on the new growing Brazilian Pentecostal churches, and their role in helping to preserve the ethnic identity of Brazilians in Japan.

Churches Brazilians Attend in Japan

Many Brazilians in Japan are subjected to over-work in hours of manual labor in the so-called "three-K" jobs ("kitsui, kitanai, kiken", meaning "hard, dirty, and dangerous", respectively). Despite their busy work schedules, many of them commit themselves to be a part of church activities. According to Yamada (2010: 254), who conducted a research on religious activities of the migrants in Suzuka City and Yokkaichi City in 2008, five to six hundred Brazilians attended Catholic Church weekly, and seven to eight hundred attended Protestant services. Based on the census, because there were about nine thousand Brazilians living in Suzuka and Yokkaichi at that time[2], it means roughly 13.3-15.5% of Brazilians attended church.

2 Mie Prefecture: <http://www.pref.mie.lg.jp/TABUNKA/HP/data/gaitou/H20_12_31data.pdf> (accessed: July 15th 2012).

This was confirmed by another survey done in Toyohashi City, researching the daily lives of the Brazilian migrants outside of work. About 13.2% of the respondents answered they committed themselves to church activities on their own time (Onai 2009: 94-95).

For those hardworking Brazilians in Japan, the churches where they can gather are havens of rest. Then, what kind of churches are those 13-15% of Brazilians going?

The Catholic Church

As the Catholic Church is the largest Christian body in Brazil, it is natural to assume the first place where Brazilian migrants would go is the Catholic Church. According to statistics gathered in 2005, the number of foreign Catholics living in Japan is 529,452, for the first time outnumbering Japanese Catholics, who total 449,925. There are certainly visible changes in churches, with increasing numbers of foreign Catholics, especially Brazilians. In Nagoya Diocese, which has a large number of Brazilian Catholics, there are eleven churches out of fifty-three offering masses in Portuguese. Other than Portuguese, many churches nowadays offer services in other languages, including English, Indonesian, Korean, Spanish, Tagalog, and Vietnamese. It is said that the churches are becoming revitalized by the new international members (Tani 2008: 27-29).

The influx of Brazilian Catholics is giving hope for the Catholic Church in Japan, however, the situation is not fully satisfactory for the Brazilians. There are not many Portuguese-speaking priests, and the Portuguese services are offered only from one to three times a month.

The Protestant Church

1. The United Church of Christ in Japan

Unlike the Catholics, the mainline Protestant churches seem less excited about the influx of foreign Christians into the country. The United Church of Christ in Japan (UCCJ), which is the largest Protestant united church, has not a single church out of 1725 local churches, which provides a service in Portuguese (*Christian Year Book 2010*).

2. Seventh-day Adventist Church

On the other hand, the Seventh-day Adventist Church in Japan has a coherent policy on supporting Brazilians. Not only do they provide Portuguese services in eight churches, they have also founded two Brazilian

churches in Shizuoka prefecture. Additionally, the Seventh-day Adventist Church holds an annual summer camp designed to bring together all of the Latin Americans living in Japan.

3. Non-denominational Contemporary Church

The non-denominational contemporary churches, often defined as "evangelical" church, are one of the growing churches in Japan together with the Pentecostal Church. Because these churches do not have juridical personality, it is uncertain how many of these churches exist in Japan.

It is said that there are about forty such churches exist in the central eastern part of Japan. These churches are mainly non-denominational singular churches with 30-200 members. The Japanese people who are able to encounter these churches by chance are mostly limited to the locals living in the nearby areas where such churches stand.

Among those churches, Missão Apoio is the most well known evangelical church in Japan that has twenty-four branch churches around the central eastern part of Japan[3]. Within same region, Igreja Evangélica Betel, and Grace Community International Church (or Comunidade da Graça no Japão) are also actively growing.

The characteristics of these churches are that they are evangelical, with a contemporary worship style, services of two to three hours duration, energetic pastors, and conservative congregations. In most such churches, several meetings are held in addition to the weekly Sunday service.

What is significant about these churches is the inclusiveness created by the members. Even though they hold services in Portuguese, they also have some Peruvian, Bolivian, and Japanese members in the church. These churches also actively try to reach out to Japanese people by offering the services in Japanese or staffing interpreters during the Portuguese service.

4. Pentecostal Church

- The Assemblies of God in Japan and Brazilian Assembléia de Deus

According to the spokesperson of the Assemblies of God in Japan, several churches of the Assemblies of God in Japan offer Portuguese services, however, their activities are independent depending on the individual church.

3 Missio Apoio: <http://www.missaoapoio.com/index.php/nossas-igrejas-menu> (accessed: August 10, 2012).

There are also twenty-one churches of the Brazilian Assembléia de Deus, which were formed by Brazilian migrants or missionaries from Brazil in recent years[4].

While the Assemblies of God in Japan and the Brazilian Assembléia de Deus are both affiliated with the World Pentecostal Assemblies of God Fellowship, they have little interaction with each other.

- Universal Church of the Kingdom of God (UCKG)

The other popular church among the Brazilians in Japan is the Universal Church of the Kingdom of God (UCKG). The UCKG is a fast-growing neo-Pentecostal church founded by Edir Macedo in 1977. Since its foundation, the church has been attracting a great deal of attention and scrutiny concerning its controversial theology, numerous allegations surrounding money, political ties, and use of media. The church has continued to expand in 176 countries, while establishing 5000 temples in Brazil. It is said that its expansion is beginning to approach that of Assembléia de Deus, the most populous Pentecostal denomination in Brazil (Reis 2006: 170).

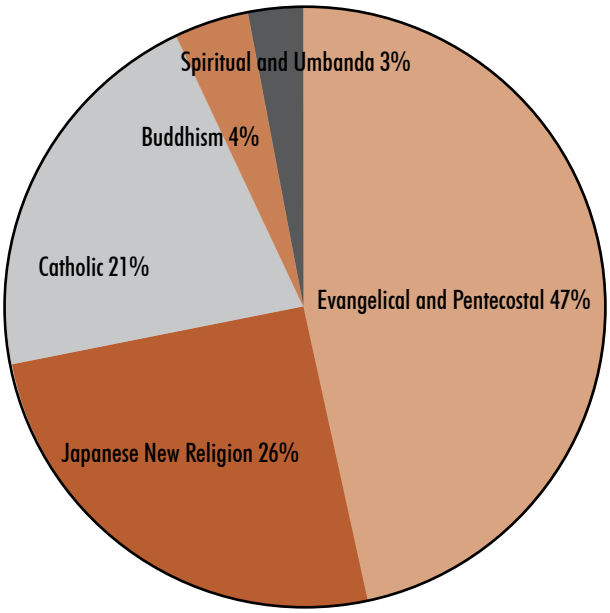
The UCKG began planting church in Japan around 1996. Currently, under its original Portuguese name, Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), it has 2000 members with 18 temples, each opened every day, commonly holding the prayer meetings. There is a weekly cycle with particular daily themes, such as: Monday: financial problems, and Friday: liberation from evil spirits. These two themes explain the Church's theology well. Because it is one of the Pentecostal characteristics to emphasize the salvation of the present life, not only UCKG but also some other Pentecostal churches adopt this so-called "prosperity theology" (Steigenga and Cleary 2007: 221). As for the members of UCKG, they believe that God's grace comes in the form of financial success and spiritual health.

The Growth of Pentecostal Brazilian Churches in Japan

Among those aforementioned churches, the Pentecostal church is growing rapidly. Rafael Shoji estimates the religious demographics of the Brazilians in Japan as below (2008: 55).

Of course, the numbers of Brazilians in Japan who identify themselves as Catholics and the actual number of church attendees differ. However, the number of Pentecostal Christians is visibly increasing. At many Pen-

4 Assembléia de Deus no Japão: <http://www.assembleiadedeusnojapao.com/> (accessed: September 10, 2012).



tecostal churches, the membership has continued to increase even in this time of recession, when many migrant workers returned to Brazil.

Visiting these churches reveals that Pentecostal churches are filled with enthusiasm compared to the other mainline churches. This raises the question of why these Brazilian Pentecostal churches are so popular in Japan. There are several reasons for their popularity and growth.

First of all, these churches are almost always ethnically homogeneous. Unlike evangelical churches, which are usually initiated by the Japanese or non-Portuguese-speaking people, most of these Brazilian Pentecostal churches maintain a separation between Japanese or non-Portuguese-speaking people and Brazilians. Typically, the churches of UCKG are homogeneous communities where Brazilians can form close-knit communities of faith (Yamada 2002: 87). It does not seek incorporation with groups who speak other primary languages, but rather builds the church for each group separately.

For adults, these churches function as places where they can feel at home with peers with whom they can identify, sharing the same experiences as migrant workers living away from home. For children, especially those born in Japan, these churches function as places where they can learn the culture of Brazil and practice Portuguese. Church attendees normally stay at the church after the service to cook and eat Brazilian dishes together. It is a place where they can feel at home.

The second reason why Pentecostal churches are popular among the Brazilians in Japan is that the pastors actually deal with the real problems suffered by their congregations. The pastors give advice during sermons on how to act appropriately in work places or at home. They advise their flocks not to be carried away with emotion, because it requires perseverance to be a Christ-follower. The pastors also advise the congregation to pay tithes so they will be blessed by God's grace with greater fortune in the future. There seems a hidden pressure that coins are not welcomed on the collection plate, which means a donor would pay at least one thousand yen (approximately $12) at each service. Some other researchers have also noted that Pentecostalism is sought as a way of dealing with real problems, especially poverty and diseases (Burdick 1993; Chesnut 1997).

Third, and this is especially distinctive of the UCKG, some Pentecostal churches perform exorcisms. They do so by praying for the Holy Spirit to come cleanse the evil spirits out of the troubled person. Often, the person upon whom the exorcism is being performed cries and some collapse to the floor. To one extent or another, this emotional outburst brings cathartic effects among the congregation.

In addition, this ritual of exorcism signifies the belief that human nature is fundamentally good, which goes beyond the notion of "sola fide" (justification by faith alone). In this way, people are free from their sins because the ones to be blamed are the evil spirits (Yamada 2002: 84-86).

Conclusion

As mentioned above, the Pentecostal churches are preferred by Brazilians in Japan because they are havens of rest, the congregations are entirely Brazilian, and the churches function to preserve their congregations' ethnic identities as Brazilians. In a sense, a small Brazilian town temporally appears when they gather at church.

The Pentecostal churches are also popular as they provide instant solutions to the problems that many migrant workers suffer. Whether the church actually solves the problems or not, they provide a certain comfort for the people by giving concrete hope of salvation through Christ and the Holy Spirit, and sometimes cast out evil spirits.

On the other hand, it is uncertain whether the Brazilian Pentecostal churches will continue to grow in Japan. The second generation of Brazilian migrants mostly uses Japanese for communication, which makes it hard to maintain using only Portuguese during the services. It might not

be possible to maintain the current ethnic homogeneity in the future if the second-generation members marry non-Brazilians.

Nevertheless, there is no denying that these growing Pentecostal churches appeal to the Brazilian migrants in Japan more than mainline churches. The mainline churches in Japan, especially the Protestant churches, are in no position anymore to view the Pentecostal churches as merely emotional and superstitious religious groups. If the mainline churches keep declining in numbers, it might be a good time for them to look into themselves and examine whether they are trying hard enough to reach out to people who are in need of help, especially those who are sojourners in a foreign land.

References

BURDICK, John (1993). Looking for God in Brazil: *The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena*. Berkeley: University of California Press.

CHESTNUT, R. Andrew (1997). *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*. New Jersey: Rutgers University Press.

CHRISTIAN YEAR BOOK 2010. Tokyo: Kirisuto Shimbunsha.

KAJITA, TAKAMICHI, Kiyoto TANNO and Naoto HIGUCHI (2005). *Kao no Mienai Teijuka: Nikkei Braziljin to Kokka, Shijo, Imin Network.* Nagoya: University of Nagoya Press.

LESSER, Jeffrey, ed. (2003). *Searching for Home Abroad: Japanese Brazilians and Transnationalism*. Durham and London: Duke University Press.

LINGER, Daniel (2001). *No One Home: Brazilian Selves Remade in Japan.* Stanford: Stanford University Press.

ONAI, Toru, ed. (2009). *Toransunashonaru na Ido to Teiju: Teijuka suru Zainichi Burajirujin to Chiikishakai*. Tokyo: Ochanomizu Shobo.

REIS, Raul (2006). Media and Religion in Brazil: The rise of TV Record and UCKG and their attempts at globalization. In *Brazilian Journalism Research, Vol. 2, No.2,* pp. 167-182.

ROTH, Joshua Hotaka (2002). *Brokered Homeland: Japanese Brazilian Migrants in Japan.* Ithaca: Cornell University Press.

SHOJI, Rafael (2008). Religiões entre Brasileiros no Japão: Conversão ao Pentecostalismo e Redefinição Étnica. In *REVER: Revista de Estudos da Religião*. pp. 46-85.

STEIGENGA, Timothy, and Edward CLEARY eds. (2007). *Conversion of a continent: contemporary religious change in Latin America*. New Jersey: Rutgers University Press.

TSUDA, Takeyuki (2003). *Strangers in the Homeland: Japanese Brazilian Return Migration in Transnational Perspective*. New York: Columbia University Press.

YAMADA, Masanobu (2002). Brajiru ni okeru Seimeishugiteki Kyusaikan: Nikkei Shinshukyo to Pentekostarizumu. In *Shukyo to Shakai Vol. 9, Additional Volume*. pp. 74-90.

_____ (2010). Zainichi Brajirujin no Shukyo Seikatsu. In *Latin American Diaspora*. Edited by Hiroshi Komai. Tokyo: Akashi Shoten.

O pluralismo e secularizão na metrópole

Novo desafio para a renovação paroquial

Rafael Lopez Villasenor[1]

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Resumo

O trabalho tem como objeto de estudo o pluralismo religioso da metrópole, no contexto da secularização buscando algumas pistas pastorais. As mudanças culturais, econômicas, políticas e religiosas entre outras levaram as pessoas a buscar um novo sentido da vida e novas formas de relacionamento com o transcendente. A paróquia na cidade deve dar uma resposta aos novos desafios da metrópole secularizada. Igreja Católica não consegue acompanhar o crescimento das grandes metrópoles. Ao surgir novos bairros e novos prédios, os novos moradores não encontram a mínima visibilidade estrutural da Igreja. É necessária uma renovação paroquial a partir de uma rede de comunidades, pequenos grupos e pastorais, de acordo com o Documento de Aparecida. A questão central de nosso trabalho é: Qual é hoje o papel da paróquia na metrópole marcada pelo secularismo e pluralismo religioso? A hipótese é que a presença da igreja na cidade deve-se dar através de rede de comunidades e grupos, capazes de se articularem a vida dos seus moradores.

Introdução

Nos últimos anos, observamos grandes mudanças culturais, econômicas, políticas e religiosas entre outras. Acreditamos que essas mudanças levaram as pessoas a buscar um novo sentido da vida e novas formas de relacionamento com o transcendente. A partir da vivência nesta realidade religiosa, enxergamos por um lado re-significação religiosa, na busca de

1 Mestre em Ciências da Religião PUC-SP. Doutorando em Ciências Sociais PUC-SP. Padre da Congregação dos Missionários Xaverianos. E-mail: rafamx@uol.com.br.

valores religiosos e, por outro lado, um afastamento do mundo religioso, fruto da secularização. Daí a necessidade de aprofundamento do tema.

As áreas de intensa urbanização são de certo modo marcadas por este pluralismo religioso, no qual assenta em nossos dias a religiosidade popular, cada vez mais diversificada. Sabemos que a Igreja Católica não consegue acompanhar o crescimento das grandes cidades. Ao surgir novos bairros e novos prédios, os novos moradores não encontram a mínima visibilidade estrutural da Igreja.

As paróquias na periferia são, com frequência, muito grandes e algumas destas têm apenas um centro de referência que é a igreja matriz; por mais que elas aumentem, não são suficientes para atender a população. São muitos os cristãos que não participam na Eucaristia dominical, nem recebem os sacramentos e nem se inserem na vida da comunidade. Não é possível atender adequadamente as demandas religiosas na metrópole, com uma única igreja matriz e em um único expediente paroquial. É necessária uma renovação paroquial como rede de comunidades, pequenos grupos, células de evangelização e pastorais, de apontados pelo Documento de Aparecida, que repara a existência de profundas transformações (DA 33), que produzem uma mudança de época (DA 44).

Um olhar da multiplicidade religiosa da cidade

A metrópole é a concretização, da modernidade e do capitalismo, resultado da centralidade econômica, que levou a migração para as metrópoles, trazendo grandes mudanças culturais, sociais e religiosas, embora as tradições religiosas populares mantêm-se ainda durante alguns anos, mas influem pouco ou nada nas gerações nascidas nas metrópoles. A urbanização tornou-se um fenômeno mundial.[2] Nunca antes tinham acontecido tantas novidades ao mesmo tempo que criam tantas transformações na vida social e familiar e na vivência religiosa.

2 Os números demonstram que houve um crescimento vertiginoso da população urbana metropolitana no Brasil, sobretudo a partir da segunda metade do século XX. No início deste século, era de 1,2 milhão; em 1950, em torno de 18 milhões; dez anos mais tarde, 32 milhões; em 1970, atinge 52 milhões; em 1980, avança para 82 milhões e, na década de 90, chega a 120 milhões (SANTOS, 1998: 17-29). O Brasil é hoje um país urbano metropolizado. *O mundo rural vem perdendo população tanto em termos relativos como absolutos. No Censo de 2000 a população urbana representava* 81,25% (137.953.959 pessoas), contra 84,35% (160.879.708 pessoas) em 2010. Já a rural representava 18,75% (31.845.211 pessoas) em 2000, contra 15,65% (29.852.986 pessoas) em 2010. O êxodo acelerado do campo para a cidade alimentou essas grandes concentrações populacionais.

Nessa realidade complexa nos perguntamos, o que é fenômeno urbano? Quando surgiu? Quais as consequências da transformação do meio ambiente natural, em meio ambiente construído ou artificial? Responder estas questões não é fácil. Porém, o mundo urbano é definido através de vários critérios, os quais incluem população, densidade populacional ou estatuto legal, embora sua clara definição não seja precisa, sendo alvo de discussões diversas. A população de uma cidade varia entre as poucas centenas de habitantes até as dezenas de milhões de habitantes. Não há um padrão mundial que defina uma cidade. Mas, antes de ser um espaço físico, o urbano é um espaço social e cultural, que cria um ambiente de ser, um modo de viver e conviver, uma nova cultura. É o ambiente, onde vivem seres humanos que têm suas necessidades, seus sonhos, seus projetos de vida. É o ambiente modificado, alterado e construído.

A cidade transformou o homem; ou, o homem foi se transformando à medida que foi edificando o ambiente em urbano. A cidade não é um simples espaço físico, mas um horizonte cultural, que cria um estilo de ser, um modo de viver e conviver, uma nova cultura (Cf. Brighenti, 2010: 9). "A sociedade metropolitana gira em torno do indivíduo isolado no espaço privado e anônimo no espaço público" (Passos, 2009: 33). O metropolitano vive sua rotina diária na competência e na eficácia daquilo que o sustenta e os subsidia para a vida pessoal, profissional e social. A urbanização aconteceu simultaneamente a um processo de racionalização religiosa, fruto da modernidade. Uma das consequências é que muitos dos habitantes das cidades nasceram no campo e estão marcados por uma mentalidade religiosa popular e tradicional, não é mais conservada pelas novas gerações, pois os pais não têm a garantia de transmitir seus padrões culturais aos filhos.

A religião urbana é cada vez mais heterogênea, exatamente por que a cidade também é cada vez mais formada por uma "pluralidade indicável de pessoas".[3] Pessoas de diferentes grupos sociais, com diferentes interesses, ideais e materiais. Por isso, em seus textos, Weber (Cf. 2006: 143) relaciona classes, grupos de status e camadas sociais das mais diversas.

3 Os dados sobre o bairro de Cidade de São Paulo mostram que os bairros que mais concentram pentecostais são: Cidade Tiradentes, com 21,7 % e Lajeado, com 21,1 %. As porcentagens tendem a aumentar à medida que se distancia do centro. Os bairros em torno do centro concentram maior porcentagem de católicos: Vila Leopoldina, com 80,5% e Morumbi, com 79 % e consequentemente os da periferia têm uma porcentagem menor Cidade Tiradentes, com 55,5% e Guaianases, com 57,2 % de católicos. Os espíritas estão concentrados nos bairros: Tatuapé, com 7,9 % e Mooca, com 7,8 %. Por fim, os "sem religião" também estão em maior número na periferia: Marsilac, com 15,2 % e Cidade Tiradentes, com 14,1 %. (Folha De São Paulo, cotidiano 14 dezembro de 2003 p. 8).

Diversos e distintos contextos urbanos têm razões sociais, políticas e econômicas convergentes e, ou muito mais, divergentes para aderirem a este e não outro modelo religioso. São estes interesses de classes das camadas sociais que podem determinar a opção religiosa[4].

A multiplicidade religiosa é uma marca dos espaços urbanos metropolitanos. As práticas religiosas sofreram o impacto do mundo urbano, com sua lógica desagregadora, colocando o indivíduo no centro das ofertas vertiginosas de consumo de todo tipo de bens materiais e simbólicos (Carranza, 2011: 31). Tudo isso, ecoaria nas preocupações da adesão institucional religiosa, leva a crise das instituições; cada um sente o direito de fazer da vida pessoal o que vem entender, sem o controle das instituições. A pessoa sente-se à vontade, assim, para assistir a um culto evangélico, participar de uma cerimônia budista ou de um ritual afro-brasileiro sem constrangimento e, posteriormente, participar de uma missa na sua Igreja.

As pessoas "sem religião", também são mais numerosas nos municípios metropolitanos marcados pelo pluralismo e pelas ofertas religiosas;[5] nas periferias alcançam porcentagem acima da média nacional.[6] O mundo urbano da metrópole é o espaço de afirmação da religião difusa e de negação da religião institucionalizada. Negação enquanto retira a visibilidade do espaço público dos símbolos religiosos, no inevitável processo de secularização, relegando-a ao espaço das intimidades individuais e confessionais. Afirmação que acolhe no mesmo movimento secularizador a pluralidade religiosa nas mais variadas expressões. É o espaço de criação e recriação religiosa, onde o tradicional e o novo se encontram, se confrontam e se fundem ativamente (Cf. Passos, 2009: 22). Para alguns estudiosos[7], trata-se de um processo de re-encanamento que traz de volta

4 Segundo os dados do censo do ano 2000, o catolicismo no Brasil era de 73,6%, destes, a maior porcentagem estava no interior e nas pequenas cidades, que alcançava 83,3%, enquanto que no mundo urbano da metrópole era apenas de 57, 98% da população. Os Evangélicos de um total de 15,4%, a maioria estava no mundo das metrópoles 18,5% e no interior e nas pequenas cidades representava apenas 10,64 % da população. As pessoas "sem religião", também eram mais numerosas nos municípios metropolitanos marcados pelo pluralismo e pelas ofertas religiosas; nas periferias alcançavam porcentagem acima da média nacional.

5 No Município de São Paulo os católicos são 68,11 %; os evangélicos são 15,94%; os "sem religião" são 8,97 %. Disponível em <http://www.sidra.ibge.gov.br/ >. Acesso 29.12.2010.

6 Na região metropolitana do Rio de Janeiro os "sem religião" tem uma presença acentuada: cidade do Rio de Janeiro, 13,33%; municípios próximos como Belford Roxo, 27,02%; Japari, 26,02%; Itaboraí, 22,45%; Itaguaí, 22,9%; Nova Iguaçu, 21, 88%; Duque de Caxias, 21,74%; São João do Meriti 20,36% (Cf. JACOB, 2003: 115).

7 Para aprofundar o tema ver: Hervieu-Léger, Danièle. *O peregrino e o convertido, a religião em movimento.* Petrópolis: Vozes, 2008. Balandier, George. *O dédalo, para finalizar o sé-*

os velhos deuses, numa espécie de revanche à sociedade secularizada. Um fenômeno de emergência da cultura popular que, no centro urbano, permitindo ao elemento religioso participar dos processos culturais como agente de significação e interferência na realidade (Passos, 2009: 12-13). A religião desenha a paisagem da metrópole com seus templos e cultos, lugar de basto mercado religioso[8].

A metrópole urbana aparece como menos religiosa, no sentido institucional. Quem migra à metrópole deve escolher a sua religião, que pode ser a mesma da tradição, reinterpretada em função do contexto urbano, pode ser outra ou simplesmente ficar "sem religião". Para Alberto Antoniazzi, (1994: 84) "na sociedade rural, a igreja católica é o centro de convergência, na grande cidade é um dos muitos 'serviços', que a cidade oferece". No interior, a religião passa pela tradição cultural, expressa pela vontade dos pais e dos superiores em geral. As relações humanas se dão num forte entrelaçamento entre a pessoa, o ambiente familiar e o grupo cultural. Na metrópole, o indivíduo constrói o próprio caminho, que representa certo apelo para a liberdade individual e para autonomia nas decisões e opções. (Cf. CNBB, sul 1, 2004, n. 29). No mesmo sentido a CNBB afirma:

> Para o homem urbano, que deixa de lado essa característica tão importante, racionaliza demais os dados da fé e se preocupa mais com aspectos sócias da transformação da realidade, a religião perde força. O forte ressentimento, em meios católicos, contra a relativização generalizada da devoção aos santos e do espírito profissional, tão próprios da expressão cultural do povo brasileiro e do espírito da sua religião católica popular (CNBB sul 1, 2004, n. 27).

---

culo XX. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994. Pierucci Antônio Flávio, Reencantamento e dessecularização. A propósito do auto-engano em sociologia da religião. In: *Novos Estudos Cebrap*, n. 49, nov., 1997, p. 99-117. Vattimo, Gianni. *Acreditar em Acreditar.* Lisboa: Relógio D´Água Editores 1988. Peter BERGER, "A dessecularização do mundo; uma visão global". In *Religião & Sociedade*, v. 21 (1) 2001, Rio de Janeiro: Iser, pp. 9-24.

8 Para Peter BERGER (1985: 149), a característica-chave de todas as situações pluralistas, quaisquer que sejam os detalhes de seu pano de fundo histórico, é que os ex-monopólios religiosos não podem mais contar com a submissão de suas populações. A submissão é voluntária e, assim, por definição, não é segura. Resulta daí que a tradição religiosa, que antigamente podia ser imposta pela autoridade, agora tem que ser colocada no mercado. Ela tem que ser "atraente" para uma clientela que não está mais obrigada a "consumir". A situação pluralista é, também, uma situação de mercado. Nela, as instituições religiosas tornam-se agências de consumo. E, de qualquer forma, grande parte da atividade religiosa nessa situação vem a ser dominada pela lógica do mercado. As instituições religiosas se adaptam à sociedade urbana moderna trocando o dogmatismo e a rigidez pelo diálogo na definição de normas e valores condizentes.

A metrópole é um novo espaço social, que tem uma nova civilização, um novo modo de viver e agir, na qual as pessoas procuram ser felizes de maneira individual e privada, buscando mais a felicidade de bens econômicos, privados, particulares, subjetivos e religiosos. A vida desenvolve-se, ao mesmo tempo, em diversos espaços, mas, de maneira individual, é uma vida bastante agitada e estressante, o que leva muitas vezes a procurar conforto e sentido para a vida, na religião de cunho pentecostal ou sem qualquer vinculação institucional.

O indivíduo urbano encontra uma série de alternativas decorrentes da característica pluralista da cidade, a respeito das quais ele precisa tomar decisões de escolha. É natural e decorrente a questão: qual igreja frequentar? Qual religião ou qual divindade venerar? A cidade oferece ao indivíduo inúmeras opções de produtos e de religiões que se encontram no bojo dessas opções do mercado. A escolha do indivíduo passa a não mais ser apenas uma questão de fé, ou de instituição, mas de vantagens, privilégios, comodismos. Nas palavras de Berger (1985: 149), a característica-chave de todas as situações pluralistas, quaisquer que sejam os detalhes de seu pano de fundo histórico, é que os ex-monopólios religiosos não podem mais contar com a submissão de suas populações. A submissão é voluntária e, assim, por definição, não é segura. Resulta daí que a tradição religiosa, que antigamente podia ser imposta pela autoridade, agora tem que ser colocada no mercado. Ela tem que ser "atraente" para uma clientela que não está mais obrigada a "consumir". A situação pluralista é, também, uma situação de mercado. Nela, as instituições religiosas tornam-se agências de consumo. E, de qualquer forma, grande parte da atividade religiosa nessa situação vem a ser dominada pela lógica do mercado. As instituições religiosas se adaptam à sociedade urbana moderna, trocando o dogmatismo e a rigidez pelo diálogo na definição de normas e valores condizentes.

A resignificação religiosa na cidade

O resultado desta contradição é uma metrópole socialmente assimétrica perpetuando parcelas imensas da população em condições de vida precárias e com suas velhas estratégias de manutenção e significação da vida. Uma metrópole diversificada de alto a baixo fazendo operar uma dialética múltipla entre as culturas que se produzem em seu seio, dialéticas de oposição, paralelismos, interações e resistências. O crescimento expressivo das denominações pentecostais, nos últimos anos, tem sido interpretado, por muitos, como um fenômeno metropolitano, porém de uma metrópole que exauriu

o projeto da modernidade, trazendo de volta os velhos encantamentos da natureza e da história. O mundo metropolitano seria, portanto, um lugar privilegiado de re-encantamento, reascendendo a busca do sagrado nas mais variadas versões e denominações religiosas. (Passos, 2001: 127).

A religião não desaparece, com as diversas mudanças causadas pela cultura pós-moderna, muito pelo contrário houve uma re-significação urbana, que muitas vezes acontece fora da instituição. A modernidade conhece uma fermentação religiosa. Agora a pessoa faz a experiência individual de Deus no seu coração, nos seus próprios sentimentos, nas suas próprias emoções religiosas sem necessidade de uma ligação com a instituição. Sente a presença e o amor de Deus de modo sensível. A experiência torna-se mais intensa pela comunicação com outras experiências. Se a mesma experiência é vivida simultaneamente por milhares ou centenas de milhares de pessoas, a experiência transforma-se numa plenitude de alegria e emoção: choram, gritam, batem palmas, usam o corpo, etc. A subjetividade e o individualismo urbano metropolitano estão também, incorporados no discurso e na prática das Igrejas evangélicas pentecostais, respondendo e confirmando, em chave simbólica, esse modo de viver moderno e pós-moderno instituído pela sociedade capitalista.

As crenças e vivencias religiosas na metrópole voltam-se, também, para soluções de problemas nem sempre procurando o significado último da existência, mas questões imediatas, requerendo respostas objetivas, eficientes e pragmáticas. A crença em Deus, no mundo urbano da metrópole, continua em alta. Porém, o que mudou foi a própria concepção de Deus. Não se trata mais de um Deus criador, pessoal, externo e tido como autoridade máxima. A concepção de Deus que mais cresce é a de uma energia ou princípio vital, mas que se encontra por toda parte. Um deísmo mais que um teísmo (Guerriero, 2009: 374). Além do mais, buscam-se soluções imediatas, muitas vezes de maneira mágica, sem comunidade religiosa. Neste sentido, entendamos o florescimento de novas comunidades e de Novos Movimentos Religiosos, não institucionalizados de maneira rígida, nos grandes centros urbanos; isto é, associações religiosas e correntes de espiritualidade surgidas nos dois últimos séculos sobre bases já de religiões antigas, tradições esotéricas, gnósticas ou o pensamento original de seus fundadores.

Secularização religiosa na metrópole

Houve um tempo em que os descrentes, sem amor a Deus e "sem religião", eram raros. Todos eram educados para ver e ouvir as coisas do

mundo religioso e a conversa cotidiana confirmava que este é um universo encantado que esconde e revela um poder espiritual. A exigência de um sentido para a vida trazia às religiões certa identidade e lhes dava vida. (Alves, 2008: 9). Consequentemente, durante muitos séculos a religião esteve na vida cotidiana e no centro da existência humana. Frequentar uma igreja era quase condição obrigatória. Os sinais religiosos ditavam o ritmo do tempo. As festas religiosas regulavam os ciclos da vida dos indivíduos e da coletividade (Cf. Hervieu-Léger, 2008: 15). O ano estava determinado pelos tempos litúrgicos, com suas festividades e comemorações sagradas, o dia obedecia ao ritmo marcado pelas sucessivas horas sagradas, o toque do "*Angelus*", o chamado à missa, ao rosário, ao serviço religioso. Enfim, o relógio paroquial instalado na torre da Igreja, com seus toques, era o indicar do tempo sagrado e profano (Cf. Mardones, 1996: 144). O mundo religioso era um mundo encantado. Apesar de o encanto ter sido quebrado, a religião não desapareceu. Porém, houve um processo de mudança chamado de secularização, na qual as pessoas abandonaram as instituições religiosas, ou estas não foram mais referência religiosa, consequentemente os indivíduos apresentaram diferentes atitudes e relações com o transcendente, com a idéia de Deus. As crenças passaram há não ser mais herdadas e transmitidas de uma geração para outra. Em muitos casos a religião como instituição deixou de dar aos indivíduos e grupos o conjunto de referências, normas, valores e símbolos que deram sentido à vida e a existência.

Se por um lado houve uma re-significação religiosa na cidade, por outro lado houve um afastamento, acreditamos que essa mudança é fruto da secularização,[9] embora o conceito nascesse no contexto europeu, embora quando se fala da religião refere-se mais à tradição judaico-cristã. Para Stefano Martelli (1995: 275), o termo designa os processos de laicização, a autonomia em relação à esfera religiosa, que surgiram no Ocidente a partir da dissolução do feudalismo,[10] Porém, não há unanimidade sobre

9 A religião dentro da secularização deve ser pensada em três níveis: institucional, cognitivo e de comportamento. Em termos institucionais representou a substituição no amplo campo de diferentes funções, da instituição religiosa para instituições autônomas. Em termos cognitivos, secularização significou o processo de racionalização das explicações da realidade. E por fim, em termos de comportamento, significou a privatização da própria experiência religiosa. Não há extinção da religião, mas seu deslocamento para a esfera do sujeito (GUERRIERO, 2004: 168).

10 Nas décadas de 1960 e 1970, em âmbito internacional, o que também repercutiu no Brasil, o desencantamento e a secularização emergiram de forma contundente: falava-se no exílio do sagrado (para o refúgio de grupos comunitários), em "religião invisível" e em "Eclipse do sagrado". Vivia-se o período da "crise das instituições religiosas produtoras de sentido", das igrejas vazias, da crise de vocações religiosas para o sacerdócio, da perda da influência das

o conceito de secularização entre os diferentes autores desde as origens do termo. A secularização, contudo, qualquer que seja o entendimento, não ocorre da mesma forma e ao mesmo tempo em todos os lugares; mas emerge, ou não, em certos grupos e lugares, de acordo com cada contexto e suas influências; atinge as sociedades e os indivíduos de maneira diferente.

Segundo o pensamento do filosofo Gianni Vattimo (1998: 76), a categoria da secularização constitui um momento significativo, no que diz respeito à filosofia, seja aquela reflexão ligada à experiência religiosa. Dentro deste contexto a secularização se constitui numa palavra chave. "É um fenômeno historicamente verificável e incontroverso" (Martelli, 1995: 27). Reencontrar-se com o cristianismo implica, antes de tudo, a tarefa de repensar os conteúdos da revelação em termos secularizados.[11] Há um sentido positivo da secularização, ao re-propor a questão de Deus como pergunta pelo sentido na realidade contemporânea.

A secularização, iniciada na encarnação, continua em processo na modernidade e tem como possibilidade, além de devolver à religião seu lugar central na sociedade pós-metafísica, educar o ser humano para "a superação da essência originária violenta do sagrado e da própria vida social" (Vattimo, 1998: 41). A ameaça da sociedade técnico-cientifico sobre o sujeito é aquilo que do ponto de vista religioso é como uma dissolução dos valores sagrados por parte de um mundo cada vez mais materialista, consumista, no qual convivem diversos sistemas de valores que parecem possibilitar uma verdadeira moralidade, e onde o jogo das interpretações parece impossibilitar qualquer acesso à verdade (Vattimo, 1998: 46). Dentro da idéia de secularização, podem-se questionar muitas das posturas da igreja, por exemplo, a moral religiosa tradicional e a concepção cristã de Deus e do ser humano. No primeiro caso, parece que há uma geral aceitação de valores cristãos. Contudo, isso não quer dizer que o mundo passou a ser muito melhor que no passado, mas que o anti-clericalismo moderno fundado na razão cientificista e historicista acabou. Diante disso

autoridades religiosas e, no Brasil, do abandono da Igreja Católica por parte de padres que se engajavam em movimentos políticos (NEGRÃO, 2005).

11 Em 1966, 89% dos franceses declaravam pertencer a uma religião, e 10% afirmavam-se "sem religião". Trinta e dois anos mais tarde, as respectivas porcentagens passaram a ser 55% e 45%. Esses "sem religião" são maioria entre as pessoas com menos de 50 anos e chegam a 63% na faixa de 18 a 24 anos. Enfim, levando em conta a evolução desde 1998, pode-se avaliar que, pela primeira vez, há séculos, há tantos e até mais franceses fora das religiões do que nelas. Em comparação, apenas 5% dos norte-americanos se declaram "sem religião…". Disponível em: <http://diplo.uol.com.br/2001-09,a53> (acesso: dezembro 2009).

a Igreja Católica prega uma moral familiar e sexual fundamentada na necessidade de defender a imagem de "crentes verdadeiros", diferentes dos crentes mornos. Com o enfraquecimento da moral religiosa, advindo da secularização, "o sexo se torna mais livre, mas, sobretudo, porque tende a perder aquela aura sagrada" (Vattimo, 1998: 50-55).

Em termos específicos de religião, secularização não é o abandono da experiência e da tradição, é uma transformação de valores. A partir disso Vattimo afirmou que:

> … uma cultura secularizada não é uma cultura que tenha simplesmente atirado para trás das costas os conteúdos religiosos da tradição, mas que continua a vivê-los como vestígios, modelos ocultos, mas profundamente presentes. (Vattimo, 1992: 47)

Em outras palavras, secularização é, também, a presença do religioso de forma não religiosa. Uma re-significação da religiosidade tradicional. Na modernidade, o impacto da secularização tem sido mais forte nos homens do que nas mulheres, em pessoas de meia idade do que em muitos jovens ou idosas, nas cidades do que no campo, em classes diretamente vinculadas a classe industrial mais do que as ocupações mais tradicionais, em protestantes e judeus mais que em católicos (Berger, 1985: 120).

Aspectos da renovação da paróquia apontados no Documento de Aparecida

A paróquia nasceu quando a Igreja era predominantemente rural. Nos séculos XI e XII criou-se o sistema das paróquias. Hoje, as paróquias devem dar uma resposta aos novos desafios da metrópole secularizada, esta passa pela renovação paroquial com a formação de uma rede de comunidades junto a uma Pastoral Urbana, o que exige nova atitude dos párocos, que devem viver num constante anseio de buscar os católicos afastados e não se contentar com a simples administração paroquial (DA, n. 201), mas tornar às paróquias missionárias. Porém, a estrutura paroquial em si mesma não é missionária, mas burocrática e administrativa, voltada para si mesma, por isso, deve haver o compromisso missionário de toda a comunidade de sair ao encontro dos católicos não praticantes, interessar-se por sua situação, a fim de reencantá-los com a Igreja e convidá-los a novamente se envolverem com ela (DA, n. 226).

Para mudar o conceito de paróquia burocrática e administrativa, é necessário haver uma mudança total, estar atenta às várias necessidades das pessoas, dentro e fora, procurando ajudar a todos de todas as maneiras

possíveis, sendo formada como comunidade de comunidades. Nesta organização, todos os batizados são a Igreja e a missão da Igreja é a missão dos leigos. Só será uma paróquia missionária que responda aos desafios da cidade, se for organizada a partir de pequenas comunidades. Nesta realidade, os leigos devem fazer frente aos desafios da atual sociedade, entrando no mundo complexo do trabalho, da cultura, das ciências e das artes, da política, dos meios de comunicação e da economia, enfim em contextos nos quais tornam presente a Igreja (DA, n. 210). A Pastoral Urbana pede a reformulação das estruturas paroquiais para que sejam uma rede de comunidades e grupos, capazes de se articularem conseguindo que seus membros se sintam e sejam, realmente, em comunhão, discípulos e missionários de Jesus Cristo. "A partir da paróquia é necessário anunciar Jesus Cristo" (DA, n. 172).

A Pastoral Urbana, para responder aos desafios do mundo secularizado da cidade, deve fazer o esforço da recuperação da identidade católica, ir até os "católicos não praticantes", aos que se auto-declaram "sem-religião", convocando toda a Igreja para uma retomada do dever missionário "em estado permanente de missão" (DA, n. 144). O anúncio na cidade passa de pessoa a pessoa, de casa em casa, de comunidade a comunidade, porque o povo pobre das periferias urbanas ou do campo necessita sentir a proximidade da Igreja (DA, n. 550), enfrentando o desafio de revitalizar o ser católico. Isto requer uma evangelização mais missionária, em diálogo com todos os cristãos e a serviço de todos os homens. (DA, n. 13). Deve-se ir ao encontro dos católicos que não professam a fé, por serem os mais vulneráveis ao pluralismo religioso e ao proselitismo pentecostal.

Ser discípulo e missionário significa ir até os afastados, a começar pelos párocos e sacerdotes.

> A primeira exigência é que o pároco seja um autêntico discípulo de Jesus Cristo, [...] mas ao mesmo tempo, deve ser um ardoroso missionário que vive o constante desejo de buscar os afastados e não se contenta com a simples administração. (DA, n. 201)

Através dos grupos de rua, das Comunidades Eclesiais de Base, das pequenas comunidades, poder-se-ia também conseguir chegar "aos afastados, aos indiferentes e aos que alimentam descontentamento ou ressentimento em relação à Igreja" (DA, n. 310).

A Evangelização na cidade passa não só pela paróquia, mas também pelas famílias e pelos leigos. Os membros da família devem ser autênticos discípulos missionários, assim, "uma família se faz evangelizadora de mui-

tas outras famílias e do ambiente em que ela vive" (DA, n. 204). Os leigos como discípulos missionários participam desta forma da

> … ação pastoral da Igreja, primeiramente pelo seu testemunho de vida e, em segundo lugar, com ações no campo da evangelização, da vida litúrgica e em outras formas de apostolado. (DA, n. 211)

Por isso, é necessário gozar de maior espaço, de participação, ser incumbidos de ministérios e de responsabilidades para que possam viver de modo responsável seu compromisso cristão (DA, n. 211) A missão é a vocação de todo batizado. O compromisso dos leigos na missão não é devido à falta de sacerdotes ou religiosas. A missão decorre da dignidade e da responsabilidade de todos os leigos na missão da Igreja. Os leigos como discípulos missionários são chamados a fazer outros discípulos missionários no mundo urbano.

Os católicos que "deixam a Igreja" não o fazem por motivos doutrinais ou teológicos, mas por razões vivenciais. Talvez, nos abandonem por estarem buscando sinceramente a Deus (DA, n. 225). Na cidade "são muitos os cristãos que não participam na Eucaristia dominical nem recebem regularmente os sacramentos e nem se inserem na comunidade eclesial" (DA, n. 286). Os fiéis buscam comunidades cristãs, onde sejam acolhidos fraternalmente, se sintam valorizados e incluídos eclesialmente. É necessário, que sejam realmente membros da comunidade eclesial, co-responsáveis por seu desenvolvimento. Isto permitirá um maior compromisso e entrega na Igreja e pela Igreja (DA, n. 226b).

Os leigos para serem co-responsáveis da Evangelização da Cidade devem ter espaços de participação e de responsabilidades (DA, n. 211). Igualmente "devem ser parte ativa e criativa na elaboração e execução de projetos pastorais a favor da comunidade". O que exige dos párocos "uma mente aberta para acolher o 'ser' e o 'atuar' do leigo na Igreja" (DA, n. 213). Mais especificamente nos projetos diocesanos "os leigos devem participar do discernimento, da tomada de decisões, da planificação e da execução" (DA, n. 371).

Conclusão

O pluralismo religioso é um fato inquestionável e a consolidação, de valores seculares laicos, muitas vezes são contrários ao estilo de vida religioso. As mudanças religiosas são mais fortes dentro das metrópoles e, mais especificamente, na parte periférica das grandes cidades.

A secularização que atinge a metrópole é, também, a presença do religioso de forma não religiosa. Uma re-significação da religiosidade tradicional. O impacto da secularização tem sido mais forte nos homens do que nas mulheres, em pessoas de meia idade do que em muitos jovens ou idosas, na metrópole do que no campo, em classes diretamente vinculadas à classe industriais, mais do que as ocupações mais tradicionais. Esta não ocorre da mesma forma e ao mesmo tempo em todos os lugares; mas emerge, ou não, em certos grupos e lugares, de acordo com cada contexto e suas influências; atinge as sociedades e os indivíduos de maneira diferente. A religião como instituição presente na metrópole, na maioria dos casos, deixou de dar aos indivíduos e grupos o conjunto de referências, normas, valores e símbolos que deram sentido à vida e a existência.

A Igreja Católica é atingida pelo secularismo e pluralismo religioso, perdendo a hegemonia histórica. É preciso aumentar os centros de referência católica e organizar a paróquia em rede de comunidades menores, onde os católicos possam cultivar a vida eclesial, receber o atendimento religioso adequado e onde o relacionamento humano direto se torna possível.

Referências bibliográficas

ANTONIAZZI, Alberto (2004), *Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto?,* São Paulo: Paulus, 2004.

_____ (1994), "A Igreja Católica face à expansão do pentecostalismo". In ANTONIAZZI, Alberto (org.), *Nem anjos nem demônios, interpretações sociológicas do pentecostalismo,* Petrópolis: Vozes.

ALVES, Rubem (2008), *O que é religião?,* São Paulo: Loyola.

BENEDETTI, Luiz Roberto (1994), "A religião na cidade". In Antoniazzi, Alberto & CALIMAN, Cleto, *A presença da Igreja na cidade,* Petrópolis: Vozes, 1994.

BERGER, Peter. (2001), "A dessecularização do mundo: uma visão global". In *Religião & Sociedade,* (21)1, Rio de Janeiro: Iserpp, pp. 9-24.

_____ (1985), *O dossel sagrado*:e*lementos para uma teoria sociológica da religião*, São Paulo: Paulus.

BRIGHENTI, Agenor (2010), "Evangelização inculturada e mundo urbano". In *INP, Categorias de Análise e Interpelações Pastorais*, Brasília: CNBB, pp. 7-40.

CARRANZA, Brenda (2011), *Catolicismo mediático,* Aparecida: Ideias & Letras.

CELAM (2007), *Documento de Aparecida, Texto conclusivo da V Conferência do Episcopado latino-americano e do Caribe,* São Paulo: CNBB/Paulus/ Paulinas.

CNBB (2004), Sul 1. *PAMP*: *Projeto de Ação Missionária Permanente*, São Paulo: Paulus, 2004.

FOLHA DE SÃO PAULO, *A encruzilhada da fé*. Caderno Mais!, 19/05/2002.

_____ *Religião.* Caderno Especial, 06/05/2007.

GUERRIERO, Silas (2009), "Problemas urbanos e eficácias rituais". In SOARES, Afonso Maria Ligorio & PASSOS, João Décio (org.), *A fé na metrópole, desafios e olhares múltiplos*, São Paulo: Paulinas.

_____ (2004), "A visibilidade das novas religiões no Brasil". In MUNIZ, Beatriz de e MARTINHO, Luiz Mauro Sá (org.). *Sociologia da religião e mudança social,* São Paulo: Paulus.

HERVIEU-LÉGER, Danièle (2008), *O peregrino e o convertido, a religião em movimento,* Petrópolis: Vozes.

IBGE (2000), Sistema IBGE de recuperação acadêmica - SIDRA. Disponíveis em *<http://www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/listabl.asp?z=cd&o=6&i=P&c =137>* (acesso: 28/11/2010).

JACOB, César Romero, org. (2003), *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais do Brasil,* São Paulo: Loyola.

MARDONES, José Maria (1996), *Para donde va la religión?: cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Bilbao: Sal Terrae.

MARTELLI, Stefano (1995), *A religião na sociedade pós-moderna*, São Paulo: Paulinas.

NEGRÃO, Lísias Nogueira (2005), "Nem 'jardim encantado', nem 'clube dos intelectuais desencantados'". In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, (20)59, São Paulo, outubro.

PASSOS, João Décio (2009), "A religião e as contradições na metrópole". In SOARES, Afonso Maria Ligorio e PASSOS, João Décio (org.). *A fé na metrópole, desafios e olhares múltiplos*, São Paulo: Paulinas.

_____ (2001), *Teogonias urbanas: o re-nascimento dos velhos deuses: uma abordagem sobre a representação religiosa pentecostal*. Tese de doutorado em Ciências Sociais. PUC, São Paulo.

SANTOS, M. (1998), *A urbanização brasileira*, São Paulo: Hucitec.

VATTIMO, Gianni (1998), *Acreditar em acreditar,* Lisboa: Relógio d´Água.

_____ (1992), *A sociedade transparente*, Lisboa: Relógio d'Água.

_____ (2010), "Igrejas sem religião, religião sem igrejas?". In *Interações - Cultura e Comunidade*, Uberlândia, (5)7, jan/jun, pp. 165-172.

_____ (1996), *O fim da modernidade, Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna,* São Paulo: Martins Fontes.

WEBER, Max (2006), *Ética protestante e o "espírit" do capitalismo,* São Paulo: Companhia das Letras.

Teología india

Interpelaciones desde las teologías originarias a la teología cristiana

Víctor Madrigal Sánchez[1]

Resumen

La teología indígena, a la que nos referiremos en esta comunicación, alude a un movimiento emergente de reflexión teológica en el que convergen religiones originarias de *Abya Yala* y el cristianismo.
Los pueblos originarios que han aceptado el cristianismo se enfrentan al dilema de la fidelidad. Fidelidad a sus raíces autóctonas, por un lado, y a expresiones eclesiales cristianas por otro. La condición pluriétnica, multicultural, plurilingüe, multirreligiosa y también mestiza desafía a la disciplina teológica para ser fiel a la diversidad de experiencias religiosas de nuestros pueblos. La teología india tiene el desafío de conjugar las experiencias religiosas de los pueblos originarios con la experiencia cristiana y para eso elaborar un método apropiado. Pero cabe plantearse las condiciones de posibilidad para la existencia de una teología nativa y cristiana. ¿Está preparado el cristianismo para un diálogo sobre ese dilema?

Orígenes

Los antecedentes del movimiento teológico que se autodenomina de teología india o indígena se le podría ubicar en el último cuarto del siglo pasado y surge simultáneamente en diversos países de América Latina.

Entre los factores que propiciaron y provocaron ese movimiento teológico se debe citar la reflexión generada a raíz del aniversario del V cente-

1 El autor es profesor e investigador de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional en Heredia, Costa Rica. Ponencia presentada ante el Congreso Continental de Teología a celebrarse del 7 al 11 de octubre del 2012 en Unisinos, São Leopoldo/ RS, Brasil. La siguiente reflexión es parte de un proyecto de investigación en curso denominado Metáforas de lo sagrado entre los malecu que estudia las relaciones entre el cristianismo y la religión del pueblo malecu en la región norte de Costa Rica.

nario de la invasión europea; una actitud de resistencia al embate cultural externo y a una postura de lucha por la preservación de la identidad y de los valores autóctonos y finalmente, pero no menos importante, es el impulso y dinamismo generado por el Concilio Vaticano II hacia una evangelización inculturada y en diálogo con otras religiones.

A impulso de los encuentros de Medellín (1968) y Puebla (1979), se renueva completamente el concepto de misión y evangelización. En adelante, la evangelización se entenderá como un proceso asociado a la promoción y liberación humana. Nace una teología con un sello particular latinoamericano. El cristianismo se ha dejado sensibilizar por la situación de pobreza extrema en que viven sus adeptos. La categoría de la liberación integral pasa a ser central para comprender la revelación y la Biblia, y de forma general para formular racionalmente un discurso de fe cristiana, es decir la teología.

Entre los antecedentes más cercanos hay que empezar citando el impacto favorable que tuvo la realización del Concilio Vaticano II (1962-1964) en el cristianismo latinoamericano. La recepción en América Latina del impulso renovador del Concilio viene a estimular procesos que ya se daban en algunos sectores más avanzados del cristianismo.

La emergencia de una reflexión teológica, enraizada por un lado en la tradición de las religiones originarias y, por otro, en la tradición cristiana es algo realmente novedoso.

Pero no surgió por generación espontánea. Los cambios tomaron lugar, en el ámbito del cristianismo principalmente católico, cuando la evangelización empeñada en la misión tradicional (conquista espiritual, colonialismo religioso), se orientó hacia una pastoral indígena comprometida con la causa indígena primero, para luego dar el salto hacia la conformación de la teología autóctona o indígena.

El proceso se dio gradualmente y tensionado por la crítica y la autocrítica. Un espacio de crítica al proceder del cristianismo, lo constituye la declaración de Barbados de enero de 1971, generada en un simposio de antropólogos. Allí se sostiene que los indígenas de América *continúan* sujetos a una *relación colonial de dominio* que se originó en la conquista y que continúa por acción de los Estados y las misiones religiosas. La presencia misionera ha significado imposición de criterios y patrones ajenos a las sociedades indígenas dominadas, que bajo un manto religioso encubren la explotación económica y humana de las poblaciones aborígenes. La declaración de Barbados reconoce con clarividencia la situación de continuidad del proceso de colonialidad de la que el cristianismo es co-

rresponsable. Por lo demás se afirma que sólo el indígena es el protagonista de su propio destino.

Un momento de autocrítica fructífera se da en el encuentro de Iquitos[2]. Allí se hace un acto de *mea culpa* por la responsabilidad eclesial en la "subestima de las culturas nativas y por actitudes de conquista espiritual",[3] con lo cual coincide con el espíritu de la declaración de Barbados celebrada apenas dos meses antes. Se debe destacar la utilización del principio de *encarnación* según el cual "la Iglesia debe tornarse en *Iglesia amazónica* en solidaridad con esos pueblos a los cuales fue enviada."[4] Según esa orientación, la Iglesia debe ser amazónica entre los amazonas, o indígena entre los indígenas. Lo cual como principio eclesial resulta sumamente significativo y marca una tendencia en la pastoral y la misión entre los pueblos originarios.

La pastoral indígena asume la causa de la lucha por la preservación de los valores culturales, la identidad y especialmente la lucha por derechos indígenas como la tierra, la autonomía y la protección de los recursos dentro de los territorios. El principio que le sirve de base es la consideración de la evangelización como un proceso integral profundamente vinculado con la promoción humana y la liberación social y política.

> La Buena Nueva trae como resultado transformar y renovar la humanidad. La estructura social que oprime a las distintas etnias debe cambiar por influjo del Evangelio de manera que cada etnia pueda realizarse según su propia cultura.[5]

La lucha por el reconocimiento de derechos indígenas es asumida por la pastoral indígena y es parte de un movimiento social que está en florecimiento.

Emergencia del movimiento indígena en América

El marco desde donde surge la teología india es un momento histórico marcado por un nuevo nivel de organización de la resistencia indígena. Resistencia ya vigente, y con diversos matices, en los últimos 500 años,

2 Iquitos, Perú. Primer Encuentro de Pastoral de Misiones en el Alto Amazonas que reúne a obispos católicos y agentes de pastoral representantes de Venezuela, Colombia, Perú, Ecuador y Bolivia en marzo de 1971.

3 Ibíd., Nº 22.

4 Ibíd.

5 *Comisión Episcopal para indígenas: fundamentos teológicos de la pastoral indígena en México,* México DF: Editora Palmarín, 1988, Nº 121.

pero que ahora presenta avances significativos, orientados hacia la regionalización como forma de salir de la resistencia aislada y fracturada.

Para Cardoso, antes de los años setenta del siglo XX no había propiamente un movimiento social indígena. Existía el indigenismo que favorecía la política integracionista promovida por los Estados latinoamericanos. La categoría de indio era rechazada por considerarla una invención de los colonizadores.

> La recuperación del término [indio] se daría al interior del Movimiento Indígena cuando este pasó a ser usado para expresar una nueva categoría, forjada ahora por la práctica de una política indígena, es decir, elaborada por los pueblos indígenas y no por los indigenistas, tanto particulares (como las misiones religiosas) o gubernamentales (como la Fundación nacional del Indio - FUNAI), políticas estas denominadas indigenistas…) es en este cuadro de ocupación gradual y persistente de los territorios indígenas donde surge el indio, por primera vez en escala nacional, como un actor político.[6]

El movimiento indígena, de cara al aniversario del V centenario, se consolida como un movimiento de resistencia y de lucha en la que se pone énfasis en un reclamo por la libre determinación y la autonomía. El movimiento indígena sale del aislamiento, adquiere mayor nivel de organización y se diversifica en sus perspectivas políticas e ideológicas. La realización de grandes encuentros regionales de líderes indígenas llamados cumbres es un buen ejemplo de este movimiento ascendente de organización. Es pertinente destacar la Declaración de Quito en 1990, la cual rechaza categóricamente la convocación oficial a la celebración del quinto centenario y anuncia el compromiso de convertir esa fecha en ocasión para fortalecer el proceso de unidad y lucha por la liberación indígena mediante una Campaña Continental: 500 años de resistencia Indígena y Popular.

En Quito, se definieron ejes relevantes de carácter seminal que posteriormente en otros encuentros continentales se ampliaron. Por ejemplo: a) Un nuevo Estado y una nueva nación multicultural, ya que esas son producto de relaciones coloniales; b) Reclamo por derecho al territorio y a la territorialidad; defensa de la cultura, educación y religión como base fundamentales de la identidad como pueblo. Específicamente, en cuanto a la religión, se afirma:

6 Roberto CARDOSO DE OLIVEIRA, "La politización de la identidad y el movimiento indígena". En José ALCINA FRANCH (comp.), *Indianismo e indigenismo en América Latina*, Madrid: Alianza Universidad, 1990, pp. 45-161.

> Durante estos 500 años, nos han destruido con la educación y la religión europea, desvalorizando la verdadera sabiduría milenaria de las nacionalidades de *Abya Yala*. La religión es el arma con la que nos humillaron, dominaron a nuestros pueblos y usurparon nuestras riquezas.[7]

Podría afirmarse que la religión pasó de ser un arma de humillación a ser reconocida, valorada y legitimada aunque no totalmente, pero al menos gana un espacio de legitimidad y reconocimiento en el marco de la lucha indígena por autodeterminación y derechos. Desde el ámbito cristiano, acontecen numerosos encuentros regionales de diálogo ecuménico e interreligioso. Aquí queremos destacar el movimiento de reflexión teológica por la configuración de una *teología india,* y los desafíos e interpelaciones que le presenta al cristianismo.

De pastoral indígena a teología india

Desde el Occidente cristiano la pastoral indígena forma parte de la historia de la génesis de la teología india. En esta presentación no queremos detenernos en la pastoral indigenista, sino que nos interesa la pastoral indigenista en cuanto que vislumbra la generación de una síntesis original y creativa entre la tradición cristiana y la tradición ancestral de las religiones originarias.

No siempre el empeño de pastoral deviene en una provocación para una nueva síntesis creativa entre ambas tradiciones. La fundación de comunidades o iglesias locales, que es la finalidad de la propaganda misionera católica[8], no se ha traducido en la conformación de teologías locales y menos aún en teologías autóctonas. La razón principal es que las comunidades o iglesias locales que se fundan son una reproducción de un modelo de iglesia extranjero sin arraigo en la cultura local. Prueba de lo anterior es que para la animación litúrgica de las comunidades eclesiales, en el caso de la Iglesia católica, la liturgia fue incapaz de asumir algún ritual originario de amerindia, a pesar de la riqueza de expresiones culturales autóctonas.

La pastoral indígena nos interesa en tanto que se torna en un puente hacia la teología indígena y no aquella que apenas pretende reproducir localmente la Iglesia católica con su afán sacramentalista. Cuando las luchas reivindicativas por derechos indígenas, por preservación de la identidad

7 Cf. Declaración de Quito, 1990. Disponible en <http://www.cumbrecontinentalindigena.org/quito_es.php> (acceso: 13/9/2012).

8 Cf. *Ad Gentes* 6; Juan Pablo II, *Redemptoris Missio* 48, 1990.

cultural y vuelta a las raíces ancestrales confluyen con las aspiraciones de las comunidades eclesiales locales por apropiarse culturalmente del evangelio cristiano, se da el paso hacia la creatividad, la producción y la síntesis de la tradición milenaria autóctona con el cristianismo.

Podríamos decir que la pastoral abre el espacio a la teología indígena cuando el cristianismo promueve el protagonismo de sus fieles, se deja interpelar por el clamor por justicia de las poblaciones autóctonas, promueve el rescate de rituales, mitos y tradiciones religiosas ancestrales, promueve el respeto y el diálogo con las religiones indígenas, en suma, cuando deja de ser expresión e instrumento de colonialismo religioso para tornarse en una plataforma de apoyo a la causa por la autonomía y la preservación de la identidad de los pueblos indígenas.

Como lo expresa un documento eclesial en Guatemala:

> … creemos en el evangelio, buena noticia de Dios, que libera y salva, que no se identifica con ninguna cultura, pero que se expresa en forma cultural […] Queremos una Iglesia autóctona, que impulse una evangelización desde las raíces de nuestra historia, de nuestra identidad cultural, desde nuestros signos y símbolos, desde nuestra reflexión teológica y criterios.[9]

La teología de los pueblos originarios ha existido desde que ellos existen, como expresión muy concreta de sus experiencias religiosas de vinculación con lo sagrado. Sin embargo, la teología india cristiana como movimiento de reflexión teológica es de reciente formulación, y ahora nos detendremos para presentar sus rasgos principales.

Teología india

El movimiento de teología india es muy diverso, muy rico, pluricultural, multilingüe, multicolor en sus manifestaciones culturales y visiones de mundo. Es teología india en donde lo "indio", pasa de ser expresión de sometimiento colonial y se convierte en bandera de lucha, de resistencia y de regreso a valores religiosos fundamentales. No existe una teología india en singular, sino que el termino teología india condensa un movimiento que es exuberantemente plural y rico. Un buen ejemplo de ello son los Encuentros Continentales de Teología India auspiciados por la Articulación Ecuménica Latino Americana de Pastoral Indígena (AELAPI) en México 1990, Panamá 1993, Bolivia 1997, Paraguay 2002, Brasil 2006 y El Salvador 2011.

9 Conferencia del episcopado guatemalteco, *500 años Sembrando el Evangelio*. Guatemala, 15 de agosto de 1992. Nº 10.2.1 y 10.2.3.6.

Teología india para algunos es teología cristiana mezclada con elementos indígenas, sin embargo para los pueblos indígenas "cuando hablamos de teología india, tenemos en mente una teología india mezclada con elementos cristianos".[10] Desde los inicios de la sistematización como teología, en 1990, ha quedado claro de que se trata de una teología india-cristiana y no de una teología india-india, pues esta última conduciría un retorno a prácticas precolombinas y a una actitud de rechazo del diálogo. Los pueblos originarios y su teología fueron agredidos por 500 años, esto los obligó a refugiarse en las montañas, a "enmascararse de cristianismo". (Panamá 1993) Los tiempos han cambiado. Existen condiciones nuevas para el dialogo enriquecedor; la teología de los pueblos originarios "sale de las cuevas", se articula como teología india con una propuesta de vida y rescate de la identidad cultural pero dentro del ámbito cristiano. De allí que la teología india rescata y potencia, tanto la identidad indígena como la identidad cristiana.

A través de la teología india emerge la sabiduría indígena en donde, como lo afirma la declaración final del Encuentro de Bolivia en 1997:

> Buscamos tener un dialogo permanente entre la sabiduría indígena, la sabiduría bíblica teológica y otras culturas y espiritualidades porque queremos un mundo en donde todos los diferentes puedan convivir.[11]

La teología india evidencia un doble proceso, de madurez de las comunidades cristianas originarias por un lado y de conquista de un espacio de libertad por otro. El movimiento de teología india asume, con matices y gradaciones diferentes, varios aspectos novedosos como lo son: a) una concepción amplia de la revelación de Dios que evoca y apunta a la superación del centralismo cristiano; b) apertura al reconocimiento de la pluralidad de manifestaciones de la divinidad y por consiguiente a la pluralidad del discurso teológico; c) reconocimiento de la multiplicidad de caminos de salvación; d) una cristología que no obstaculiza otras mediaciones salvíficas; e) un discurso religioso liberador y humanizante para naciones y pueblos originarios, oprimidos con nueva formas de colonialismo; f) una metodología original para hacer teología.

Nombrar a Dios desde las experiencias de fe de las comunidades originarias le plantea interesantes retos a la teología cristiana muy centrada en su formulación trinitaria y que aquí no podemos desarrollar. Apenas se puede indicar que la teología india aporta nuevas metáforas para hablar

10 Sabiduría Indígena: fuente de esperanza. III Encuentro Latinoamericano de Teología India. Memoria, 1997, p. 203.

11 Ob. cit., p. 9.

de Dios, que se contraponen a un lenguaje teológico muy preocupado con definiciones dogmáticas muy precisas. Dios es una realidad dual, se manifiesta como padre y madre, como principio masculino y femenino. Las metáforas para hablar de Dios con frecuencia están asociadas a elementos de la naturaleza y a sus ciclos expresados mediante mitos. La religión malecu se refiere a Dios - Tocu marama, en plural y por respeto y reverencia no se le acostumbra nombrar. La divinidad esta jerarquizada, solo una divinidad es creadora; es obra suya todo lo que existe.

Hacer teología es una actividad práctica, integral, vinculada a lo cotidiano, a la vida del pueblo, pues toda la vida del pueblo habla de relación con Dios. Un aporte de la comunidad lenca de El Salvador dice: "Dios está vivo y hace que el maíz también esté vivo y por eso el maíz nace".[12] Esta dimensión vivencial de la teología india nos sugiere la particularidad de su método.

Sobre el método

Con respecto al método consideramos pertinente hacer algunos comentarios. El método en teología, según Clodovis Boff, alude "al ejercicio de hacer teología", "teologizar".[13] Método refiere a camino para alcanzar algo o a un cierto modo de proceder para obtener resultados esperados.

En los encuentros de teología india mayense en Mesoamérica, se utiliza el término "palabra antigua" o "palabra antigua sagrada" como un aspecto central del método de hacer teología. El recurso al uso de la Palabra antigua está siempre presente en los talleres de teología. Este recurso metodológico se orienta a hurgar en las raíces de la cultura y del conocimiento ancestral como fuente del quehacer teológico. La palabra antigua es palabra de autoridad, garante de la genuina tradición ancestral. Constituye una forma de contraste con la palabra de Dios, revelada en la tradición judeocristiana. Palabra antigua y palabra de Dios constituyen los dos pilares sobre los que se construye la teología india cristiana.

Un aspecto del método de la teología india consiste en la actualización hermenéutica de los mitos. Así en el IV encuentro en Paraguay 2002, para referirse a la perversidad del neoliberalismo se hace una relectura del mito Rarámuri (México) de la serpiente devoradora de niños para decir que el sistema, como una serpiente maligna, quiere tragarse el futuro, pre-

12 Cf. Aporte de la delegación salvadoreña. "II Los lencas de El Salvador al recate de la teología india". En *Teología india mayense*, 227.

13 Clodovis BOFF, Teoría do método teológico, Petrópolis: Vozes, 1998, p. 13.

sente en los niños y niñas, en las mujeres y los hombres, en las ancianas y ancianos. "*A cobra grande representa a voracidade do mal e a realidade insaciável do invasor, seja o conquistador de ontem, seja o sistema neoliberal de hoje*". [14]

Esta reinterpretación de los mitos en el marco de la situación contemporánea expresa un nivel de crítica social y de profetismo teológico que se ubica en consonancia con la categoría de la colonialidad/descolonialidad del poder así como a la propuesta de las metodologías de la descolonización.[15] Esta dimensión del abordaje metodológico tiene obviamente un carácter liberador que le debe mucho a la teología de la liberación, pero que guarda un matiz particular propio del ámbito de lucha por la cultura e identidad étnicos.

La teología de la liberación latinoamericana se caracteriza, entre otras cosas, por su aporte metodológico al quehacer teológico. Siempre existieron situaciones de pobreza y explotación en los contextos donde históricamente se desarrolló el cristianismo, sin embargo, fue la teología de la liberación la que se conmueve con el clamor de los pobres y hace de esa escucha una opción por los pobres. Es decir, los pobres pasan a constituir un *lugar teológico*[16]. En adelante, para hacer teología en América Latina se debe partir de la situación de miseria a la que están sometidos sus habitantes. De esta forma, el quehacer teológico se arraiga en la historia particular de un pueblo o región.

La teología india se vincula con la teología de la liberación. Para Eleazar López, sacerdote e indígena zapoteco, "la teología india es parte de la teología de la liberación".[17] Ambas tienen una base común, son teologías contextuales elaboradas desde el tercer mundo, es decir desde las periferias del mundo desarrollado. Comparten además el hecho de ser reflexiones orientadas a la práctica, no interesadas en discusiones abstractas. Son expresión del pensamiento latinoamericano que tiene una marca

14 Nello RUFFALDI (org.), *A terra sem males em construção: IV Encontro continental de teologia índia*, Belén: CIMI-AELAPI, 2002. pp. 92.

15 Cf. Aníbal QUIJANO, "La Colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana". En R. BRICEÑO-LEÓN y H. SONNTAG (ed.) *Pueblo, Época y Desarrollo: la sociología de América Latina*, Caracas: Universidad Central de Venezuela/Editorial Nueva Sociedad, 1998, pp. 27-38; Linda TUHIWAI SMITH, *Decolonizing methodologies. Research and indigenous peoples*, Londres/Nueva York: Zed Books, 1999.

16 Para Melchor CANO, un lugar teológico es una instancia de argumentación en la cual la persona teóloga se apoya, tanto para exponer su pensamiento como para refutar otros.

17 Eleazar LÓPEZ, *Teología india, tomo I. Memoria del Primer Encuentro Taller Latinoamericano*, Quito: *Abya Yala*, 1991, p. 11.

emancipadora en su origen debido a nuestro contexto regional de pobreza y exclusión social.

No obstante lo dicho, el mismo surgimiento de la teología india muestra que los pueblos originarios no se sintieron plenamente identificados con la teología de la liberación. La categoría de *pobre,* central para la teología de la liberación, resulta insuficiente para expresar la dimensión cultural, étnica y de diversidad de visiones de mundo que devienen de las experiencias religiosas nativas. George Tinker[18], indígena osage de Estados Unidos, critica la teología de la liberación por sus bases occidentales. Para Tinker la particularidad y originalidad de los pueblos originarios no se expresa por su condición de pobreza socioeconómica sino por su relación con la tierra, y el principio de lo sagrado del que provienen todas las cosas.

Acomodación o asimilacionismo

La experiencia con el pueblo malecu en Costa Rica revela una fase de acomodación o asimilacionismo por el cual ciertas iglesias neopentecostales afirman que la religión ancestral malecu tiene una gran semejanza o convergencia con el cristianismo. Por eso, están convencidos de que cuando promueven las conversiones al cristianismo no están alterando sustancialmente la cultura religiosa autóctona.

Para tener más elementos de análisis e interpretación de esta postura, conviene aportar otros aspectos del panorama cultural de esa comunidad. La lengua local malecu lhaica está en franco desuso, prácticamente solo lo utilizan las personas mayores; el territorio indígena se ha visto reducido drásticamente con los años y el actual área de reserva legal ha sido invadida por colonos y campesinos. Como consecuencia el pueblo malecu ha perdido la mayoría de sus sitios sagrados, todos asociados con nacientes de los ríos y lagunas. Además, las nuevas religiones cristianas promueven el culto en idioma español y no se interesan por el rescate y preservación de la identidad y cultura originaria. En síntesis, este pueblo está reformulando su identidad al contacto con las ideas que provienen de las iglesias, pero también de la educación escolar y del accionar de las diferentes instituciones estatales sin mencionar el influjo de la radio y de la televisión.

La religión milenaria malecu, con su influjo integral en la vida e identidad de los pobladores, ahora ha sido "subsumida" dentro del cristianismo

18 George TINKER, *Spirituality, Native American personhood, Sovereignity and solidarity en James Treat. Native and Christian,* Nueva York: Routledge, 1996. Conferencia ofrecida en Nairobi, Kenia, en 1992.

por vía de las convergencias descubiertas. Algunas convergencias identificadas son la existencia de un dios creador, un diluvio universal, o varios preceptos morales relativos la fidelidad matrimonial, etc. Sin embargo, las convergencias no han provocado un acercamiento paritario entre dos tradiciones que se valorizan mutuamente. Por el contrario, la interacción ha conducido a la imposición del cristianismo neopentecostal y a la desaparición de la religión originaria malecu. De modo que las convergencias han favorecido al cristianismo y no han provocado un diálogo que valide los valores y prácticas ancestrales del pueblo malecu.

La postura del neopentecostalismo actual como anteriormente lo había hecho el cristianismo católico es la de poner, según Niebuhr[19], a Cristo contra la cultura. Es decir, entre Cristo y el mundo hay una radical oposición, básicamente la predicación del mensaje de Cristo pone a su receptores ante el dilema de optar por una cosa u otra.

La asimilación de las religiones originarias dentro del cristianismo se torna la antítesis del diálogo respetuoso y sereno, y constituye, además, una barrera infranqueable para la conformación de una teología que medie en ese delicado encuentro de tradiciones religiosas.

Incomprensiones y desconfianza

La sospecha y la desconfianza vienen de sectores fundamentalistas, ya sea del cristianismo católico, protestante o neopentecostal, que se orientan por cristologías excluyentes y posturas de arrogancia cultural.

Tal es el caso del obispo Lozano Barragán, quien critica a la teología india argumentando que tiene dificultades para presentar a las culturas indígenas la figura de Cristo como culmen de la revelación; arguye que la centralidad de la cultura conduce a la divinización de la cultura. Además, afirma, sin comprender lo novedoso de esta corriente teológica, que:

> … el problema de fondo no era hacer o no hacer teología sino el interés de inculturar más profundamente el evangelio en los datos culturales locales el mensaje evangélico.[20]

19 Richard NIEBUHR, *Cristo y la cultura*, Barcelona: Ediciones Península, 1968, pp. 5-48.

20 Javier LOZANO BARRAGÁN, "La teología india en Pontificia Comisión para la América Latina". En *Realidades, problemas, perspectivas o propuestas pastorales en orden a la Nueva Evangelización a la luz de la Exhortación Apostólica Ecclesia in América: Reunión Plenaria. Actas*. Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2001, pp. 159-175. Javier Lozano Barragán es obispo retirado de Zacatecas, México, y fue nombrado cardenal por Juan Paulo II en 2003.

Las teologías originarias interpelan al cristianismo para establecer un diálogo intercultural en el que se reconozca la polifonía de voces con que los pueblos expresan sus experiencias religiosas. Una condición para entrar en dicho dialogo es entender que el cristianismo no está en contra ni sobre las otras experiencias de fe, sino al lado. Decir que el cristianismo marcha al lado de otras tradiciones religiosas no quiere decir, como ya lo hemos insinuado, que todos los otros caminos convergen en el cristianismo como si fuese la única vía de acceso a Dios.

Las religiones originarias de Amerindia interpelan al cristianismo para que reconozca lo verdadero y santo que existe en ellas, sus diversos modos de obrar y vivir, y de forma particular, no sólo los destellos[21], sino la Luz que proviene de las tradiciones religiosas nativas. Este reconocimiento implica dejarse interpelar por la mirada de las personas indígenas como hijos e hijas de Dios quienes también son compañeros y compañeras de camino.

21 *Nostra Aetate* 2.

Desafios na construção de relações interculturais

O caso da paróquia São Willibrord, Haia, Holanda

Andrea Damacena Martins[1]
Jan Eijken[2]
Universidade de Tilburg
Holanda

Resumo

A mobilidade de fiéis católicos, que se deslocam no mundo do sul para o sul, do sul para o norte; e no caso Europeu, também do leste para o oeste configuram novos processos sociais e religiosos, demandam um repensar da religião a nível local. Este artigo apresenta um olhar sobre a participação dos imigrantes católicos na Holanda e discute à formação de uma pastoral intercultural no interior da Igreja Católica. Apoiando-se na análise de duas experiências ligadas à paróquia São Willibrod na cidade de Haia, ou seja, a comunidade católica de língua portuguesa e o projeto litúrgico "missa internacional," são situados alguns desafios emergentes de uma pastoral intercultural. Em resumo, tratamos de expressar elementos atuais de transformação da catolicidade mundial nesse contexto local, enfatizando elementos de resistências, escolhas pastorais e novas perspectivas para que as comunidades migrantes possam efetivamente hoje colaborar e renovar a missão da Igreja Católica.

Introdução

Neste texto voltamo-nos para uma reflexão sobre processos de interculturalização na Paróquia São Willibrord, na cidade de Haia, Holanda. A crescente mobilidade no mundo, na qual milhares de pessoas emigram do sul para o sul, do sul para o norte; e no caso Europeu, também do leste

1 Socióloga da religião e pesquisadora associada ao departamento de Teologia da Universidade de Tilburg (Holanda). Doutora em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

2 Teólogo, agente pastoral em Haia e doutorando do departamento de Teologia da Universidade de Tilburg (Holanda).

para o oeste configuram novos processos sociais e religiosos. No contexto europeu, as igrejas imigrantes, católicas ou protestantes, induzem a um repensar sobre a composição e recomposição da religião a nível local. Nosso foco nesse trabalho destaca a participação dos imigrantes católicos na Holanda e indica práticas ligadas à formação de uma pastoral intercultural no interior da Igreja Católica. Entre outras questões, estamos interessados em pensar como se configura o encontro entre diferentes grupos imigrantes e autóctones? Que relações são identificadas entre a unidade baseada na identidade católica e diversidade radicada nas fronteiras identitárias? Que tendências podem ser identificadas? Como a igreja católica holandesa vem acompanhando os imigrantes?

Apresentamos aqui duas experiências. A primeira se refere à comunidade católica de língua portuguesa. A segunda, diz respeito ao projeto "missa internacional", evento intercultural, que surge como um projeto de articulação das comunidades católicas imigrantes na cidade de Haia e no interior da paróquia São Willibrord. Ambas experiências são tomadas como referências para situar alguns desafios emergentes de uma pastoral intercultural e assinalar temas que precisam ser aprofundados. Em resumo, trataremos de expressar elementos de transformação da catolicidade mundial nesse contexto local.

Breve esboço da situação religiosa na Holanda

Nas últimas décadas a Europa passa por mudanças profundas, econômicas, sociais, assim como religiosas. Há um novo dinamismo religioso neste continente, que reativa as discussões sobre a posição da religião nos países europeus e os efeitos da secularização, que foi entendida como um processo irreversível e geral para todas as sociedades (Berger, 1999; Martin, 2011). Mas, esse dinamismo não deve ser interpretado como uma contraposição à secularização, que enquanto fato social é inegável. Pois, como assinala Casanova (2004: 1-2) o mais interessante sociologicamente falando em relação à população europeia é que o paradigma da secularização foi acompanhado, em diversas interpretações, por um auto-entendimento "secularista", que intepretou o declínio da religião como "normal" e "progressivo". Esta visão tornou-se quase normativa e sinônima de uma Europa moderna. Hoje, a emergência de um pluralismo religioso põe sobretudo em questão essa visão da modernidade ocidental, forçando a abertura para um outro entendimento da religião na sociedade.

Na Holanda o processo de secularização avançou rapidamente depois dos anos 60. Mas o mapa religioso do país também se tornou bastante

diverso, nos últimos anos (Bernts, De Jong e Yar, 2006). Historicamente, a igreja católica e as igrejas protestantes representam as duas principais igrejas. Atualmente, ambas sofrem uma profunda reorganização do seu aparato institucional, o que as levam ainda a resguardar a posição de "subculturas" ou "minorias" religiosas. Trata-se de um processo de reconstrução dos seus territórios paroquiais que está acoplado à necessidade de definir o exercício de novas funções na sociedade (Hellemans, 2012). A seguir, faz parte desse mapa o Islã, representados por diversas correntes oriundas da entrada de imigrantes da Turquia, Maroccos e outros países Africanos e Asiáticos. Também, muitos cristãos imigrantes entraram no país, através de várias ondas migratórias e passaram a residir nas grandes cidades.[3] Por fim, espalha-se pela sociedade a oferta e a busca por novas experiências religiosas, não-institucionalizadas, abertas e compatíveis a demandas individuais (Sengers, 2009), como por exemplo àquelas associadas a New Age, sobretudo presentes entre setores médios e com alto nível de educação.

No campo católico, a entrada de fiéis oriundos de diversas partes do mundo contribui de um lado para amortecer o decréscimo da igreja. De outro, aumenta o pluralismo religioso interno. O lidar com a diversidade religiosa e cultural dos católicos imigrantes provoca um desafio particular, que se ilustram pelas seguintes perguntas: como incorporar a participação dos imigrantes na vida da igreja local? Como criar pontes entre tradições e práticas religiosas holandesas e outras ligadas a outras nacionalidades numa mesma paróquia?

A Igreja Católica por seu caráter universal e mundial num primeiro olhar parece incorporar facilmente outras identidades. A matriz cultural católica tem uma estrutura encompassadora e sincrética ao contrário do protestantismo que tende a separar e definir princípios autônomos (Sanchis, 2001). Isso pode ser inicialmente uma vantagem, pois aproxima rapidamente grupos culturais e sociais distintos. No entanto, o desafio posto tanto para os holandeses quanto para os vários grupos imigrantes refere-se à aceitação de alteridades e expressões diferentes dentro da mesma religião.

A proposta de uma pastoral intercultural é desenvolver um processo em que holandeses e imigrantes de origens diferentes aprendam a entender a fé e as necessidades do outro. Isso implica teoricamente num esforço de adaptação de ambos os lados, tanto de católicos autóctones quanto

3 Segundo o Centraal Bureau voor de Statistiek a maior parte dos imigrantes residem nas cidades de Amsterdam, Rotterdam, Den Haag (The Hague) e Utrecht. Essas são cidades com características metropolitanas no país.

dos imigrantes. Nas palavras de Castillo Guerra trata-se de oferecer espaço para uma globalização localizada (2006: 158). Nesse sentido, somente práticas pastorais que dão corpo a uma pastoral intercultural podem buscar trabalhar melhor a complexidade das relações, que envolvem a construção de unidade entre uma identidade religiosa coletiva e identidades culturais particulares. Assim como perceber avanços e limites no desenvolvimento dessa política pastoral.

Este texto lança um olhar reflexivo sobre a Paróquia São Willibrord em Haia, na qual está sendo implementada uma pastoral intercultural em diferentes níveis. O primeiro nível caracteriza-se pela construção de laços comunitários entre católicos que compartilham o uso da mesma língua. Ou seja, trataremos aqui da comunidade católica de língua portuguesa. Nessa comunidade participam brasileiros, portugueses, angolanos, cabo-verdianos, moçambicanos e guiné-bissenses. O outro nível corresponde à criação de uma estrutura paroquial, na qual haja maior cooperação entre grupos imigrantes de diferentes nacionalidades e holandeses. O projeto litúrgico chamado "missa internacional" é considerado como novo modelo litúrgico de interculturalidade, que mostra por um lado a tentativa de abrir espaço para expressão religiosa dos imigrantes em termos estéticos, ou seja, musicalidade, dança e rituais. (Castillo Guerra, 2006: 162). De outro lado, ao nosso ver representa uma forma de expressar a catolicidade, o caráter universal da fé católica, na igreja local.

Começemos, então, esta análise com os católicos de língua portuguesa.

Comunidade de Língua Portuguesa em Haia: características e mudanças

Os imigrantes católicos de língua portuguesa pesquisados em Haia fazem parte de uma igreja fundada por portugueses, que vieram para Holanda, a partir dos anos 60 no século passado. Nesse período, ocorreram fluxos migratórios planejados pelo governo holandês para suprir a falta de trabalhadores na indústria e agricultura em expansão (Castillo Guerra, 2006; Verhagen, 2006). A oportunidade de trabalho no norte da Europa levou milhares de portugueses a optarem pela imigração e trabalho inicialmente temporário em países como Alemanha, Holanda, França e Bélgica.

Simultaneamente, é a partir do papel crucial dos fluxos econômicos, que movimentam mercadorias e populações, que se abre na Holanda um encontro para o cristianismo estabelecido, em particular para o catolicismo, com outra matriz-cultural, a portuguesa. Como então ocorre esse encontro? A história narrada pelo senhor Manoel, um dos fundadores da

igreja, ajuda a recuperar alguns fios deste processo.[4] O senhor Manoel conta que foi numa tarde que o Pe. João apareceu no hotel HTO no centro de Haia, com um funcionário da prefeitura. Aos domingos era frequente a reunião de um grupo de portugueses para passarem as tardes juntos, já que não iam a nenhum outro lugar pois não conheciam a língua e os costumes holandeses.

Após o primeiro contato com o Pe. João, os senhores Manoel, Rui e Luís tomaram a responsabilidade de procurar um local para as missas e divulgar a abertura da igreja às famílias portuguesas que conheciam. A resposta encontrada em relação à criação da igreja foi positiva.

Assim, no mês de dezembro de 1965, formou-se a "comunidade católica portuguesa" que, ao longo dos 47 anos de sua existência, mudou várias vezes de local para dar continuidade às missas e atividades em português. Passaram por ela diversos padres que presidiram a comunidade. Houve também períodos sem a presença de um pároco, na qual a comunidade esteve sob a liderança da comissão paroquial ou de um agente pastoral, funcionário do órgão responsável pelo cuidado das igrejas imigrantes na Holanda. Vale a pena um pequeno parêntese para indicar que o cuidado pastoral das igrejas migrantes na Holanda nos seus primórdios esteve, entre 1975-2004, delegado a uma associação civil, *Cura Migratorum*, provedora da assistência pastoral e financeira a essas igrejas. A assistência dada por esse órgão apoiava a reflexão sobre a pastoral de migrantes, promovia a emancipação das comunidades dos imigrantes e cobria gastos com pessoal e aluguel do local para as missas e atividades pastorais, garantindo uma maneira bastante autônoma das igrejas funcionarem sem maior ligação com a estrutura eclesial local. Uma das razões para sustentar essa política era a idéia de que essas igrejas tinham um caráter temporário, uma vez que havia a expectativa de que os trabalhadores imigrantes regressassem ao seus países de origem.

Em 2004, a Conferência Episcopal holandesa decidiu incorporar todas as igrejas imigrantes à estrutura eclesial, delegando às dioceses, onde essas igrejas estão localizadas, a responsabilidade de estimular a participação pastoral das comunidades imigrantes ao nível paroquial. Essa decisão inaugurou uma nova política eclesial que criou uma tensão em torno do dilema aculturação ao modelo institucional local *versus* formação de paróquias interculturais, o qual se define por um modelo de reconhecimento

4 Os nomes que utilizamos no artigo são fictícios para preservar o anonimato dos informantes.

e preservação das identidades culturais específicas dentro da identidade coletiva maior, a identidade católica[5].

Desde o ano de 2009, acompanhando as novas diretrizes da diocese, a igreja de língua portuguesa foi incorporada na paróquia São Willibrord. Porém, essa incorporação oficial tem enfrentado um movimento de resistência dos fiéis em frequentar atividades comuns e cooperar coletivamente na divisão de responsabilidade catequéticas, litúrgicas ou organizacionais. Portanto, embora a diocese queira redefinir o modo religioso das igrejas imigrantes funcionarem, procurando disseminar uma nova prática pastoral, encontra-se aqui uma recepção limitada a esse projeto por parte dos leigos. Nessa pesquisa, constata-se que a dinâmica de funcionamento da igreja de língua portuguesa mantém padrões arraigados, embora relações externas e conexões culturais novas invadam o seu espaço.

Hoje, entre os cerca de 60 membros regularmente ativos, a maioria dos participantes continua a ser de origem portuguesa, com idade acima de 60 anos. Entre eles, encontram-se majoritariamente os imigrantes portugueses de primeira geração, ou seja, àqueles trabalhadores que nos referimos anteriormente. A seguir, há um pequeno número de participantes que pertencem à segunda-geração, já nascidos na Holanda ou que chegaram enquanto crianças. Outra característica do grupo português é a chegada recente de jovens portugueses que saíram do país, em função da crise atual que afeta a União Europeia.

Porém, nos últimos 12 anos essa igreja sofreu diversificação na sua composição cultural, com a entrada de participantes de origem brasileira. Embora os católicos recém-chegados tenham uma representatividade numérica menor, eles desestabilizaram a homogeneidade cultural e religiosa reinante e suscitaram o debate sobre a "diferença" no interior da comunidade. Esses novos membros representam também o potencial de continuidade e crescimento da comunidade, uma vez que a geração pioneira envelhece e muitos abandonaram a igreja, por influência da secularização; ou seja, por não encontrar mais plausibilidade nas explicações oferecidas pela igreja católica diante da vida cotidiana na sociedade holandesa. (Berger, 1985).[6]

Com a progressiva entrada de novos membros, a definição de "comunidade católica portuguesa" oficialmente desapareceu e em seu lugar

5 Esse debate em curso oferece meios de se compreender as dinâmicas de formação de uma nova igreja católica na Holanda, que não trataremos nesse artigo. Para análise das diversas tendências que permeiam o catolicismo holandês contemporâneo ver Hellemans (2012).

6 Encontrei essa tendência de secularização por parte de dois filhos de uma das famílias da primeira geração da comunidade.

passou a ser utilizada a denominação "comunidade de língua portuguesa" para identificar publicamente a igreja e dar conta da pluralização interna. Porém, a nova nomenclatura não foi aceita por toda comunidade. É comum ouvir membros da comunidade referindo-se à ela como "comunidade portuguesa". Do ponto de vista jurídico, essa comunidade tinha inicialmente um estatudo de capelania e após sua incorporação à Paróquia São Willibrord, tornou-se um dos grupos imigrantes no seu interior. Em termos sociológicos, trata-se de uma igreja composta por imigrantes cujos principais laços são: a língua e a religião.

Diferenciações e mudanças na identidade desse grupo, isto é, a passagem de uma comunidade com forte homogeneidade cultural (portuguesa) para uma comunidade heterogênea, multicultural (brasileiros, angolanos, guiné-bissenses e caboverdianos) são questões que tensionam o relacionamento entre os membros da comunidade. Em termos institucionais, esse grupo passa também da situação de pouca ligação paroquial e diocesana para uma incorporação na estrutura paroquial local. Um clima de incerteza e necessidade de adaptação às mudanças criam um contexto de tensão e desencontros entre as pessoas. Reesink (2012) ressalta o esforço de se criar relações equilibradas no seu interior e o papel que a língua e a fé católica exercem como impulso de encontrar caminhos de continuidade/existência da comunidade.

Com base na nossa pesquisa constatamos que se de um lado, a comunidade católica pioneira portuguesa manteve por muitos anos um mesmo padrão e preservou uma identidade cultural exclusiva e fechada, hoje essa comunidade está mergulhada em redes e interações, que por seu caráter multifocalizado forçam a abertura e mudança na maneira de se viver a religião. Trata-se de novos desafios que ainda estão por serem resolvidos. Entretanto, cabe ressaltar que a política pastoral de criação de laços interculturais conduzida pela paróquia e pela diocese não tem oferecido respostas e apoio suficientes para construir maior coesão interna no interior dessa comunidade e, ao mesmo tempo, alimentar a participação externa em atividades eclesiais a nível paroquial.

A criação de uma pastoral intercultural significa no caso da igreja de língua portuguesa em Haia criar pontes de comunicação entre portugueses, brasileiros, moçambicanos, angolanos, guiné-bissenses e holandeses. Assim, como laços dessa comunidade com a paróquia local. Nesse sentido, embora haja uma unidade linguística entre esses grupos, através do uso da língua portuguesa, vimos que tradições próprias e um trabalho pastoral de criação de laços interculturais descontínuo dificultam o fortalecimento comunitário. A falta de um conselho pastoral que dê direção aos trabalhos

reflete em ações descoordenadas e surgirmento de conflito e tensões entre seus membros. Portanto, para a construção de uma pastoral intercultural nesta comunidade é necessário um duplo esforço: o primeiro refere-se a criação de maior abertura e compreensão mútua entre os diversas nacionalidades. Dessa maneira, o sentido comunitário poderá ser reforçado e um projeto de "ser comunidade" desenvolvido. Ao lado disso, o segundo esforço, envolve a articulação da comunidade de língua portuguesa ao nível paroquial. Na paróquia São Willibrord estão presentes outros grupos imigrantes como os africanos de língua inglesa, os africanos de língua francesa, os antilhanos, os surinameses e holandeses. A complexidade intercultural é, sobretudo maior, uma vez que outros católicos pertencentes a diversas nacionalidades, culturas e línguas diferentes convivem no mesmo espaço religioso. As pontes entre a comunidade de língua portuguesa e a paróquia significam a incorporação do sentido de pertença à igreja católica, no seu sentido universal.

Interculturalidade na pastoral da Igreja católica em Haia: um caminho viável?

- **Reflexões da teologia prática intercultural**

Nesta parte do texto abordamos o projeto *missa internacional* promovido anualmente pela Paróquia São Willibrord, na cidade de Haia. Esta missa foi celebrada pela primeira vez no domingo, em 11 de março de 2001, na igreja de Santa Marta. O tema que inspirou a primeira missa nasceu do congresso organizado pela *Pastorale des migrants dans les grande villes de l' Europe* (secretariado em Paris, França), na qual estiveram presente um conjunto de coordenadores da pastoral de migrantes de vários seguintes países europeus: França (Paris, Marseille), Alemanha (Berlim), Bélgica (Bruxélas), Luxemburgo, Itália (Milão), Portugal (Lisboa), Holanda (Haia). O lema do congresso nesta ocasião foi: *Les migrants: mendiants ou partenairs?* (Os migrantes: mendigos ou parceiros?).

A marginalização dos imigrantes e o fato de não serem tomados a sério como agentes de contribuição positiva às cidades e igrejas na Europa são características que marcam a participação social dos imigrantes na sociedade. O clima de aceitação dos imigrantes é geralmente frio. Nas paróquias holandesas vimos esse mesmo tipo de reação. Os imigrantes católicos não são aceitos automaticamente ou possuem uma participação subalterna. Embora a opinião oficial dos cidadãos holandeses seja contra o racismo e a discriminação de estrangeiros (consequência dos aconte-

cimentos horríveis durante a segunda Guerra Mundial: o genocídio pelo regime Nazi dos judeus, ciganos e homosexuais), a rápida formação de uma sociedade multicultural provocam muitos medos e insegurança na população. Esse medo esteve latente durante os anos '80 e '90 do século passado e não se expressou abertamente no interior da sociedade, como agora. Os atentados de 11 de setembro de 2001 nos EUA por Al Qaida e o surgimento de partidos populistas do direito atuaram como catalizador de uma xenofobia crescente em Holanda.

Se voltarmos nossa atenção para a política da Igreja católica mundial veremos que ela é bastante favorável aos migrantes. Cada ano o papa fala no *Dia Mundial do Migrante* para encorajar os migrantes e os refugiados. A igreja católica é estruturalmente uma organização internacional e multicultural e por isso contra os nacionalismos fechados. No ano 1969 apareceu o Motu Proprio do papa Paulo VI e a instrução do Vaticano sobre o cuidado pastoral dos migrantes "Pastoralis Migratorum Cura", uma elaboração das idéias do segundo Concílio Vaticano sobre a pastoral dos migrantes, e uma atualização da constituição apostólica do papa Pio XII sobre os migrantes e refugiados "Exsul Família" (1952). Nessa carta ressalta-se o direito dos migrantes católicos a um acompanhamento pastoral no país de acolhimento, que garatam a manutenção da sua própria língua e culturas. Na Holanda, a Conferência Episcopal fundou a "Cura Migratorum" no ano 1975, como mencionamos anteriormente, para esse fim. Essa instituição coordenava o serviço pastoral das comunidades de imigrantes, com o intuito de promover e fortalecer sua emancipação e autonomia, enquanto comunidades específicas dentro da Igreja católica. No entanto, sua política resultou em um determinado *apartheid*: um abismo entre as paróquias locais e as comunidades de imigrantes. Estabelecerem-se mundos a parte e houve pouco contato mútuo entre as paroquias locais e comunidades imigrantes.

Esta ausência de laços entre as comunidades imigrantes e a paróquia São Willibrord ficou evidente para o novo agente pastoral, Jan Eijken, designado, para acompanhar e coordenar a *comunidade de língua portuguesa* de Haia em 1998, e mais tarde em 2000 a paróquia local São Willibrord. Além disso, esse agente pastoral percebeu que a comunidade portuguesa em si era bastante fechada. Esses aspectos constados na realidade pastoral da época levou-o à reflexão sobre como criar pontes, promover comunicação entre povos, grupos, religiões e culturas. Também, tentar estabelecer "traduções" e intermediar relações entre os grupos. Inauguramos aqui o paradigma *"pontifex",* palavra em latim que significa *"alguém que cria pontes"*.

Em outras palavras, esse paradigma visa alimentar um modelo e método de liderança pastoral universal no microcosmo de um bairro/cidade/paróquia, voltado para um contexto multicultural, porque implica uma orientação mundial e universal; a capacidade e o conhecimento de aplicá-la no microcosmo de um bairro/cidade/paróquia multicultural. Desse modo, significa a capacidade de acompanhar processos interculturais (de fé vivida num modo diferente, de interação ativa e de apreciação mútua). Abarca o conhecimento sobre fé, culturas, línguas e modos de expressão, por isso sendo preparado à possibilidade de tensão e de conflito. E apesar de tudo continuar a construir uma comunidade ou uma rede de comunidades, com paciência e perseverança. E sempre inspirado pela fé em Jesus Cristo e o seu Evangelho.

Esse paradigma foi experimentado principalmente, através do projeto da missa internacional iniciado por esse agente pastoral, um diácono e uma pequena equipe de Missionários de África ("Padres Brancos"), Missionários do Verbo Divino (SVD) e as Missionárias Servas do Espírito Santo (SSPS). Esse evento que acontece uma vez ao ano, no mês de março ou abril tornou um sucesso, principalmente no início. No ano 2001 a iniciativa foi nova e fresca e provocou reações positivas. Quase todas as comunidades de migrantes de Haia (13 comunidades) decidiram participar neste evento religioso marcante. A missa tornou-se uma festa mundial com orações em línguas diferentes, com cânticos de África, Indonésia, Portugal, Suriname, Colômbia e outras nacionalidades. Havia música e dança, imagens de Nossa Senhora e de outros santos da terra natal, que foram conduzidos durante a procissão de entrada. Todo o mundo presente ficou muito impressionado, com a diversidade, vitalidade e beleza do ritual. De fato, a missa expressava a universalidade da igreja em um bairro multicultural da cidade de Haia.

No entanto, com o passar dos anos, o número de participantes foi se alterando: certas comunidades desistiram, outras vieram. Por exemplo, as comunidades dos *expatriados* (empregados de instituições internacionais em Haia ou de grandes empresas multinacionais) deixaram de participar anualmente. A comunidade de língua inglesa (com muitos católicos provenientes dos Estados Unidos, Inglaterra, Irlanda e outros expatriados de língua inglesa de várias partes do mundo) explicou: "Já temos uma missa internacional cada domingo!" Também a comunidade francesa nunca se fez presente. Igualmente a grande comunidade de trabalhadores polacos, uma comunidade bastante fechada, nunca aderiu institucionalmente ao projeto, apenas alguns fiéis participavam. E nos últimos anos apenas alguns membros da comunidade de língua portuguesa participam na missa internacional.

As razões para diminuição da participação na missa internacional demanda ainda uma pesquisa aprofundada. Por ora, supomos que há pessoas e comunidades que prefiram a celebração na própria comunidade; talvez um cansaço concernente à troca intercultural, que às vezes implica mais dar do que receber e gerou pouca interconexão entre os grupos, levou várias comunidades a desistirem de participar. A organização dessa missa demanda uma série de reuniões de preparação, algo que requer um engajamento ativo. Muitos representantes das comunidades não se colocam disponíveis para investir esse tempo. Outro aspecto está ligado às mudanças organizacionais no interior da paróquia. A restruturação paroquial em curso entre os anos de 2005-2011 levou a decisão do fechamento de vários prédios e igrejas que pertenciam à paróquia, por razões econômicas. Esse processo criou incerteza e foi conduzido pelo pensamento de que era primeiro preciso "enxugar as finanças" para depois dedicar tempo às questões pastorais. Por fim, cabe ressaltar que de outro lado, chegaram novas comunidades católicas, que manifestaram adesão ao projeto tais como: católicos de Sri Lanka (Tamils), das Filipinas e do Iraque. As comunidades antilhanas (ilhas do Caribe), africanas, surinamesas e Indonésias participam ativamente a cada ano.

Esta missa internacional é principalmente *festa da fé*, uma festa da solidariedade e da fraternidade. Ao lado, permite o encontro informal entre as pessoas, a troca de informações através das barracas de informação das comunidades e de organizações não governamentais (por exemplo, informação e ajuda para migrantes ilegais, que sofrem perseguição de instâncias do Estado). Ela mostram uma *católicidade aberta mundial* na linha da Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II *Gaudium et Spes*, contra as correntes na Igreja que se fecham e se alienam mais e mais dos problemas da sociedade. Em março 2003, aconteceu um ato de solidariedade profético durante a missa: um senhor iraquês católico pediu para rezar durante a Oração Universal por seu povo ameaçado pela guerra. Ele evocou a Deus de uma forma suplicante na língua árabe. Alguns dias depois as bombas e foguetes americanos e ingleses caíram na cidade de Bagdá para afugentar Saddam Hussein e o seu governo.

Este projeto foi conduzido por uma equipe pastoral e missionária, que esteve atenta para promoção de uma política pastoral, na qual houvesse dentro de uma liturgia intercultural, espaço para elementos próprios da liturgia das várias comunidades imigrantes. Esse é um exercício difícil, lento e complexo, que exigem um processo de explicação e construção de adesão à necessidade desta política. Existem diferenças culturais que somente através do diálogo mútuo podem ser superadas.

No caso da Paróquia São Willibrord, assistimos que a comunidade autóctone impôs forte resistência, procurando manter seu poder. Numa pastoral intercultural é importante de ter conhecimento das implicações culturais nos processos da construção de uma comunidade católica, onde fiéis de todo o mundo possam se sentir aceitos. O conhecimento sobre esses processos ainda são escassos. Neste artigo exploramos rapidamente alguns pontos. É preciso ainda pesquisas para descrever os objetivos, os processos, os conflitos no interior dessa paróquia.

As autoridades governamentais e diocesanas demandam sempre um processo rápido de adaptação dos imigrantes. Discursivamente aprovam a ideia de um processo de interculturalidade, mas na prática impõem regras e exigências, ditando um ritmo e modelo. O processo de saneamento econômico nesta paróquia foi usado como forte argumento para acelerar a união de diversas comunidades num mesmo espaço físico e forçar o trabalho conjunto. Conforme assinala Hofstede (2011) é muito fácil cometer erros que são difíceis de consertar, entre eles, não identificar as diferenças culturais entre parceiros a tempo.

Um outro motivo para preservar e proteger a identidade cultural dos grupos, sua liturgia e atividades socio-culturais está ligado à função que a igreja têm no acolhimento dos migrantes recém-chegados. As comunidades desempenham um papel muito importante para acompanhar os imigrantes novos e acompanhá-los na nova sociedade, como assinalam vários estudos (Levitt, 2001, Martes, 1999). Na comunidade os membros podem exprimir-se e desabafar-se na própria língua, na própria maneira de ser. Como exprimiu um imigrante de Camarões: “Apenas na igreja sinto-me seguro”. A fé é para muitos migrantes a única posse na bagagem.

Considerações Finais

Para concluir, gostaríamos de ressaltar alguns pontos que emergem do processo de construção de uma pastoral intercultural, em curso. O primeiro está ligado à necessidade de uma nova atitude por parte dos migrantes, que são interpelados a realizar um equilíbrio entre a vivência da identidade cultural religiosa própria e a necessidade de participar ativamente numa nova sociedade, respectivamente numa nova igreja local. A escolha por viver em outro país, temporário ou para sempre demanda uma dupla identificação. A equipe pastoral-missionária da paróquia São Willibrord definiu este equilíbrio como uma lealdade dupla: a lealdade à terra de nascimento e a lealdade ao país de acolhimento. Será sempre um processo de construção de identificação de longo prazo, que pode durar décadas,

durante a vida inteira do imigrante, até durante a segunda e a terceira geração. O fechamento que presenciamos na comunidade de língua portuguesa em integrar-se de maneira mais ativa à rede paroquial indica como a força da identidade nacional é ainda preservada e usada como forma de resistência.

No anos sessenta do século passado, muitos trabalhadores estrangeiros foram convidados pelo governo, por empresas, pela igreja católica, numa perspectiva política e económica, de que tais trabalhadores ficariam temporariamente no país de emigração. Na Holanda entraram diversas nacionalidades, por falta de mão de obra na indústria e no campo. O país recebeu trabalhadores da Itália, Grécia, Espanha, Portugal, Maróccos, Turquia, filhos e netos. Os laços familiares tornaram-se um fator para permanecerem. Se tomarmos a carta apostólica *Pastoralis Migratorum Cura* escrita em 1969 encontramos ali essa concepção da migração como um fenômeno temporário.

A partir da intensificação da globalização, novos fluxos migratórios milhares de migrantes e refugiados deslocam-se para um novo país, por razões políticas, económicas e por motivos de estudos ou casamentos. A instrução do Vaticano *Erga migrantes charitas Christi* (2004) acompanha este novo momento e suas consequências pastorais. Nesta instrução encontramos também uma mudança de perspectiva, pois agora ressalta que os migrantes participem de um modo construtivo, tanto no país de acolhimento quanto na igreja de acolhimento, mas sem negar a própria cultura. Isto significa que a paróquia local é desafiada a criar espaço onde as comunidades de imigrantes possam exprimir-se conforme sua identidade religiosa. Também a instrução urge a presença de um coordenador nacional que trata os problemas da imigração e da emigração e formula uma política pastoral da Igreja Católica local perante este fenómeno social tão importante na sociedade e no mundo de hoje.

As recentes decisões da Conferência Episcopal de Holanda seguem rumos contrários a essa instrução, escolhendo por incorporar as comunidades migrantes às paróquias locais. O apoio à Cura Migratorum foi encerrado e ocorreu a demissão do coordenador nacional dessa entidade, por motivos financeiros no ano 2005. Uma das consequências positivas foi que as dioceses e paróquias locais passaram a buscar formas de colaboração com as comunidades de migrantes católicos e vice-versa. Mas a consequência negativa dessa opção foi a perda de peritos, com sensibilidade para acompanhar os processos interculturais em curso. Uma mentalidade economicista vem forçando os processos observados no caso da Paróquia São Willibrord. Nesse sentido, a onda conservadora e neoliberal fortemen-

te presente na sociedade e na politica influênciam também as autoridades da Igreja Católica neste país. Várias boas orientações da Instrução *Erga Migrantes charitas Christi* não são seguidas, tal qual a celebração do Dia do Migrante ou uma Semana nacional dedicada ao tema das Migrações. Esta seria uma oportunidade para a conscientização dos fiéis holandeses e para criar finanças (uma coleta nacional para sustentar e financiar a pastoral dos migrantes), por exemplo. Ademais, existe a ausência de uma política da Conferência Episcopal para estimular uma reflexão pastoral-teológica sobre a migração na educação dos agentes pastorais.

Por fim, queremos assinalar que as comunidades migrantes tem um papel relevante diante da transformação atual do cristianismo na Europa. Diante da crise econômica e crise moral, a Europa está à procura de uma nova posição no globo. A dominância econômica e a influência cultural e religiosa que exerceu no mundo está diminuindo e desaparecendo. O continente já não é mais o grande patrocinador, que subsidiava vários projetos no hemisfério sul. As economias, sociedades e igrejas estão mergulhadas numa crise e procurando se reposicionar. Particularmente, a Igreja Católica enfrenta um futuro incerto e tem que passar por uma profunda reflexão e reorientação sobre a sua *missão* na sociedade ocidental, inspirada pela mensagem, pelo Evangelho de Jesus Cristo que continua a ser o seu único fundamento legítimo. Nesta conjuntura, as comunidades de migrantes são indispensáveis, por sua contribuição em ajudar à Igreja europeia a reencontrar a sua vocação e missão na sociedade de hoje e futura. Consideramos que uma aproximação conforme o método pastoral do *pontifex* é um caminho necessário para abrir novas perspectivas e reforçar o papel social da Igreja católica na sociedade europeia.

Bibliografia

BERGER, Peter (1985*), O dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, São Paulo: Paulinas.

_____ (1999), "The Desecularization of the World: a global overview". In Peter BERGER (ed)., *The Desecularization of the World: resurgent religion and world politics,* Washington DC: The Ethics and Public Policy Center/Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

BERNTS, Ton; JONG, Gert de e YAR, Hasan (2006). In W.B.H.J. VAN DE DONK; A. P. JONKERS; G. J. KRONJEE e R.J.J.M PLUM (red), *Geloven in het publiek domein: verkenning van een dubbele transformatie*, WRR rapport, Amsterdam University Press.

CASANOVA, José, "Religion: European secular identities and European Integration". In <www.eurozine.com/articles/2004-07-29> (acesso 25/5/2012).

CASTILLO GUERRA, Jorge *et al.* (2006), *Een gebedshuis voor alle volken: kerkopbouw en kadervorming in rooms-kahtolieke allochtonengemeenschappen*, Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum.

HELLEMANS, Staf (2012), "Tracking the new shape of the Catholic Church in the West". In Staf HELLEMANS e Jozef WISSINK (hg), *Towards a New Catholic Church in Advanced Modernity. Transformations, Visions, Tensions, LIT-Verslag*, Tilburg Theological Studies 5, Berlin, pp. 19-50.

HOFSTEDE, Geert; HOFSTEDE, Gert Jan e MINKOV, Michael (2011), *Allemaal andersdenkenden: Omgaan met cultuurverschillen*, Uitgeverij Contact Amsterdam/Antwerpen.

LEVITT, Peggy (2001), The Transnational Villagers, Berkeley/Los Angeles, California: University of California Press.

MARTES, Ana Cristina Braga (1999), "Os imigrantes brasileiros e as igrejas em Massachusetts". In Rossana Rocha REIS e Teresa SALES (org.), São Paulo: Ed. Boitempo.

MARTIN, David (2011), *The future of Christianity: reflections on violence and democracy, religion and secularization*, UK: Ashgate Publishing.

PAULO VI (1969), *Pastoralis Migratorum Cura* (1969), Carta Apóstolica, Motu Proprio, 15 de agosto.

PONTIFÍCIO CONSELHO DA PASTORAL PARA OS MIGRANTES E OS ITINERANTES (2004), *Erga Migrantes Caritas Christi*: *Instrução Pastoral dos Migrantes e Itinerantes*, 3 de maio.

REESINK, Mísia Lins (2012). *Minha língua, minha Igreja: comunidades católicas de língua portuguesa e imigrantes oriundos dos PALOP na Holanda*, MS.

SANCHIS, Pierre (2001). "Religiões, religião… Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro". In Pierre Sanchis (org), colaboradores: Bartolomeu Tito Figueirôa de Medeiros *et. al.*, Rio de Janeiro: EdUERJ.

SERGERS, Erik (2009), *Aantrekkelijke kerk: nieuwe bewegingen in kerkelijk Nederland op de religieuze markt*, Delft: Uigeverij Eburon.

Las urbanizaciones privadas (*countries*) y el impacto político en la liberación de las comunidades latinoamericanas

Alberto C. Molina[1]

Universidad Nacional de Cuyo,
Mendoza, Argentina.

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo presentar el fenómeno de la expansión descontrolada de las urbanizaciones privadas en América Latina y el grave impacto social, político y comunitario que genera en la vida cotidiana de las ciudadanas y ciudadanos de *Abya Yala*.

El proceso neoliberal ha impactado drásticamente en la dinámica e identidad de las ciudades. La intensidad de las transformaciones está sujeta al grado de inserción de las mismas en la globalización.

En este contexto, las urbanizaciones cerradas generan la fragmentación del espacio y la dispersión de la ciudad. Se caracterizan por la manera tardía en que los sectores medios de la franja de mayor poder adquisitivo trasladan su lugar de residencia a la periferia urbana; y esa residencia es de carácter cerrado, "acuartelado".

Así, las urbanizaciones cerradas constituyen un núcleo de poder económico, financiero y territorial que puede modelar la estructura del paisaje. Esto les permite diseñar un nuevo territorio periurbano donde la agricultura es poco significativa en contraste con las formas de ocupación residencial.

Entre las causas que llevan a habitar una urbanización cerrada identificamos: estructurales —debilitamiento del Estado de bienestar, inseguridad, polarización social, patrones de consumo del capital inmobiliario

1 Licenciado en Ciencia Política y Administración Pública. Miembro de la coordinación del Programa Educación Universitaria en Contextos de Encierro, Secretaría de Extensión Universitaria, Universidad Nacional de Cuyo (www.uncu.edu.ar). Docente y miembro del Instituto de Integración Latinoamericana (UNCuyo). Integrante del Espacio de Diálogo Social (edisjesuitasmza@gmail.com). E-mail: albertocmolina@gmail.com.

internacional— y subjetivas —estatus y exclusividad—. Y como impactos centrales: el impulso de la gobernabilidad privada y el aumento de la segregación social urbana. Sin negar los cantos de sirena que pregonan un aumento constante de generación de empleos y oportunidades para toda la comunidad donde se inserta la urbanización.

Desde la teología de la liberación, ¿se puede callar ante ese fenómeno de exclusión y empobrecimiento que, lejos de liberar al pobre (Gustavo Gutiérrez, 2006) lo esclavizan cada vez más? ¿Es posible seguir permitiendo la reproducción de estas "ciudadelas feudales" contemporáneas? ¿Continuar impartiendo sacramentos tales como bautismos y casamientos dentro de estos enclaves de opulencia? ¿No se deberían construir señales claras de rechazo ante estas formas de marginalidad, como lo han hecho algunas diócesis de Sudamérica?

Estos interrogantes forman parte de esta ponencia, que se inscribe en el eje temático: "Nuevas interpelaciones y preguntas", del Congreso Continental de Teología.

Neoliberalismo y ciudad

En *Abya Yala* los territorios urbanos, y en ellos sus ciudadanos, experimentan desde las últimas décadas drásticas transformaciones. La profundidad de las mismas en el ordenamiento territorial, producto de la imposición del modelo neoliberal, produjo el rediseño de políticas de ajuste estructural que implicaron la retirada de la acción estatal de cualquier política económica redistributiva a favor de las mayorías populares: privatizaciones, globalización financiera, desregulación económica (Malizia, 2008: 1).

En este proceso, la globalización es caracterizada por la expansión capitalista a escala planetaria, cubriendo de manera efectiva todas las formaciones sociales, siendo uno de sus aspectos principales el hecho que los flujos financieros se desplacen con absoluta libertad y facilidad. A su vez, se produce una revolución tecnológica de la informática y las telecomunicaciones que coadyuva al carácter predominante de la cultura de la imagen por encima de la palabra escrita, que marca una revolución en sí misma, controlada por un sector monopolístico muy concentrado. La constitución de bloques regionales supranacionales (NAFTA, UE, MERCOSUR, etc.) en niveles desconocidos hasta ahora sin una simultánea aparición de organismos supranacionales de regulación (Barone, 1998: 16-17), otorgan el andamiaje estatal necesario para profundizar la globalización.

Las urbanizaciones cerradas

Las características que han adquirido las ciudades constituyen, sin duda, uno de los factores determinantes del nacimiento de los complejos residenciales privados.

Fernando Carrión expresa:

> La ciudad es el lugar donde los derechos y los deberes de la población se constituyen, a partir de tres elementos centrales. En primer lugar, la *polis*, es decir el espacio de la participación y la democracia que busca representar al colectivo social en la satisfacción de los derechos políticos, sociales, culturales y económicos propios de la ciudadanía. Luego, la *urbs*, como el espacio diferenciado de lo rural que representa la inserción del ciudadano en la ciudad, porque es aquí donde se construyen los derechos sociales. Y por último la *civitas*, como el espacio que construye una comunidad de sentido, porque representa el derecho que tiene la población a la identidad y a la representación. (Carrión: 2007, 52).

Así observamos cómo se articulan política y ciudad, poder y territorio, ciudadanía y lugar de residencia.

> Esto es, en suma, la ciudad: el espacio donde nacen y se ejercen los derechos y deberes de ciudadanía, y donde el ciudadano se constituye como el elemento esencial de la vida social. (Carrión: 2007, 52).

Desde las últimas décadas, las ciudades latinoamericanas han modificado su estructura y fisonomía. Desde sus orígenes, expresa Svampa (2004), los países latinoamericanos se han caracterizado por la afirmación contradictoria de un modelo dual. La crisis del Estado, la desindustrialización y el aumento de la inseguridad urbana ocurrida en los últimos decenios contribuyeron a ampliar cada vez mas la brecha que separa a los sectores sociales mas favorecidos de "los otros", los pobres y excluidos. Por ello no es extraño, en los países latinoamericanos, que las clases altas y medias superiores hayan buscado profundizar las formas de segregación espacial en el interior de las ciudades (Ibíd.).

> La expansión de urbanizaciones cerradas en Latinoamérica es un proceso que conlleva a la fragmentación del espacio y a la dispersión de la ciudad. El proceso se caracteriza por el traslado de la población de clase alta y media alta desde la ciudad histórica hacia el borde o hacia fuera del centro, impactando en áreas en las que hasta hace unos pocos años se hacia uso predominantemente rural de la tierra. (Malizia, 2008: 7).

Esto configura que los desplazamientos de la ciudad hacia la periferia provocan cambios en la estructura socioeconómica de la población y en los aspectos productivos de la zona.

> Este proceso se desarrolla sobre una trama ocupada tradicionalmente por los sectores populares. Esto contribuye a diseñar un nuevo paisaje periurbano, donde la agricultura es poco significativa en contraste con las formas de ocupación residencial. En términos generales, estos emprendimientos [las urbanizaciones cerradas] juegan un rol importante en el acelerado crecimiento espacial de las metrópolis, afectando y modificando el patrón organizativo de la periferia urbana. Nuclean, en determinadas zonas, estratos socioeconómicos similares, produciendo reformas paulatinas en el funcionamiento, estructura y fisonomía interna de las ciudades. (Ibíd.).

- **Tipologías y definición**

A la luz del proceso histórico de desarrollo de las urbanizaciones cerradas en Argentina, se han desarrollado variadas tipologías para clasificar y diferenciar los tipos urbanos que caracterizan a las *gated communities*.

Primeramente identificamos los c*ountries clubs*. Estos tienen su origen como espacio de ocio extraurbano de la elite de los años treinta, y como vivienda de fin de semana de los sectores medios en la década del setenta, reemplazando la "casa quinta". Los años ochenta y principios de los noventa ven la transición de su uso de vivienda de fin de semana a permanente. Cuentan con servicios deportivos y sociales, propios de un club, y en muchos casos se deben pasar controles de ingreso como socio, del tipo "bolilla negra". (Arizaga, 2005: 58).

Asimismo, Maristella Svampa (2004: 67) diferencia entre el *country antiguo o club de campo* —concebido como residencia secundaria y principalmente destinado a la vida social y deportiva— y el surgido a partir de 1990 —el *country reciente*— destinado a la clase alta consolidada y media alta.

En segundo término encontramos los b*arrios privados o cerrados*. Surgen a partir de 1980 como espacios de residencia permanente y, en un principio, se originan en localidades suburbanas próximas.

Socialmente si bien tiene una gran heterogeneidad interna de clases alta y media alta, los que están en el centro de la expansión inmobiliaria son los de pequeñas dimensiones, cuyo valor clave reside en la seguridad, destinados a una clase media con acceso al crédito, que no cuenta con la totalidad del capital requerido para la inversión" (Svampa, 2004, 69).

Además, una de las cuestiones más destacadas en los barrios privados es tanto el exceso de reglamentación interna como su transgresión constante, lo que se refleja en los problemas de cohabitación: disputas que van desde el reclamo hacia el vecino que no respeta el límite de velocidad, el rechazo al aumento de las expensas, hasta el conflicto abierto con desarrolladores o con la empresa responsable del emprendimiento." (Ibíd., 69).

La *ciudad pueblo* o *nuevas ciudades* son grandes emprendimientos, "megaemprendimientos", que van de desde las 100 a las 1600 hectáreas. Tienen su origen en la segunda mitad de los años noventa y se comienzan a comercializar a finales de la década. Los megaemprendimientos se planifican a partir de un Plan Maestro (en Estados Unidos se los conoce como *Master Planed Community*), a partir de un espacio común y abierto con servicios múltiples, a fin de lograr el mayor autoabastecimiento posible y decenas de barrios cerrados como lugares de residencia permanente, lo que no descarta un uso minoritario de residentes de fin de semana (Arizaga, 2005: 60).

El cuarto tipo de urbanización cerrada son los *condominios*: posibilidad sensiblemente más económica y, en muchos casos, como paso intermedio entre el departamento de la ciudad y la casa del barrio privado. Urbanísticamente se organizan en pequeños departamentos de dos o tres ambientes, que rodean un jardín central con una pileta, un quincho de uso común y juegos infantiles.

Por último las *chacras*. Estas nacen durante los últimos años de 1990. Apelan a la recreación de ciertas actividades agropecuarias, que son asociadas como actividades de ocio para el fin de semana o para personas ya retiradas de los compromisos laborales y que no requieren de la cercanía a la ciudad. (Svampa, 2004:61).

Lo que identifica, de manera general, a estas urbanizaciones es su relativa homogeneidad respecto a un afuera muy heterogéneo (Roitman, 2004: 9). Podemos definirlas como:

> … asentamientos residenciales urbanos cerrados que son voluntariamente habitados por un grupo social homogéneo y donde el espacio público ha sido privatizado a través de la restricción al acceso mediante dispositivos de seguridad… (Roitman, 2008).

Iglesia y barrios privados: el caso de Argentina

Tomaremos dos casos significativos de Argentina para graficar una situación que si bien no es general en todo el Episcopado Rioplatense, procuran ser una expresión en la región.

En la provincia de Buenos Aires, la Iglesia Católica ha asumido una postura restrictiva con respecto a las urbanizaciones cerradas. En 1999, el obispo de San Isidro, Jorge Casaretto, a través de una Carta Pastoral *Barrios privados: un nuevo desafío pastoral*, no autoriza "la construcción de capillas en el interior de los barrios privados" de su jurisdicción.

En el documento expresa:

> En estos últimos tiempos en nuestra diócesis y en torno a las ciudades se van multiplicando los 'barrios privados'. Es un fenómeno cultural nuevo que me interesa analizar sobre todo por sus implicancias religioso-pastorales. Sin duda que este abordaje no puede prescindir de las consecuencias sociales que se producen cuando aparece una nueva situación que afecta a la convivencia.

Y continúa:

> … este fenómeno aparece como un signo de los tiempos que debe ser debidamente sopesado y que nos debe llevar a hacernos preguntas, en primer lugar desde la fe. ¿Qué nos está diciendo Dios con esto? ¿Cuáles son los aspectos positivos y negativos de nuestra realidad social que quedan más en evidencia? ¿Cuáles son los desafíos pastorales que nos plantea?
>
> Pero por sobre estas cuestiones se plantea un problema anímico-espiritual que debe ser tenido en cuenta. Es el del enfrentamiento claro y visible de la riqueza de unos contrastando con la pobreza de otros. Se podrá decir que este fenómeno no hace sino sincerar lo que pasa desde siempre en la realidad social. Y esto es verdad.
>
> Sin embargo, será bueno intentar entender el estado de ánimo de familias que en muchos años de esfuerzo no han podido terminar la construcción de una vivienda y, de golpe, ven que en poquísimos meses otras familias construyen cientos de viviendas en su vecindad.
>
> Podríamos seguir enumerando muchos matices de este fenómeno. Como les decía al principio los mismos vecinos, los que viven en los nuevos barrios y los antiguos habitantes del lugar, son los más indicados para hacer un análisis más preciso del mismo.
>
> En base a la experiencia ya vivida, creo necesario llamar la atención de los vecinos para que organizadamente planteen con toda seriedad sus problemas ante las Autoridades Municipales. Ellas son responsables del

> bien común y por lo tanto defensores naturales en primer lugar de los más carenciados. Urge una legislación que facilite una sana convivencia, asegurando entre otras cuestiones la demarcación de calles y vías de acceso que posibiliten un cómodo desplazamiento, la preservación y multiplicación de lugares públicos, facilitando los servicios necesarios y la ciudad para todos.
>
> Como cristianos estamos llamados a transformar esta yuxtaposición en integración. El criterio de acción pastoral fundamental debe ser el de trabajar por generar una corriente de auténtica comunión evangélica.
>
> A los antiguos habitantes los invito a recibir en sus comunidades cristianas a los nuevos vecinos de barrios privados y a estos a integrarse en las comunidades ya existentes evitando aislamientos y generando entre todos una mayor solidaridad.
>
> A fin de trabajar por ese objetivo, en nuestra diócesis no autorizamos la construcción de capillas en el interior de barrios privados. No debemos alentar la privatización de lo religioso. Por el contrario, sería muy bueno que los habitantes de estos barrios ayuden a las comunidades ya existentes a ampliar sus instalaciones a fin de poder, entre todos y como comunidad cristiana, lograr las mejoras edilicias que permitan prestar y recibir de la mejor manera posible los servicios religiosos.
>
> Sería también un signo de buena voluntad que los barrios privados, en acuerdo con las comunidades ya existentes, donen terrenos en los que se puedan ampliar los servicios comunitarios sociales y religiosos para todos los habitantes del lugar… (Casaretto, 1999).

En el año 2001, el cardenal primado de la Argentina, Mons. Jorge Bergoglio, y los obispos del Gran Buenos Aires, en un documento colectivo —"La parroquia, lugar propio para celebrar los sacramentos"—, invitaron a no celebrar bautismos, casamientos y misas especiales en los llamados "barrios privados", por considerar que eso sería "contradecir el carácter comunitario y público de los sacramentos". Las celebraciones cerradas, según los obispos:

> … no permiten manifestar el sentido profundo de la unidad eclesial y no benefician a toda la comunidad cristiana, ya que la asamblea litúrgica debe ser un factor de unidad que acoja a todos sin excepción.

La celebración de los sacramentos deberá realizarse por lo tanto en los templos parroquiales y en las capillas públicas y abiertas, ya existentes en los alrededores de estos nuevos barrios.

A modo de conclusiones: impactos subjetivos y *Sumak Kawsay*

En este marco de ciudadanía heterogénea, diferenciada y neoliberal, se incrustan las urbanizaciones cerradas en zonas urbano-marginales o productivas, aumentando la visibilidad de las distancias sociales. Esto produce la detonación de prácticas de *fragmentación* y *segregación social* y urbana.

Si consideramos al espacio territorial como *campo simbólico*, podemos establecer que el *habitus* (Bourdieu, 2001), construido entre quienes viven en urbanizaciones cerradas forja un verdadero estilo de vida, fundado sobre los pilares del hedonismo, la seguridad y la imagen de familia nuclear.

La *distancia social* —forma de mediación y elemento primario de toda forma de socialización (Simmel, 1986)—, la abordamos desde la relación de las personas con el espacio público. La extensión global de la economía monetaria ha producido una pérdida de la sociabilidad comunitaria y la mercantilización de las relaciones sociales. Por ello, hoy, la reconfiguración de la distancia social plantea centralmente el tema de la confiabilidad y el temor al espacio público, predominantemente manifestado por las clases medias altas y altas.

Aquí afirmamos que la segregación espacial contemporánea provoca un patente impacto en la dimensión psicológica de los ciudadanos. Se interioriza en ellos un código psicológico binario (Elías, 1987), manifestado materialmente, *puertas adentro,* en la alta regulación y protección y, *puertas afuera,* interpreta toda esa realidad como extraña, incierta, imprevisible: una amenaza difusa. Con la consecuente pérdida de la espesura del sujeto "de afuera", que es aprehendido sólo como una categoría y no como un par del género humano, igual en dignidad como toda persona humana.

Y todo ello está lejos del ideal y lucha de la Filosofía y teología de la liberación. Con sus legados cristianos de compromiso junto a los sectores populares de *Abya Yala*, subrayamos la tradición de los pueblos originarios en el llamado "*Buen Vivir*" o "*Sumak Kawsay*", de origen quechua.

Leonardo Boff expresa: …el "buen vivir" apunta a una ética de lo suficiente para toda la comunidad, y no solamente para el individuo. El "buen vivir" supone una visión holística e integradora del ser humano…" (Boff, 2012).

Asimismo, Pedro Casaldáliga distingue que:

> … el concepto del *Buen Vivir* va en la dirección opuesta a un modelo de desarrollo que considera la tierra y la naturaleza como productos de consumo […] El *Buen Vivir* es un sistema de vida que se contrapone al capitalismo, porque este último se ha constituido en un modelo de muerte y explotación.

Y continúa enfatizando:

> Hay que pensar el *Buen Vivir* como un sistema de vida viable, teniendo en cuenta la dimensión histórica y las posibilidades que ofrece para el futuro. Para eso es necesario considerar el *Buen Vivir* como alternativa al modelo capitalista, haciendo memoria histórica, teniendo en cuenta la vida y los anhelos, no precisamente de los vencedores, sino y siempre y radicalmente la vida, los anhelos, el llanto y la sangre de los vencidos. (Casaldáliga, 2012).

Así, la problemática del ordenamiento territorial en general y la desincentivación de las urbanizaciones cerradas se convierte en uno de los desafíos más relevantes de la región y un llamado urgente a su transformación a favor de los hombres y mujeres de los sectores populares.

Bibliografía

ARIZAGA, C. ([1]2005), *El mito de comunidad en la ciudad mundializada*, Buenos Aires: El Cielo por Asalto.

BARONE, V. (1998), Globalización y neoliberalismo: elementos de una crítica. En *BASE Investigaciones Sociales,* 95.

BAUMAN, Z. (2004), *Modernidad líquida,* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

BOFF, L. (2012), "¿Vivir mejor o el *Buen Vivir?"*. En *Agenda Latinoamericana Mundial 2012*. Buenos Aires: Claretiana.

BOURDIEU, P. (2001), *Las estructuras sociales de la economía,* Buenos Aires: Manantial.

BORÓN, A. *et al*. (2002), *Filosofía política contemporánea: controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía,* Buenos Aires: CLACSO.

CALDERÓN, F. (2004), "Las condiciones sociales de la democracia: el Estado y el régimen". En PNUD (comp.), *La democracia en América Latina: el debate conceptual sobre la democracia,* Buenos Aires: Taurus / Aguilar / Altea / Alfaguara.

CARRIÓN, F. (2007), "El desafío político de gobernar la cuidad". En *Nueva Sociedad*, 212, pp. 36-52.

CASALDÁLIGA, P. (2012), *Buen Vivir - Buen Convivir*. En *Agenda Latinoamericana Mundial 2012*, Buenos Aires: Claretiana.

DE MATTOS, C. (2002), "Transformaciones de las ciudades latinoamericanas ¿Impactos de la globalización?". En *EURE*, 85.

DUSSEL, E. (2006), *20 tesis de política,* México: Siglo XXI / CREFAL.

GUTIÉRREZ, G. (2006), *Hablar de Dios desde el sufrimiento del pobre,* Salamanca: Ediciones Sígueme.

HIERNAUX, D. y LINDÓN, A. (2004), La Periferia: voz y sentido en los estudios urbanos. *Papeles de Población*, (42), octubre-diciembre.

MALIZIA, M. (2008), La expansión urbana y procesos sociales en Yerba Buena (Gran San Miguel de Tucumán, Tucumán) *Countries* y barrios privados. *Proyección*, 5 (4).

MASSIRIS CABEZA, A., *et al*. (2009), *Geografía y territorio. Procesos territoriales y socioespaciales. Aproximación desde Iberoamérica,* Tunja: UPTC.

_____ (2006), *Políticas Latinoamericanas de ordenamiento territorial: realidad y desafíos,* Tunja: UPTC.

MCKENZIE, E. (1994), *Privatopía: Homeowner Associations and the residential private Government,* New Haven: Yale University Press.

MOLINA, A., CUETO, W. y PETRELLI, P. (2008), *Calidad Democrática en Mendoza*. En G. TONON (comp.), *Desigualdades sociales y oportunidades ciudadanas,* Buenos Aires: Espacio Editorial.

MOLINA, A., NAVARRO SANZ, G. (2007), "Integración regional y religiones en América Latina. La experiencia de la V Conferencia General de Aparecida". En *libro (CD) del III Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos*, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.

NUN, J. (2000), *Democracia ¿Gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

PIRES DO RIO CALDEIRA, T. (1997), "Enclaves fortificados: a nova segregação urbana". En *Novos Estudos*, 47, marzo.

PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ (2005), *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (1ª ed.), Buenos Aires: CEA.

PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (2009), *Aportes para el Desarrollo Humano en Argentina/2009. Segregación residencial en Argentina*. Buenos Aires: PNUD.

ROIG, A. A. (2002), *Ética del poder y moralidad de la protesta*. (1ª ed.). Mendoza: EDIUNC.

_____ ([1]1993), *Rostro y Filosofía de América Latina*, Mendoza: EDIUNC.

ROITMAN, S. (2008), "Planificación urbana y actores sociales intervinientes: el desarrollo de urbanizaciones cerradas". En *Scripta Nova* 270 (54).

_____ (2004), "Urbanizaciones cerradas: estado de la cuestión hoy y propuesta teórica". En *Revista de Geografía, Norte Grande* 32, diciembre, pp. 5-19.

SASSEN, S. (2003), *Los espectros de la globalización,* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

SIMMEL, G. (1986), *El individuo y la libertad*, Barcelona: Península.

SORJ, B. ([1]2005). *La democracia inesperada*, Buenos Aires: Universidad de Bolonia.

SVAMPA, M. ([1]2004), *La brecha urbana*, Buenos Aires: Capital Intelectual.

_____ (2001), *Los que ganaron: la vida en los countries y barrios cerrados,* Buenos Aires: Biblos.

TOURAINE, A. (1998), "La transformación de las metrópolis". En *La Factoría* 6, junio-septiembre.

VILAS, C. (1993), *Política y poder en el nuevo orden mundial: una perspectiva desde América Latina,* Mendoza: UNCuyo.

WACQUANT, L. (2007), *Los condenados de la ciudad: gueto, periferias y Estado* (1ª ed.). Buenos Aires: Siglo XXI.

WALLERSTEIN, I. (1988*), El Capitalismo Histórico,* México: Siglo XXI.

¿Es la ciencia un absoluto? Hacia un devenir del conocimiento en sostenibilidad

La ética de la investigación científica

Carlos Novoa SJ[1]

Resumen

La investigación científica determina el curso de la humanidad. La ciencia económica implementa realizaciones solidarias, participativas e incluyentes en totalidad, o excluyentes y generadoras de miles de millones de personas sumidas en el hambre y la muerte. Asimismo, la convergencia de varios saberes en la producción de armas cada vez más costosas, sofisticadas y mortíferas, con las iguales graves consecuencias de las economías excluyentes. Traigo más casos en el contenido de este escrito. Verificamos entonces que toda pesquisa del saber conlleva resultados humanos o inhumanos, es decir, buenos o malos. Este acaecer nos señala la total ausencia de la neutralidad valorativa del conocimiento, y su insoslayable dimensión moral de las más tremendas e inconmensurables consecuencias. Por esto, urge avocar la ética filosófica y teológica de la investigación científica, en un horizonte de sostenibilidad, propósito que constituye el contenido de este ensayo. En él, desarrollo los diversos aspectos que conforman tal talante moral.

1 Sacerdote jesuita. Profesor Titular, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Doctor en Ética Teológica, Licenciado en Filosofía y Teólogo de la misma universidad. Magister en Ética Teológica, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Ha publicado 13 libros y más de 50 artículos en revistas indexadas. Decano Académico de la Facultad de Teología de la Javeriana, - 2002. Profesor de Ética en el Doctorado en Derecho de la Javeriana y de los altos oficiales de las Fuerzas Militares de Colombia. Premio Nacional de Periodismo Inter Mirifica 2008, de la Conferencia Episcopal de Colombia. Columnista en los medios colombianos Cadenas RCN y CARACOL radio y televisión, y los periódicos El Tiempo y El Espectador.

Proemio

La investigación científica determina el curso de la humanidad. La ciencia económica implementa realizaciones solidarias, participativas e incluyentes en totalidad, o excluyentes y generadoras de miles de millones de personas sumidas en el hambre y la muerte. Asimismo, la convergencia de varios saberes en la producción de armas cada vez más costosas, sofisticadas y mortíferas, con las mismas graves consecuencias que las economías excluyentes. Traigo más casos en el contenido de este escrito; en el cual uso como sinónimos los términos ética y moral.

Verificamos entonces que toda pesquisa del saber conlleva resultados humanos o inhumanos, es decir, buenos o malos. Este acaecer nos señala la total ausencia de la neutralidad valorativa del conocimiento, y su insoslayable dimensión moral de las más tremendas e inconmensurables consecuencias. Por esto, urge avocar la ética filosófica y teológica de la investigación científica en un horizonte de sostenibilidad, propósito que constituye el contenido de este ensayo. En él, desarrollo los diversos aspectos que conforman tal talante moral.

Este trabajo se ubica en la perspectiva del Vaticano II y la teología de la liberación, de los cuales estamos celebrando sus 50 y 40 años respectivamente. El concilio, al proclamar que todo lo auténticamente humano es cristiano, la autonomía de la ciencia, y desde ella, su talante cristiano para el creyente, abrió ilimitados horizontes para el estudio ético filosófico teológico de la investigación científica. Hallado acá, profundizo sobre la superación de la metafísica y el nuevo paradigma posmoderno de la revolución científica, acaeceres que hacen del saber y su pesquisa un constructo personal y socio histórico en constante evolución, halado por el interés o sentido que le imprime el sujeto cognoscente, lo que conlleva insoslayables opciones éticas.

Y en estas opciones y sentido desarrollo el gran aporte de la teología de la liberación al respecto. Este aporte se podría resumir en sus elecciones de la preferencia por el pobre y el Reinado de Dios, el cual pasa por la construcción de una nueva sociedad auténticamente humana, justa y sin ningún tipo de exclusión, gracia de Jesús y desde ella, tarea nuestra. Estas opciones necesariamente le comunican una impronta muy específica y enriquecedora a la ética de la pesquisa del saber. Para el abordaje de la complejidad de la eticidad investigativa científica, parto de actuales connotados filósofos de la ciencia, como Jürgen Habermas, Thomas Kuhn, Paul K. Feyerabend, Yehuda Elkana, Imre Lakatos, Larry Laudan, Rudolf Carnap, Willard van Orman Quine, Edgar Morin y Richard Rorty.

¿Qué es la ciencia y su investigación? Una definición de la más alta complejidad

Asumo como ciencia la comprensión sistemática de las dinámicas que conforman la persona, la sociedad y su entorno; y como investigación científica, los procesos de desarrollo de este conocimiento. La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, integrada por Habermas y sus correligionarios filósofos, formulan una seria clasificación de los saberes que hago propia. Esta ordena el conocimiento sistemático en tres grupos: Las ciencias empírico analíticas (química, física y biología, entre otras), las ciencias sociales (economía, antropología, sociología, psicología y semejantes), y las ciencias hermenéuticas (filosofía, teología y artes).[2]

Todas ellas desde la autonomía de cada una son concomitantes, se determinan y se necesitan unas a otras. En este mismo ámbito, la praxis científica contemporánea también se organiza como ciencia pura, aplicada y tecnología.[3] Ciencia es un vocablo procedente del latín *scientia* que significa conocimiento, e investigar es un término cuya etimología latina es *vestigo,* huella o pista, e *in,* seguir, es decir, 'seguir la pista o las huellas' que nos llevan al saber. Immanuel Kant ya nos demostró que la ciencia y su pesquisa es un constructo del sujeto personal y social en relación con el objeto, superando de esta manera las gnoseologías esencialista y noumenal.[4]

> El siglo XX se proclama como el siglo del lenguaje, de manera que la ciencia se considera más un cuerpo de enunciados que uno de evidencias, aunque haya que dar lugar especial al tipo de enunciados que denotan evidencias (enunciados básicos o proposiciones protocolares), para diferenciarlos de los enunciados que se infieren según reglas de la lógica. El positivismo lógico propone también la física como modelo a imitar tanto en sus condiciones de evidencia como en su estructura lógica; es en este sentido que se habla entonces de fisicalismo o concepción científica del mundo (wissenschaftliche Weltauffassung)[5]. Pero este paradigma, si se lo puede llamar así, se agota pronto, primero, por las dificultades para justificar el paso entre la evidencia sensorial y el enunciado (problemas de correspondencia entre dato sensorial y lenguaje), segundo, por la dificul-

2 Cf. Habermas, *Conocimiento e interés,* pássim.

3 Cf. Agazzi, "Científico", 198-199.

4 Kant, *Crítica de la Razón Pura,* pássim.

5 Wissenschaftliche Weltauffassung - Der Wiener Kreis, Veröffentlichungen des Vereins Ernst Mach, hrsg. vom Verein Ernst Mach. Viena: Artur Wolf Verlag, 1929, p. 59s. La obra está precedida por una presentación que firman, Hans Hahn, Otto Neurath y Rudolf Carnap en agosto de 1929 en Viena y está dedicada a Moritz Schlick.

tad para establecer una relación de uno a uno entre realidad y sistema de enunciados (pues más de una teoría podría explicar una misma realidad o conjunto de datos), entre otras. Parejo con lo anterior corre el problema de la inconmensurabilidad entre teorías y la dificultad para decidir entre teorías concurrentes, y es así como podemos empezar a decir que la idea moderna de ciencia basada en la evidencia y en el progreso del conocimiento[6] ha tocado sus límites.

Ya no se puede esperar de la ciencia una aproximación asintótica a la verdad; es decir, que las teorías se sucedan en grados progresivos de perfección de manera que las ulteriores explican todo lo que explican las anteriores más algo adicional que las acerca más a la verdad. Hacia mediados del siglo pasado se introduce el concepto de revolución científica como el mecanismo que anima el curso de la ciencia; ya no se postula un progreso lineal y gradual, sino que tal desarrollo implica más bien saltos y rupturas, habiendo de ser juzgadas tales teorías más en su contexto histórico particular que en relación con un modelo ideal y perenne. Las teorías y las ciencias son productos históricos. A partir de ahora, entramos en otra dinámica que pone a la ciencia como un fenómeno social e histórico y no como portadora o prometedora de la verdad definitiva.[7]

Los postpositivistas ponen en discusión la tesis de la superioridad cognoscitiva y práctica de la ciencia, afirmando (cf. Feyerabend) que esta no constituye "la única depositaria de informaciones correctas",[8] la exclusiva forma verdaderamente aceptable de conocimiento, sino una de las posibles maneras de estudiar la realidad o de ubicarse frente a ella (Paul K. Feyerabend habla de "una institución entre tantas"[9] y Yehuda Elkana[10], de una entre muchas "descripciones densas" del mundo).

Ha llegado el momento, afirma Feyerabend, de relevar a la ciencia y a la razón de los exclusivos y excluyentes lugares en los cuales se han colocado. Consecuencia de esta prerrogativa ha sido el continuo constreñimiento de los impulsos creadores humanos. No existe teoría alguna

6 Cf. Alberto Hernández *et al.*, *Ética actual y profesional*, p. 232. Esta nota es mía.

7 Gonzalo Serrano, *Ciencia y teología*, pp. 4-5.

8 Paul Feyerabend, *Problems of Empiricism*, p. 180. Paul K. Feyerabend (1924-1994). Filósofo de la ciencia. Nació en Viena y se doctoró en la universidad de esta ciudad. Fue profesor en la Universidad de California. Investigó en física, astronomía, arte y filosofía. Cf. José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, p. 1252.

9 Paul Feyerabend, *Farewell to Reason*, p. 75.

10 Yehuda Elkana. "Judío, nació en 1934 en Subotica, Yugoslavia. Es un distinguido historiador, filósofo de la ciencia, y ex presidente y rector de la Universidad Central Europea en Budapest, Hungría". Disponible en <www.facebook.com/pages/ Yehuda-Elkana/103440423045075> (acceso 19/9/2012). La traducción del inglés es mía.

que pueda o deba creerse aventajada. El materialismo que Feyerabend ha respaldado hasta en las ciencias formales, como la aritmética, no ha de ser dogmático, si el idealismo concursa para frenar el dogmatismo, entonces el idealismo será bienvenido. La gnoseología iconoclasta de Feyerabend, que él fusiona con una inclinación a la dialéctica, es consecuencia de una fuerte apuesta por la libertad humana. La mejor apuesta sigue siendo el pluralismo, la alternativa y, en última instancia, la libertad.[11]

Los epistemólogos postpositivistas verificando la contingencia de las teorías lógicas y experimentales, han refutado la hipótesis de un método científico unitario y metacontextualmente obligante. Por ende, han pasado a sostener que las garantías de validez y de credibilidad de la ciencia no pueden ser buscadas en proposiciones formales autoevidentes y universalmente verdaderas. Tampoco pueden ser halladas en procesos de observación que funjan como plataforma de control de las teorías, o de base incontrovertible de cualquier experimento "crucial". Asimismo, en lo que se refiere a una presunta "conformidad" de la mente con la naturaleza o el mundo en sí.

> Hallados en este horizonte, tales epistemólogos verifican que las mencionadas garantías más bien se pueden encontrar en determinados "paradigmas" (Thomas Kuhn), "programas de investigación" (Imre Lakatos[12]), "tradiciones" (Larry Laudan[13]), "estilos de razonamiento" (Laudan), etcétera. Todos estos referentes darían "unidad y validez al conocimiento científico", o servirían de matrices genéticas y de horizontes de validación de las teorías.[14] Esta perspectiva implica la sustitución del criterio objetivístico

11 Para este párrafo, cf. José FERRATER MORA, ob. cit., 1252.

12 Imre Lakatos. "Filósofo de la ciencia y de la matemática 1922-1974. Inglés, nacido en Hungría. Estudió en las universidades de Debrecen, Budapest, Moscú y Cambridge. Enseña en la London School of Economics, sucediendo en la cátedra a Karl R. Popper de 1960 a 1974, cuando muere en Londres". Disponible en <www.juntadeandalucia.es/averroes/emilioprados/ filosof/filocien/Lakatos.htm> (acceso 19/9/2012).

13 Larry Laudan (1941). "Nació en Texas. Se licenció en Física (Universidad de Kansas) y se doctoró en Filosofía (Universidad de Princeton). Ha sido profesor de varias universidades estadounidenses (Cornell, Pittsburgh, Hawái) e inglesas (Londres y Cambridge), y también ha impartido cursos de posgrado en filosofía de la ciencia en la UNAM. Ha escrito varios libros y artículos en revistas especializadas". *Symploké*, enciclopedia filosófica <www.symploke.trujaman. org> (acceso 19/9/2012).

14 Thomas KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, 216. THOMAS KUHN (1922-1996), nació en Cincinnati, Ohio, Estados Unidos, profesor en la Universidad de Princeton y, desde 1979 hasta 1991 fecha de su jubilación, profesor en MIT. Kuhn es uno de los protagonistas de "la nueva filosofía de la ciencia". Él reconoce muchos antecedentes de su trabajo. Cf. José FERRATER MORA, ob. cit., p. 2043.

de la verdad, por el histórico y socio-pragmático del consenso: "Tanto en las revoluciones políticas como en la elección de paradigmas, no se halla un criterio superior al consenso de la población interesada"[15]. [16]

En filosofía de la ciencia, Imre Lakatos supera la postura de Karl Popper, para quien se debe dejar una hipótesis científica en el momento en que sea refutada por una observación. No es esto lo que de facto sucede, dice Lakatos, y la lógica —añade, haciendo propia la tesis Duhem-Quine— sólo señala implementar las transformaciones pertinentes en la teoría. Su contribución más relevante al método científico la conforma su elaboración de los "programas de investigación", consistente en una mediación entre el rigorismo de Popper y el anarquismo epistemológico de Feyerabend.[17]

Larry Laudan refuta el neopositivismo y el falsacionismo de Popper, desenvolviendo algunas formulaciones de Kuhn. Laudan ha construido el *modelo reticular*, donde convergen la epistemología, la metodología y la axiología, alimentándose recíprocamente. Podría decirse que Laudan se desplaza desde 1986 hacia el naturalismo normativo, en el que pierden importancia las diferenciaciones entre ciencia y no-ciencia.[18]

El consenso científico es generado por decisiones "impuras" en las cuales pesan elementos extracientíficos de naturaleza psicológica, estética o ideológica: "Cada científico abraza un nuevo paradigma movido por muy diversos motivos, y con frecuencia por varias razones al mismo tiempo. Algunas de estas […] se encuentran más allá de la esfera del saber".[19] (Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*). Tanto más cuando la empresa del conocimiento se desarrolla sobre el trasfondo de una precomprensión *global* de la naturaleza, sobre la cual influyen presupuestos y prejuicios de muy diverso orden.

Prejuicios (en el sentido hermenéutico del término) que no fungen como fundamento autojustificado del saber sino de matriz circunstancial de toda aventura cognoscitiva. Por esto el rechazo a la imagen de la ciencia como obra de mentes "individuales" a la presa de hipotéticas realida-

15 Thomas Kuhn, *The Structure*, p. 122. Todas las traducciones de este libro del inglés al español son mías.

16 Alessandro PAGNINI, "Voz: *Scienza*", pp. 964-965. La traducción del italiano es mía.

17 Para este párrafo, cf. <www.juntadeandalucia.es/averroes/emilioprados/filosof/filocien/Lakatos.htm> (acceso 19/9/2012).

18 Para este párrafo, cf. Symploké, Enciclopedia filosófica, <www. symploke. trujaman.org> (acceso 19/9/2012).

19 Thomas KUHN, *The Structure*, p. 185.

des "objetivas", a la idea de ella como una realidad social que contextualmente se valida y justifica a sí misma, y por ende, no necesitada de una justificación "metacientífica" de carácter "filosófico" o "epistemológico" (Richard Rorty).[20]

No se trata de irse *acercando* progresivamente a la verdad. Para Kuhn, por ejemplo, no existe una verdad independiente de la teoría. Se requiere comprender el desenvolvimiento del saber en una manera puramente instrumental, como un crecimiento intrateórico de la capacidad de resolver problemas y de hacer predicciones. En este paradigma el crecimiento teórico se paga al precio de una creciente especialización que aísla una comunidad de otra.[21]

> Para Rorty hay que abandonar el esquema representacionista, según el cual el lenguaje o la mente son contrastados constantemente con algo exterior a ellos. […] La objetividad debe ser más bien reinterpretada como intersubjetividad o solidaridad […] y sólo pretende allanar el camino para una política democrática. […] Es la nueva cultura que sabe que no se trata de alcanzar una supuesta verdad preexistente —verdad es lo que más nos conviene creer—, sino que se trata básicamente de ir abriendo el pensamiento y el lenguaje a nuevas palabras, nuevos proyectos, nuevas ideas, para crear, así, mayores espacios de libertad.[22]

Comulga con esta óptica, Edgar Morin, destacado filósofo de la ciencia. Él desarrolla la "teoría de la complejidad", según la cual, en la epistemología del saber el tópico fundamental no es la relación rígida y unilateral de la causa hacia el efecto, sino que todo se determina recíprocamente. La realidad es múltiple, cambiante, y en la diversidad de sus aspectos, estos siempre se hallan vinculados. El interés y el sentido de la ciencia es asumir toda esta complejidad en constante evolución. Dichos aspectos se determinan, condicionan y evolucionan de manera ininterrumpida. Esta dinámica acaece a nivel de las personas, su entorno y la relación que sucede entre estos dos ámbitos, la cual no es dada sino que se recrea de manera permanente.[23]

---

20 Los últimos seis párrafos fueron tomados, entre otros, de mis reflexiones personales y de Alessandro PAGNINI, "Voz: *Scienza*", pp. 961-965.

21 Para este párrafo, cf. José FERRATER MORA, ob. cit., p. 2044.

22 José FERRATER MORA, ob. cit., p. 3117.

23 Cf. Edgar MORIN, *El método,* Madrid: Cátedra, 2006. Edgar Morin (París, 1921). Estudió sociología, economía y filosofía en las universidades de Toulouse y la Sorbona. Es miembro del Centro Nacional de Investigaciones Científicas de Francia (CNRS), y es un respetable filósofo de la ciencia. Cf. <www.biografiasyvidas.com/biografia/m/morin.htm> (acceso 10/1/2012).

En este mismo camino se ubica la comunidad católica contemporánea al testificar que no se siente para nada poseedora de la verdad. Todo lo contrario, afirma con toda claridad que no la posee sino que camina en búsqueda de ella con toda la humanidad. Desde la experiencia cristiana el asunto de la verdad se ubica sin duda en la angulación planteada por Rorty dos párrafos antes, cuando señala en este sentido que el tema es ante todo la praxis de la solidaridad. Verdad es *emet* en el hebreo bíblico del Antiguo Testamento, y *aletheia* en el griego de la koiné propio del Nuevo Testamento.

Al interior de la experiencia bíblica *emet* y *aletheia* son la vivencia consuetudinaria y existencial de la plenitud de mujeres y hombres, la cual emerge de la práctica cotidiana del amor de Dios, que para los católicos tiene su cenit en Jesús, como plena realización de la solidaridad.

> La Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad. […] La Iglesia no es ajena, ni puede serlo, a este camino de búsqueda, […] participando del esfuerzo común que la humanidad lleva a cabo para alcanzar la verdad.[24]

En un pasado, la ciencia de la sabiduría sostenía que existía una metafísica de la naturaleza, un campo de conocimiento más profundo y fundamental que el conjunto de las ciencias. Hoy los filósofos del conocimiento no creen en la existencia de tal metafísica; la vieja filosofía de la naturaleza ha sido sustituida por la filosofía de la ciencia. Esta no se dedica al descubrimiento de hechos y leyes, ni tampoco a la formulación de una metafísica del mundo, sino que estudia la ciencia misma: los conceptos que esta emplea, los métodos que usa, sus posibles resultados, la forma de sus enunciados y los tipos de lógica que le son aplicables. Esta óptica es sostenida, entre otros, por Rudolf Carnap[25] en su libro *Philosophical Foundations of Physics*, 1966.

---

24 JUAN PABLO II, *Encíclica Fe y Razón*, Nº 2, 11, <www.vatican.va> (acceso 10/1/2012). "La Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras. El motivo profundo de esta cautela está en el hecho de que la filosofía, incluso cuando se relaciona con la teología, debe proceder según sus métodos y sus reglas. […] De poca ayuda sería una filosofía que no procediese a la luz de la razón según sus propios principios y metodologías específicas. […] Los filósofos son los primeros que comprenden la exigencia de la autocrítica, de la corrección de posibles errores y de la necesidad de superar los límites demasiado estrechos en los que se enmarca su reflexión. […] De esto resulta que ninguna forma histórica de filosofía puede legítimamente pretender abarcar toda la verdad, ni ser la explicación plena del ser humano y del mundo." Ibíd. Nº 49, 51.

25 Rudolf Carnap (Runsdorf, Alemania, 1891 - Los Ángeles, 1970) Filósofo alemán. Fue uno de los principales representantes, junto con Otto Neurath y Kurt Gödel, del denominado

La filosofía de la ciencia ha terminado por condicionar a fondo la terminología, la estructura de los problemas, las categorías conceptuales, y los niveles de valoración de muchas otras áreas del filosofar. Tal filosofía ha tenido notables desarrollos como el del "paradigma" kuhniano, el cual ha tenido gran incidencia en el campo de las ciencias sociales, *v. gr.* en sociología, antropología, historia, etcétera.

En la ciencia de la sabiduría que investiga sobre el estatuto del conocimiento científico, hay algunas corrientes que niegan la diferencia entre la filosofía y la ciencia, y que existan preguntas acerca del saber pertenecientes de forma particular a una disciplina "fundamental" o "metacientífica" como la filosofía. Algunos metodólogos como Willard van Orman Quine[26], por ejemplo, sostienen que las ciencias naturales, la matemática y hasta la lógica pura, forman un *continuum* de creencias sobre el mundo. Este último conjunto de saberes se basan de forma indirecta en datos observables, pero todos contienen a la par fundamentos de "razón"; y si esto es verdad, también la filosofía en cuanto conjunto de "proposiciones racionales" formaría parte de esta totalidad unificada.[27]

El talante ético de la investigación científica

Como actividad humana, a la investigación científica le es inherente un hondo talante ético, por el cual es guiada por los más diversos sentidos o intereses, mucho más con la gran carga de subjetividad propia de tal investigación como lo acabo de mostrar. Sin duda, el saber nos proporciona resultados muy humanos y que nos benefician con mucho, pero al mismo tiempo es posible constatar productos científicos perversos, inhumanos e inmorales. Entre estos últimos se hallan la bomba atómica, las armas químicas, biológicas o convencionales, las actuales estructuras económicas, comerciales y financieras, tanto internacionales como nacionales, las cuales condenan a la pobreza y a la más abyecta existencia

Círculo de Viena, fundado por Moritz Schlick. Disponible en <www. biografiasyvidas.com/biografia/c/ carnap.htm> (acceso 19/9/2012).

26 "Willard van Orman QUINE (Akron, Ohio, USA, 1908 - Boston, Massachusetts, 2000) *worked in theoretical philosophy and in logic*." Disponible en <http://plato.stanford.edu/entries/quine/#QuiLifWor> (acceso 19/9/2012).

27 Los últimos tres párrafos fueron tomados, entre otros, de mis reflexiones personales y de Alessandro PAGNINI, "Voz: *Scienza*", pp. 966 y 968.

a más de la mitad de la humanidad[28] y de los colombianos, o la clonación de personas, entre otros.[29]

El devenir del saber se halla determinado por un sistema de valores que lo dota de un sentido, haciendo de la praxis científica y tecnológica una actividad intencional. La sociología, la antropología y la historia de la ciencia, demuestran que los valores contextuales conducen la pesquisa, señalan las hipótesis que se desarrollan y enmarcan el contenido de lo que se conocerá. Desde estos factores, entre otros, se deciden qué teorías o disciplinas se financian, qué líneas de investigación se siguen y cuáles se descartan.

No pocos de los enfrentamientos éticos que acaecen en la praxis científica se originan en la misma estructura humana, social o cultural en la cual suceden los comportamientos, mas no tanto en la propia praxis mencionada. El deseo de poder, las emulaciones, la sed de reconocimiento y dinero, etc., no son algo exclusivo del devenir del saber, sino que emergen en toda actividad humana. Respecto a las situaciones enumeradas es pertinente ubicar de qué forma se dan, las características que estos "males comunes" configuran en la ciencia y sus consecuencias.[30] La relatividad, falibilidad y debilidad de la praxis científica y su pesquisa, que vengo planteando, tumban como un castillo de naipes la falsa pretensión de las autodenominadas ciencias "duras, puras y exactas", las cuales de facto son "blandas, impuras e inexactas".

En el abordaje ético de la investigación científica aporta con mucho el siguiente texto del doctor Alberto Parra, jesuita, uno de mis grandes maestros y experto en filosofía y teología del conocimiento:

> El estatuto del conocimiento relativo a los intereses rectores de la ciencia y de la técnica, así como sus componentes ideológicos, es el que pudiera ser relacionado con la concatenación de las disciplinas en interdisciplina. Porque el interés fundamental y correlacional que debe mover todo conocimiento y toda práctica es, en definitiva, la emancipación o liberación del hombre. Ya sea del yugo de la naturaleza hostil, desencadenada o improductiva, en las ciencias naturales. Ya sea del yugo de la sinrazón, del sinsentido, de la fatalidad y del destino ciego, en las ciencias hermenéuticas. Ya sea del yugo de la esclavitud del empobrecimiento, del des-

28 Cf. World Bank, <www.worldbank.org; International Monetary Fund, www.imf.org> (acceso 19/08/2012).

29 Cf. Jürgen HABERMAS y Joseph RATZINGER, *Entre Razón y Religión*. En este libro el profesor Ratzinger desarrolla una consistente argumentación sobre estas fatales desviaciones éticas de la investigación científica.

30 Para estos dos últimos párrafos, cf. Alberto HERNÁNDEZ, *Ética actual*, p. 234.

> potismo, de las condiciones inhumanas de vida, de la injusta estructura de relación en las ciencias sociales.[31]

En octubre 17, 2011, la CEPAL informa que Colombia es el país con más inequidad socioeconómica en Suramérica, y el tercero en Latinoamérica. Asimismo, en mi patria el 10% más pobre recibe el 0.5% del ingreso y el 10% más rico el 50% del ingreso.[32] Hasta acá, la CEPAL. El 63% de los colombianos tiene un trabajo informal, o sea, que carece de un empleo digno, gana menos del salario mínimo, no está cobijado por el sistema de seguridad social y no tiene un contrato de trabajo; a lo que se le suma que un millón de niños colombianos trabajan. Esta información fue suministrada en octubre 17, 2011, como fruto de una amplia, rigurosa y profunda investigación llevada a cabo por la Procuraduría General de la Nación.[33]

> En el ámbito de la investigación científica se ha ido imponiendo una mentalidad positivista que, [...] ha olvidado toda relación con la visión [...] moral. Consecuencia de esto es que algunos científicos, carentes de toda referencia ética, tienen el peligro de no poner ya en el centro de su interés la persona y la globalidad de su vida. Más aún, algunos de ellos, conscientes de las potencialidades inherentes al progreso técnico, parece que ceden, no sólo a la lógica del mercado, sino también a la tentación de un poder demiúrgico sobre la naturaleza y sobre el ser humano mismo.[34]

La complejidad específica de la eticidad investigativa

> Respecto a la clonación de personas es estimulante verificar el rechazo a esta por parte del consenso de la comunidad científica universal. Prueba de ello es la declaración de la UNESCO al respecto, donde se reivindica como valor ético absoluto la defensa y promoción de la dignidad humana.
>
> Declaración Universal sobre el Genoma Humano
> y los Derechos Humanos de la UNESCO[35]
> París, 11 de noviembre de 1997

31 Alberto PARRA, *Naturaleza del conocimiento en la sociedad contemporánea*, p. 9.

32 Cf. CEPAL, <www.cepal.org> (acceso 24/11/2011).

33 Cf. <www.procuraduria.gov.co> (acceso 24/11/2011).

34 JUAN PABLO II, *Fe y Razón*, Nº 46, <www.vatican.va> (acceso 19/9/2012).

35 <www.un.org> (acceso 10/1/2012)

- **Artículo 10**

  Ninguna investigación relativa al genoma humano ni ninguna de sus aplicaciones, en particular en las esferas de la biología, la genética y la medicina, podrá prevalecer sobre el respeto de los derechos humanos, de las libertades fundamentales y de la dignidad humana de los individuos o, si procede, de grupos de individuos.

- **Artículo 11**

  No deben permitirse las prácticas que sean contrarias a la dignidad humana, como la clonación con fines de reproducción de seres humanos. Se invita a los Estados y a las organizaciones internacionales competentes a que cooperen para identificar estas prácticas y a que adopten en el plano nacional o internacional las medidas que corresponda, para asegurarse de que se respetan los principios enunciados en la presente Declaración.

Hallados en este punto emerge con toda su fuerza la gran pasión de la alteridad, la solidaridad y la dignidad humana que debe penetrar y orientar toda nuestra investigación. Qué falta le hace esta pasión a la ciencia económica que determinó el Tratado de Libre Comercio, TLC, entre Colombia y los Estados Unidos de América, el cual, sin duda, nos llevará a la gran quiebra nacional.

Con este TLC ingresarán productos usados estadounidenses para vender en nuestro mercado, los cuales por supuesto llegarán a unos precios muy inferiores a los colombianos: ¿cómo competirán los productos de la industria colombiana en estas condiciones? Simplemente, quebrará, generando gran desempleo y pobreza. Lo de los cuartos traseros de pollo (pierna, pernil y rabadilla) es muy grave, ya que estos son desecho en la gran potencia del norte, porque allá no se consumen, y por ende entrarán acá a precios muy inferiores a los nuestros. Accederán a nuestro país 26.000 toneladas anuales de estos cuartos, o sea, nuestra industria avícola desaparecerá.

Cada año ingresarán dos millones de toneladas de maíz estadounidense sin ningún arancel y con un precio muy inferior al que podemos poner a nuestro maíz y entonces, nuestros agricultores quebrarán. Con esta medida se ponen en severo peligro un millón de hectáreas de cultivos nacionales. También entrarán tres millones de toneladas anuales de otros cereales del coloso del norte (arroz, trigo, cebada, soja), con el mismo problema de los precios del maíz. El arroz, el maíz y los cuartos traseros de pollo generan en Colombia más de dos millones y medio de empleos, los cuales corren un gravísimo peligro por la competencia norteamericana.

El precio de los cereales estadounidenses es mucho más bajo que el nuestro porque allá tienen unos subsidios estatales muy altos. Los Estados Unidos se niegan a desmontar estos subsidios, a pesar de conformar un delito económico internacional de competencia desleal, ya que se supone que en los mercados todos debemos competir en condiciones iguales. Esto último también es el caso de los productos usados y los cuartos traseros. Ni qué decir de los cinco años de patentes concedidos a los productos farmacéuticos, violando la legislación de la Organización Mundial de Comercio, que no admite más de dos años. Esta medida impedirá a nuestros pobres el acceso a los medicamentos genéricos, cuando la diferencia de precios entre las medicinas farmacéuticas y las genéricas va del 100 al 300%.

Es obvia la necesidad de los Tratados de Libre Comercio, ya que ninguna nación es autosuficiente. El problema radica en el frecuente carácter inequitativo y asimétrico de tales tratados, como el nuestro con el coloso del norte, el cual nos desfavorece de manera grave en muchos sentidos, como ya lo he demostrado, dándole ventajas injustas y desproporcionadas en absoluto a la gran potencia unipolar. En esta línea con valiente profetismo se manifestaron en público los obispos colombianos en septiembre 13 de 2004, y el arzobispo de Bogotá en febrero 27 de 2007. Salta a la vista entonces como el TLC[36] en cuestión nos genera una situación "peor imposible".

> En el contexto de la complejidad de los fenómenos (de la grave crisis socioeconómica mundial que nos agobia), la relevancia de los factores éticos y culturales no puede, por lo tanto, ser desatendida ni subestimada. La crisis, en efecto, ha revelado comportamientos de egoísmo, de codicia colectiva y de acaparamiento de los bienes a gran escala. Nadie puede resignarse a ver al hombre vivir como "un lobo para el otro hombre", según la concepción evidenciada por Hobbes. […] Por el reconocimiento de la primacía del ser respecto al del tener, de la ética respecto a la economía, los pueblos de la tierra deberían asumir, como alma de su acción, una ética de la solidaridad, abandonando toda forma de mezquino egoísmo, abrazando la lógica del bien común mundial que trasciende el mero interés contingente y particular; […] "ya que existe algo que es debido al hombre porque es hombre, en virtud de su eminente dignidad".[37]

36 Para ampliar más este análisis sobre el TLC, cf. Carlos NOVOA, *¿Favorece el tlc a las mayorías empobrecidas?*

37 PONTIFICIO CONSEJO "JUSTICIA Y PAZ", *Por una reforma del sistema financiero y monetario internacional*, Nº 2, <www.vatican.va> (acceso 19/9/2012).

La sostenibilidad es una exigencia ética de la investigación científica

Los más serios avances del saber contemporáneo constatan que vivimos en un mundo en vía de extinción, marcado por la depredación sistemática de la ecología, las altas tasas de pobreza en continuo ascenso, las más variadas y crecientes dinámicas de exclusión, y un consumismo exacerbado que lleva a una existencia humana sin sentido, desesperante, y que en varios de los denominados por algunos "países desarrollados", está aumentando de forma alarmante las tasas de suicidio. Como se ve, la humanidad y su entorno desarrollan una existencia que no se sostiene, por ello urge crear dinámicas de sostenibilidad.

> En lo que se refiere a las selvas, en el mundo entero, ellas —que mantienen los suelos e impiden la erosión, regulan la circulación del agua y contribuyen para la estabilización del clima— son cada vez más pequeñas. Desde 1970 la zona selvática por 100 habitantes pasó de 11,4 a 7,3 kilómetros cuadrados. La destrucción de las selvas alcanza todos los países en desarrollo. […] El ritmo de extinción de las especies es aterrador. Durante la edad de los dinosaurios, las especies se extinguieron en una tasa de, aproximadamente, una cada mil años. En los primeros estadios de la edad industrial las especies murieron en una media de una por década. Hoy perdemos tres especies por hora. […] Definitivamente el actual modelo de consumo es insostenible.[38]

Cientos de páginas se podrían llenar con informaciones semejantes a la de la cita anterior. Una de las más recientes es lo sucedido en la Conferencia Mundial sobre el Cambio Climático de la ONU, celebrada en Sudáfrica, durante diciembre de 2011. Todos los poderes multinacionales que en ella convergieron proclaman que lo "racional" es tomar medidas pertinentes y concretas para evitar las fatales consecuencias del mencionado cambio. Sin embargo, una vez más, se negaron a hacerlo en tal Conferencia, porque al mando no está lo "racional" sino los "mezquinos intereses sentidos" del afán de ganancia de los grandes consorcios económicos internacionales, así, de esta manera, se estén haciendo el peor de los haraquiris.

La sostenibilidad es una formulación de punta de la investigación científica actual que certifica cómo todos los saberes son interdependientes recíprocamente, y deben actuar en conjunto de forma sistemática y coherente, no sólo para sostener la tierra y a sus habitantes que

38 Inácio NEUTZLING, *Por una sociedad y planeta sostenible*, pp. 1, 3.

se están aniquilando, sino también para sostener su crecimiento de forma integral en todas las dimensiones que los conforman, superando toda praxis de dominación y exclusión. Esta interdisciplinariedad, este crecimiento y superación, se constituyen como el interés y sentido que debe orientar la praxis científica en su conjunto, o sea, su talante ético insoslayable.

Este norte que marca todo el devenir del conocimiento debe ser investigado en especial por las ciencias que lo cultivan en particular, como son la filosofía, la teología, la ética y las artes, las cuales deben desarrollar su reto en una honda interdisciplinariedad con todos los campos del saber. Ante esta gravísima urgencia es obvio que la dinámica de la sostenibilidad debe ser asumida por la totalidad de las ciencias, implicándose a fondo en todos los devenires de la persona, la comunidad humana y nuestro planeta tierra.[39]

Conclusión

Concluyo con un sugestivo y evocador escrito del profesor Joseph Ratzinger:

> Teniendo en cuenta la complejidad de los problemas, es obvio que las diferentes disciplinas deben colaborar en una interdisciplinariedad ordenada. La caridad [o la solidaridad] no excluye el saber, más bien lo exige, lo promueve y lo anima desde dentro. El saber nunca es sólo obra de la inteligencia. Ciertamente, puede reducirse a cálculo y experimentación, pero si quiere ser sabiduría capaz de orientar al hombre [...], ha de ser "sazonado" con la "sal" de la caridad (o la alteridad).
>
> Sin el saber, el hacer es ciego, y el saber es estéril sin el amor. En efecto, *"el que está animado de una verdadera caridad es ingenioso para descubrir las causas de la miseria, para encontrar los medios de combatirla, para vencerla con intrepidez"*. Al afrontar los fenómenos que tenemos delante, la caridad [o el amor ...] exige ante todo conocer y entender, conscientes y respetuosos de la competencia específica de cada ámbito del saber.
>
> La caridad no es una añadidura posterior, casi como un apéndice al trabajo ya concluido de las diferentes disciplinas, sino que dialoga con ellas desde el principio. Las exigencias del amor no contradicen las de la razón. El saber humano es insuficiente y las conclusiones de las ciencias no

39 Para esta sección sobre la sostenibilidad me inspiro en mis reflexiones personales y en los siguientes trabajos, cf. José AGUILAR, *La construcción conceptual del desarrollo sostenible.* Ídem, *Programa Suyusama: desarrollo sostenible de Nariño y Putumayo andinos. Francisco* GONZÁLEZ, *Cultura, ambiente y sostenibilidad.* Inácio NEUTZLING, ob. cit.

podrán indicar por sí solas la vía hacia el desarrollo integral del hombre. Siempre hay que lanzarse más allá: lo exige la caridad [...] Pero ir más allá nunca significa prescindir de las conclusiones de la razón, ni contradecir sus resultados. No existe la inteligencia y después el amor: existe el amor rico en inteligencia y la inteligencia llena de amor.[40]

Bibliografía

AA.VV., *Ética Mundial*, Bogotá: *Periódico El Tiempo*, Fundación Ética Mundial, 2010.

AA.VV., *Violencia política en Colombia*, Bogotá: CINEP, 2008.

AA.VV., *Aquinas and Empowerment: Classical Ethics for Ordinary Lives*, Washington D.C.: Georgetown University Press, 1996.

AA.VV., *Christian Ethics*, Oxford: Blackwell Publising, 2006.

ABBAGNANO, Nicola, *Dizionario di Filosofia,* Torino: UTTET, 2008.

AGAZZI, Evandro, "Voz: *Científico"*. En AA.VV., *Nuevo Diccionario de Teología Moral,* Madrid: Paulinas, 2002.

AGUILAR, José A., *Programa Suyusama: desarrollo sostenible de Nariño y Putumayo andinos*. Bogotá: Compañía de Jesús, Provincia de Colombia, 2010.

_____ *La construcción conceptual del desarrollo sostenible,* Berkeley University, 2000. Tesis doctoral aprobada.

ALLEN, Anita L., *The New Ethics. A guided tour of the twenty first century moral landscape,* Nueva York: Miramax Books, 2004.

ARISTÓTELES, *Ética Eudemia,* Madrid: Gredos, 1990.

_____ *Ética Nicomáquea,* Madrid: Gredos, 1990.

BAENA, Gustavo, *Fenomenología de la Revelación,* Estella (Navarra): Verbo Divino, 2011.

BENEDICTO XVI, *El arte nos ayuda a crecer en la relación con Dios,* Audiencia General, Castel Gandolfo, Italia: 31 de agosto de 2011, <www.vatican.va (acceso 10/1/2012).

_____ *Encíclica Caritas in Veritate, El Amor en la Verdad,* Roma: 2009, <www.vatican.va (acceso 10/1/2012).

CAMPS, Victoria *et al. Concepciones de la Ética,* Madrid: Trotta, 1992.

_____ *Historia de la Ética*, tres tomos, Barcelona: Editorial Crítica, 1989.

40 BENEDICTO XVI, *El Amor en la Verdad*, Nº 30.

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Documentos completos*,Roma: 1965, <www.vatican.va (acceso 10/1/2012).

COPLESTON, Frederick. *Historia de la Filosofía*, nueve tomos, Barcelona: Ariel, 1993.

CORTINA, Adela, *Ética civil: multiculturalismo y universalismo* ¿Cómo construir una ciudadanía cosmopolita? París, 2002.

_____ *Ética mínima,* Madrid: Editorial Trotta, 1996.

CURRAN, Charles E., *The Catholic Moral Tradition Today,* Washington D.C.: Georgetown University Press, 2000.

ECO, Umberto y MARTINI, Carlo Maria, ¿En qué *creen los que no creen? Un diálogo sobre la ética en el fin del milenio,* Bogotá: Editorial Planeta, 1998.

FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía*, cuatro tomos, Barcelona: Ariel, 2001.

FEYERABEND, Paul K., *Problems of Empiricism,* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

_____ *Farewell to Reason*, Londres: Verso, 1987.

GEORGE, Robert P., *Entre el Derecho y la Moral,* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Ciencias Jurídicas, 2009.

GERARDI, Renzo, *Storia della Morale. Interpretazione teologiche dell'esperienza cristiana,* Bolonia: Centro Editoriale Dehoniano, 2004.

GONZÁLEZ, Francisco, *Cultura, ambiente y sostenibilidad,* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Estudios Ambientales y Rurales, 2009.

HABERMAS, Jürgen, *Carta al Papa: consideraciones sobre la fe,* Barcelona: Paidós, 2009.

_____ *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006.

_____ *Israel o Atenas: ensayos sobre teología, religión y racionalidad,* Madrid: Editorial Trotta, 2001.

_____ *Facticidad y validez,* Madrid: Editorial Trotta, 1999.

_____ *Fragmentos filosófico-teológicos,* Madrid: Editorial Trotta, 1999.

_____ *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Editorial Cátedra, 1997.

_____ *Conocimiento e interés,* Buenos Aires: Taurus, 1990.

HABERMAS, Jürgen y RATZINGER, Joseph, *Entre razón y religión: dialéctica de la secularización,* México: Fondo de Cultura Económica, 2008.

HERNÁNDEZ, Alberto *et al.*, *Ética actual y profesional: lecturas para la convivencia global en el siglo* XXI, México D.F.: Thomson, 2006.

JUAN PABLO II, *Carta a los artistas,* Roma: 1999, <www.vatican.va (acceso 10/1/2012).

_____ *Encíclica Fides et Ratio, Fe y Razón,* Roma: 1998, <www.vatican.va (acceso 10/1/2012).

_____ *Mensaje a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias,* Roma: octubre 22, 1996, <www.vatican.va (acceso 10/1/2012).

_____ *Poemas,* Madrid: BAC, 1992.

_____ *Discorso ai partecipanti alla sessione plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze,* Roma: octubre 31 de 1992, <www.vatican.va (acceso 10/1/2012).

_____ *El Taller del Orfebre,* Madrid: BAC, 1990.

KANT, Immanuel, *Cimentación para la metafísica de las costumbres,* Barcelona: Ariel, 1999.

_____ *Crítica de la razón pura,* Barcelona: Ariel, 1997.

KUHN, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions,* Chicago: Chicago University Press, 1996.

LAFOREST, G., *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne,* París: Cerf, 1998.

LÉVINAS, Emmanuel, *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, Valencia: Pre-Textos, 1993.

_____ *El tiempo y el otro*, Barcelona: Paidós, 1993.

_____ *Ética e infinito,* Madrid: Visor, 1991.

_____ *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme, 1977.

MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984. Hay una versión en español intitulada *Tras la virtud*.

MORIN, Edgar, *El método*, Madrid: Cátedra, 2006.

NEUTZLING, Inácio, *Por una sociedad y planeta sostenible*, Bello Horizonte, Brasil: 2004.

NOVOA, Carlos, *¿Favorece el TLC a las mayorías empobrecidas?*, Bogotá, 2012.

_____ *Colombia hoy: un análisis ético-jurídico*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Ciencias Jurídicas, 2011.

_____ *La urgencia de la Ética y el Derecho,* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2011.

_____ *Una perspectiva latinoamericana de la Teología Moral*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2009.

_____ ¿Globalización o exclusión? Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2007.

_____ *Solidaridad o desastre*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2005.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS, *Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948*, <www.un.org> (acceso 10/1/2012).

PAGNINI, Alessandro, "Voz: *Scienza"*, ABBAGNANO, Nicola, *Dizionario di Filosofia*, Torino: UTET, 2008.

PARRA, Alberto, *Naturaleza del conocimiento de la sociedad contemporánea,* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Ciencias Jurídicas, 2010.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA, *Misión*, Bogotá: 1992, <www.javeriana.edu.co> (acceso 10/1/2012).

PONTIFICIO CONSEJO "JUSTICIA Y PAZ", *Por una reforma del sistema financiero y monetario internacional en la perspectiva de una autoridad pública con competencia universal*, Roma: 24 de octubre de 2011, <www.vatican.va (acceso 10/1/2012).

RATZINGER, Joseph, *Contemplación de la belleza*, Roma: 2005, <www.corazones.org/santos/ benedicto16/cardenal_ratzinger_escritos/contemplacion/belleza> (acceso 10/1/2012).

RORTY, Richard, *Una ética para laicos*, Madrid: Katz, 2009.

_____ *Filosofía y Futuro*, Barcelona: Gedisa, 2008.

RORTY, Richard y VATTIMO, Gianni, *El futuro de la religión*, Buenos Aires: Paidós, 2006.

SERRANO, Gonzalo, *Ciencia y teología. Reflexiones*, Bogotá: 2007.

TAYLOR, Charles, *La libertad de los modernos*, Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

_____ *Human Agency and Language, Philosophical Papers I*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

TORRALBA, Francesc, *¿Qué es la dignidad humana?*, Barcelona: Herder, 2005.

TOMAS DE AQUINO, *Suma teológica*, veinte tomos, Madrid: *bac*, 1988.

VATTIMO, Gianni, *Adiós a la verdad*, Barcelona: Gedisa, 2010.

_____ *No ser Dios: una autobiografía a cuatro manos*, Barcelona: Paidós, 2008.

_____ *History of Salvation, History of interpretation*. En AA.VV., *The return of God*, Odense, Dinamarca: Odense University Press, 1998.

_____ *Creer que se cree*, Barcelona: Paidós, 1996.

VATTIMO, Gianni *et al.*, *La postmodernidad a debate*, Bogotá: Universidad de Santo Tomás, 2002.

VEREECKE, Louis, *Storia della Teologia Morale Moderna*, cuatro tomos, Roma: Accademia Alfonsiana, 1980.

ZUBIRI, Xavier, *El problema teologal del hombre: el cristianismo*, Madrid: Alianza Editorial, 1997.

_____ *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial, 1988.

_____ *Naturaleza, Historia y Dios*, Madrid: Alianza Editorial, 1987.

_____ *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza Editorial, 1986.

Teologia e Direitos Humanos:
A persistente busca pela libertação

Kathlen Luana de Oliveira[1]
Faculdades EST

Resumo

A expressão teológica utilizada por Bobbio, afirma que os direitos humanos emergem como "sinais dos tempos", os quais podem ser uma ferramenta hermenêutica do momento atual. Os sinais dos tempos surgem em meio a uma ampliação da consciência sobre esses direitos (uma era de direitos) e, ao mesmo tempo, multiplicaram-se as violações a eles, ocasionando uma sensação de esfacelamento da condição humana. Os direitos humanos são, dessa forma, um reflexo das contradições humanas, do clamor por justiça, por igualdade, por liberdade. Para a teologia construída a partir da América Latina, as reivindicações expostas nos direitos humanos não são estranhas. Especialmente, os assim categorizados direitos humanos sociais, econômicos, culturais e ambientais estão tão próximos de anseios teológicos que parece difícil não enxergar correlações, conjugações. Nesse sentido, este trabalho tem como objetivo refletir sobre desafios e intersecções entre a teologia e os direitos humanos, especificamente no contexto latino-americano. E, com essa conjugação, que não ignora especificidades, entre teologia e direitos humanos pode haver um indicativo de esperança e resistência. Logo, a persistente busca por libertação insere-se nas trajetórias da Teologia da Libertação, cuja tarefa de denúncia-anúncio se demonstra relevante e necessária ao contexto atual.

1 Mestra em teologia pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia da Escola Superior de Teologia (2007-2009) com auxílio do CNPq. Desde 2006, participa do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) e desde 2008 é integrante pesquisadora do Núcleo de Pesquisa em Direitos Humanos (NPDH) na mesma instituição, atuando nos principais temas: tolerância, direitos humanos, teologia, ética, epistemologia. Realiza doutorado em Teologia com a pesquisa: "Justiça, Liberdade e Comunhão: a densidade política do saber teológico e os paradoxos da democracia em tempos de direitos humanos" com apoio da CAPES. Endereço currículo lattes: http://lattes.cnpq.br/9781713753333783. E-mail: kathlenlua@yahoo.com.br

Introdução

A história da teologia na América Latina está nas entranhas da autocompreensão latino-americana. Não se consegue separar a identidade do pensamento religioso-teológico, pois isso incorreria em equívocos ou em fragmentações da realidade. Todavia, uma análise identitária que leva em consideração a epistemologia teológica não representa uma condição de "sagrado" da identidade. Ao se compreender como identidades repletas de religiosidade, a América Latina, de um lado, pode encontrar, na teologia, uma auxiliar de transformação social e política ou, de outro lado, pode estar sendo conivente com uma teologia de manutenção do status quo. Tal situação pode ser ambígua e não necessariamente dicotômica. Partindo dessa constatação, há teologias distintas que foram e são construídas ou copiadas na América Latina.

Trazer a teologia como uma ferramenta epistemológica de análise da realidade significa, neste ensaio, reconhecer a relevância, a influência, a função desempenhada pela religião na vida das pessoas. Também significa evidenciar que a secularização não acabou com a religião na América Latina e esta ainda é responsável pela manutenção de valores ou princípios sociais, os quais regem as relações humanas.[2] Outro aspecto seria o fato de que existe uma relação direta entre religião, política e sociedade. E nessa relação existem poderes e saberes que podem ser usados ou não para a promoção de interesses próprios, consolidando hegemonias, ou que podem servir para a promoção da cidadania numa América Latina marcada pela exploração, pelo sofrimento, pelos preconceitos, pela pobreza, pelas injustiças, pelas desigualdades, pela dependência. Nesse sentido, é que o texto aqui presente busca entrelaçamentos dos direitos humanos e a teologia[3].

2 Secularização é um processo refletido por várias áreas, especialmente quando diz respeito à perda do espaço político da religião. Contudo, na América Latina existem particularidades, as vivências religiosas são constitutivas das sociedades. Kathlen Luana de OLIVEIRA, "O público, o privado e a religião: momentos de continuidade e descontinuidade do processo de secularização". In Oneide BOBSIN, et al., *Uma religião chamada Brasil*: *estudos sobre religião e contexto brasileiro*, São Leopoldo: Oikos, 2008. Todavia, como alerta Gustavo Gutiérrez, há muita fé no continente latino-americano e esta fé precisa ser refletida enquanto práxis. Assim, não é a falta de fé um problema, mas os desafios que são demandados pela pluralidade de religiões ou vivências religiosas. Gustavo GUTIÉRREZ, "A situação e as tarefas da Teologia da Libertação". In Luiz Carlos SUSIN (org.), *Sarça Ardente*: *Teologia na América Latina: Prospectivas*, São Paulo: Soter/Paulinas, 2000, pp. 49-77.

3 Analisar os direitos humanos no Brasil é, primeiramente, perceber que, em meio a uma neblina de compreensões da realidade, seu reconhecimento ganha contornos visíveis e polissêmicos. De forma alguma, há posições e conceitos unívocos. Ao contrário, os direitos humanos são um "conflito consensual"; isto é, há uma concordância de que o conflito

Direitos Humanos: uma construção

Os direitos humanos não são verdades axiomáticas e nem verdades absolutas. Embora possa parecer irônico afirmar isso de forma axiomática, as experiências de violência do último século vêm ratificando que os direitos expressos nas declarações nada têm de natural[4]. Os direitos humanos são experiências que foram consolidadas em "testemunhos documentais de lutas descomunais que mobilizaram grandes contingentes humanos por sua libertação"[5]. Ou ainda, na ênfase contundente de Ignacy Sachs, é necessário dar-se conta da luta e da conquista contida em um direito declarado.

> Não se insistirá nunca o bastante sobre o fato de que a ascensão dos direitos é fruto de lutas, que os direitos são conquistados, às vezes, com barricadas, em um processo histórico cheio de vicissitudes, por meio do

permeia toda reflexão, proposta e ação. O reconhecimento dos direitos humanos pauta e é pautado pela pluralidade, pela fragmentação ou estigmatização, pela desejabilidade de sua concretização, pela disputa de seus fundamentos e argumentos, pela constatação de sua inexiquibilidade política e, até mesmo, pela afirmação do "fim dos direitos humanos". Cf. Heiner BIELEFELDT, *Filosofia dos direitos humanos: fundamentos de um ethos de liberdade universa,* São Leopoldo: Unisinos, 2000. p. 17. Bittar e Blotta analisam o lugar dos direitos humanos no Brasil, identificam que sua compreensão era (e ainda é) estigmatizada e vulgarizada, restringindo-se a poucas pessoas, aos infratores das leis. "Quando se fala em direitos humanos, no Brasil, sempre se evoca um imaginário segundo o qual estes são "direitos de bandidos", no jargão vulgar. Essa idéia encobre a face de uma das mais importantes conquistas da história da modernidade. Eduardo C. B. BITTAR; Vitor S. L. BLOTTA, *O lugar dos direitos humanos no Brasil.* ANDHEP, Artigos. Disponível em: <http://www.andhep.org.br/content/view/73/56/> (acesso: maio 2011). Além disso, o pressuposto definido por Bobbio: "… direitos humanos são coisas desejáveis, isto é, fins que merecem ser perseguidos, e de que, apesar de sua desejabilidade, não foram ainda todos eles (por toda a parte e em igual medida) reconhecidos…". Norberto BOBBIO, *A Era dos Direitos*. 4ª. reimpr, Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. pp. 35-36.

4 Onde reside o fundamento dos direitos humanos? Qual a sua origem? Haveria um *Sitz im Leben* que delimita ou que pode reivindicar posse dos direitos humanos? A validade dos direitos humanos é universal ou situada? As disputas revelam de vários argumentos: invenção ocidental, invenção judaico-cristã, invenção moderna-iluminista, origem burguesa-liberal, fundamento na natureza humana, na dignidade, na consciência, na materialidade da vida, na racionalidade, na linguagem, na ética, na história, na sociabilidade, no antropocentrismo, na vontade de Deus, no poder do Estado, na ordem jurídica-legislativa. Enfim, a problemática permanece, apontamentos nessa direção veja: Fábio Konder COMPARATO, *Fundamento dos Direitos Humanos,* São Paulo: *Instituto de Estudos Avançados da USP*, 1997. Disponível em: <http://www.iea.usp.br/textos/comparatodireitoshumanos.pdf> (acesso: jun. 2011).

5 João Ricardo W. DORNELLES, *O que são Direitos Humanos,* São Paulo: Brasiliense, Primeiros Passos, 229, 2006. p. 8.

> qual as necessidades e as aspirações se articulam em reivindicações e em estandartes de luta antes de serem reconhecidos como direitos.[6]

Em sua constatação, Sachs expressa uma característica que vem sendo consolidada na compreensão contemporânea acerca dos direitos humanos: sua construção histórica. Essa posição não é unívoca e pode ser confundida com um historicismo, ou seja, os direitos humanos seriam compreendidos restritamente pelo que se encontra em documentos de direitos humanos e relativos apenas a contextos históricos nos quais foram declarados. Entretanto, sua definição também não pode ser a-histórica. Como Xabier Etxeberria defende, afirmando a universalidade dos direitos humanos, seria uma percepção trans-histórica. "… algo que, nacido en contextos históricos precisos, los desborda a todos y se muestra a la vez como una referencia ideal que deben tener en cuenta todos"[7]. Como trans-históricos:

> … los derechos humanos, ni ahora ni nunca, se identificarán plenamente con sus realizaciones históricas, pero son condición de posibilidad de esas realizaciones y transformaciones en vistas a una mayor libertad, justicia y solidaridad[8].

Os esforços argumentativos, especialmente em realidades cuja efetivação dos direitos humanos ainda precisa percorrer um longo caminho, compreendem que os "… direitos humanos não são prontos, são fruto da luta, se constroem e são construídos historicamente e se radicam nas lutas libertárias e emancipatórias …"[9]. Nesse viés, compreender os direitos humanos enquanto construção é imprescindível, mesmo que, como afirmaria Alain Touraine, possa parecer algo desprovido de interesse, pois, como a questão de gênero, "… numa cultura quase tudo é construído, quer se trate de alimentação, dos sistemas de parentesco ou da definição do sagrado"[10].

---

6 Ignacy SACHS, "Desenvolvimento, direitos humanos e cidadania". In Paulo Sérgio PINHEIRO e Samuel Pinheiro GUIMARÃES (orgs.), *Direitos humanos no século XXI*: Parte I. Brasília: IPRI/FUNAG, 2002. p. 156. Disponível em: <http://www.funag.gov.br/biblioteca-digital/direito-internacional> (acesso: ago. 2008).

7 Xabier ETXEBERRIA, *Etica de la diferencia*: *En el marco de la Antropología cultural*, Bilbao: Universidad de Deusto, ²2000. p. 297. As citações decorrentes originalmente de obras em espanhol não serão traduzidas.

8 ETXEBERRIA, 2000, p. 297.

9 Paulo César CARBONARI, *Direitos Humanos*: sugestões Pedagógicas. Passo Fundo: IFIBE, 2008, p. 65.

10 Alain TOURAINE, *Um novo paradigma*: *para compreender o mundo de hoje*, Petrópolis: Vozes, ³2007, pp. 218-219.

Direitos Humanos e teologia: construção da convivência

Bobbio, utilizando uma expressão teológica, diz que os direitos humanos emergem como "sinais dos tempos". Independente da argumentação de que, atualmente, ampliou-se a consciência sobre esses direitos ou multiplicaram-se as violações a eles, há a sensação do esfacelamento da condição humana, há uma idéia geral de crise. Entre incertezas, mas de forma confiante, os sinais dos tempos, diferente do "espírito do tempo" hegeliano, cuja função é interpretar o presente, vislumbram o futuro. Os direitos humanos, dessa forma, são um reflexo das contradições humanas: os seres humanos não são definidos "… apenas do ponto de vista da sua miséria, mas também do ponto de vista da sua grandeza em potencial"[11]. Logo, os olhares e os discursos voltados aos direitos humanos não estão dominados pelo medo da capacidade destrutiva; eles se direcionam para possibilidades de convivência.

> Aliás, nunca se multiplicaram tanto os profetas de desventuras como hoje em dia: a morte atômica, a segunda morte, como foi chamada, a destruição progressiva e irrefreável das próprias condições de vida nesta terra, o niilismo moral ou a 'inversão de todos os valores'. O século que agora chega ao fim [século XX] já começou com a idéia de declínio, da decadência ou, para usar uma metáfora célebre, do crepúsculo. Mas sempre se vai difundido, sobretudo por sugestão de teorias físicas apenas ouvidas, o uso de uma palavra muito forte: catástrofe. Catástrofe atômica, catástrofe ecológica, catástrofe moral.[12]

Recorrer aos direitos humanos, aludindo à convivência é, antes de qualquer asserção, o reconhecimento de uma preocupação política, uma preocupação em estabelecer um mundo comum. Em outras palavras, enquanto preocupação política, os direitos humanos não estão centralizados no ser humano, mas entre os seres humanos[13], estabelecendo-se como convi-

11 Norberto BOBBIO, *A Era dos Direitos*. 4º. reimpr., Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p. 223.

12 BOBBIO, 2004, p. 222.

13 Como as experiências do século XX demonstraram, para Arendt, em sua obra publicada em 1951, (em meio aos esforços de internacionalização dos direitos humanos) há um paradoxo entre teoria e concretização dos direitos humanos, pois nem todos os seres humanos são contemplados em seu arcabouço político-jurídico. Sem um Estado, uma comunidade política que garanta e promova direitos, tudo é possível contra a vida. Arendt detectou que os direitos humanos estavam atrelados ao status civitatis, direitos daqueles que possuem uma cidadania. "… Os direitos civis —isto é, os vários direitos de que desfrutava o cidadão em seu país— supostamente personificavam e enunciavam sob forma de leis os eternos Direitos do Homem, que, em si, se supunham independentes de cidadania e nacionalidade". Hannah ARENDT, *Origens do totalitarismo: Anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. 7ª. reimpr., São Paulo: Cia das Letras, 2007c., p. 326. Os direitos humanos, postos nas declarações,

vência, como relação entre os seres humanos[14] Logo, em primeiro lugar, norteados por implicações políticas, e justamente por não residirem no ser humano, os direitos humanos não provêm da essencialização da dignidade ou da igualdade humana. Os direitos não são dados, mas construídos no âmbito de uma comunidade política. Em segundo lugar, pautados pela convivência, os direitos humanos se tornam componentes do espaço público e reivindicam liberdade e emancipação contra todo o tipo de opressão e de violência: política, religiosa ou cultural. Essas reivindicações são conquistas históricas e políticas, ou seja, uma invenção humana, e estão vinculadas a problemas de convivência coletiva dentro de uma comunidade política. O direito de pertencer a uma comunidade política, o direito de ter um lar, de ter asilo são fundamentais enquanto direito a ter direitos. Sem isso, a violência penetra no espaço público, promovendo a destruição da pluralidade e a redução da política a relações de dominantes, privilegiados e dominados.

> Independentemente de como as pessoas respondem à questão de se é o humano ou o mundo que está em perigo na crise atual, uma coisa é certa: qualquer resposta que coloque o ser humano no centro das preocupações atuais e sugira que ele deve mudar para que a situação melhore é profundamente apolítica. Pois no centro da política jaz a preocupação com o mundo, não com o ser humano – com um mundo, na verdade, constituído dessa ou daquela maneira, sem o qual aqueles que são ao mesmo tempo preocupados e políticos não achariam que a vida é digna de ser vivida.[15]

Conforme Moltmann, a busca por um entendimento geral de Deus e da vida em comunhão configura-se como uma "teologia geral", a qual é definida, não de forma abstrata, mas a partir das perspectivas política, ética e ecológica. Sendo assim, "o conceito universal, pelo qual buscam hoje a teologia, a filosofia e a política, sem dúvida nenhuma é o universo"[16]. Trata-se do universo que compartilhamos, o qual é determinante à vida humana. Nesse sentido, Moltmann define que "o 'conceito geral que serve

envoltos na teoria positivista, eram efetivados apenas no postulado de que "… não há direito fora da organização política estatal, ou do concerto dos Estados no plano internacional. Ora, essa concepção, como é fácil de ver, revela-se radicalmente incompatível como reconhecimento da existência dos direitos humanos…". Fábio Konder COMPARATO, *A afirmação histórica dos direitos humanos*, São Paulo: Saraiva, [5]2007, p. 59.

14 Hannah ARENDT, *O que é política?*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, [7]2007b, p. 23.

15 Hannah ARENDT, *A promessa da política*, Rio de Janeiro: DIFEL, 2008, pp. 158-159.

16 Jürgen MOLTMANN, *Experiências de reflexão teológica*: *caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2004, p. 77.

de moldura' para a teologia é hoje a teologia da Terra"[17]. Nessa perspectiva, a teologia torna-se concreta.

> O universo relativo, que não só conhecemos, mas também vivenciamos, porque ele determina a nossa vida, é o sistema Terra. A 'Terra' como planeta, 'em' cuja biosfera a vida humana é possível, constitui para nós seres humanos, o relativamente total e o concretamente universal. Depois que a era científico-econômica explorou e destruiu a Terra até as condições fundamentais de sua existência, uma nova era ecológica deve colocar a 'parceira' Terra, até agora silente e silenciada, no centro de sua economia e política e, desse modo, também de sua forma de vida e espiritualidade. Se quisermos viver e sobreviver, voltar-no-emos para a economia da Terra, para a política da Terra e para a 'religião da Terra'. Para o gênero teológico de uma 'teologia natural' esse contexto significa que uma 'teologia da natureza' deve acolher e articular uma 'religião da Terra'. Não se trata de uma nova 'teologia do sangue e do solo', como a dos nazistas, mas de reverência ao 'shabbat da Terra', que esta celebra para Deus, para tornar-se novamente viva, como declara a Torá de Israel.[18]

A preocupação com o universo, para Moltmann, rompe com visões antropocêntricas, reiterando uma dignidade comum e específica de toda a criação e de cada ser criado. Torna-se imprescindível:

> …iniciar uma teologia da libertação concreta e apenas sobre essa base mostrar o significado universal dessa liberdade como direito universal do ser humano e o futuro comum dessa liberdade como nova humanidade"[19].

Moltmann afirma que, a partir dos direitos humanos, a liberdade religiosa "… constitui o 'conceito político emoldurador' para aquilo que deve ser chamado de 'religião'"[20]. Liberdade que possibilitaria a convivência religiosa de diferentes expressões religiosas no mundo. O diálogo e a convivência inter-religiosa enxerga as diferenças e o que existe de comum. Nesse sentido, as religiões "… encontrarão um espaço comum em que podem apresentar suas diferenças, pois de outra forma estas não são passíveis de apresentação"[21]. Inclusive, a liberdade possibilita o fato de não se

17 MOLTMANN, 2004, p. 78.

18 *Ibidem*, pp. 77-78.

19 "… mit der konkreten Theologie der Befreiung zu beginnen und daraufhin die universale Bedeutung dieser Freiheit als allgemeines Menschenrecht und die gemeinsame Zukunft dieser Freiheit als neue Menschheit darzustellen". Jürgen MOLTMANN, *Das Experiment Hoffnung*: *Einführungen*, München: Kaiser, 1974. p. 173. (Tradução própria).

20 MOLTMANN, 2004, p. 77.

21 *Ibidem*, p. 77.

ter religião, indo além das comunidades religiosas. O viver-juntos, como preocupação central, torna comum a responsabilidade pelo mundo, pela Terra. "Tanto a religiosidade quanto a secularidade têm de servir à vida comum, caso a humanidade e a Terra devam sobreviver"[22].

A teologia, portanto, compõe a reflexão acerca dos direitos humanos, não como fundadora e fundamentadora de seu discurso, mas como pertencente à pluralidade humana e possuindo as mesmas reivindicações de igualdade, liberdade, fraternidade. É um agir responsável pelo amor que espera que uma nova realidade aconteça, constituindo-se como um saber de resistência, de inconformidade, de responsabilidade contra possíveis massacres e degradações humanas e da Terra. A tradição teológica se insere nesse horizonte de desejos por mudança, ao considerar os direitos humanos e suas implicações políticas. Muitas palavras são compartilhadas pela tradição teológica e pelos direitos humanos. Evidenciar a tradição teológica, nesse sentido, não se trata de reafirmar modos únicos de pensamento, moldes únicos de convivência, mas, como exposto no primeiro capítulo, trazer ao diálogo um saber que passa por transformações, tem limitações, possui riscos, renova-se, autocrítica-se, é criticado e possui potencialidade crítica.

Com a crise da escatologia, a ruptura da tradição e da autoridade, teologia e religião têm enfrentado descréditos e têm sido refletidas de modo superficial. Em meio a fundamentalismos, a sincretismos, a preconceitos, a busca por compreensão por parte da teologia persiste, caminhando por tensões da nítida presença da pluralidade humana. Talvez, nisto consiste o maior desafio à teologia: como ser um saber que compreenda a diversidade humana, sem legitimar as diferenças como fundamento de uma realidade assimétrica, injusta, desigual? Como propor uma comunhão que não seja apenas direcionada àqueles que compartilham as asserções teológicas? Como ensejar o compromisso, a responsabilidade pelo mundo sem se tornar ideologia ou abstrações e palavras vazias de transformação? Como não se contradizer enquanto "saber transfigurado pelo amor"[23] não

22 *Ibidem*.

23 Definição de teologia enquanto "saber transfigurado pelo amor é de Rubem Alves". Isso confere à teologia, primeiro, um caráter crítico/profético em relação à realidade e em relação a si própria: denunciar onde não há amor. Em segundo, implica em dizer que um saber transfigurado é um saber à disposição do amor e não um saber do progresso, da evolução ou um saber confinado em academias e em eclesias. Enfim, é um saber que não possui uma 'forma' comum, tem um compromisso fora dele mesmo. Em outras palavras, como saber transfigurado pelo amor, o acento não recai no saber, "porque não é pelo conhecimento que os corpos são ressuscitados mas pelo amor… É aí que se inicia o gesto, e não no saber". Em terceiro, o amor, ao qual está voltado o saber, emerge de todas as experiências de exílio,

se omitindo, cooperando e silenciando perante a violência da humanidade contra a humanidade, perante ações imperdoáveis? Possíveis respostas podem ser apontadas não como soluções definitivas ou "receitas" exatas, mas enquanto construções que almejam mudanças.

Há respostas possíveis a partir da própria tradição teológica, de sua memória, de sua esperança, de sua tradição profética e do resgate de uma teologia patética. Os direitos humanos podem ser uma alternativa para a efetividade de uma responsabilidade comum, como espaço público que mobiliza as pessoas a uma ação em conjunto. Nesse sentido, os direitos humanos estão no horizonte do pensamento político de Arendt. Em especial, Arendt enxerga a potencialidade pública de alguns elementos cristãos, descontextualizando-os, porém, resgatando a autenticidade da ação de Jesus, do poder de perdoar, da fé e da esperança.[24]

Afirmar os direitos humanos politicamente significa não se limitar a reivindicações de direitos de subsistência, restrita ao ciclo do processo vital. Com certeza, esses direitos não podem ser ignorados, porém os direitos humanos não deveriam ser meramente instrumentais, antes, um exercício da convivência. A preocupação é com o mundo, no qual estão presentes as diferenças humanas. Uma convivência que propicie a liberdade, sem a (re)ação violenta. Há nessa preocupação um desejo de mudança das relações e, como Arendt indica, não há como mudar o mundo ou as pessoas, é preciso mudar leis e constituições para que aconteça uma mudança do mundo e das relações entre as pessoas.

> E não podemos mudar o mundo mudando as pessoas que vivem nele —à parte a total impossibilidade prática de tal empresa— tanto quanto não podemos mudar uma organização humana ou um clube tentando, de alguma forma, influenciar os seus membros. Se queremos mudar uma instituição, uma organização, uma entidade pública qualquer existente no mundo, tudo o que podemos fazer é rever suas constituições, suas leis, seus estatutos e esperar que o resto cuide de si mesmo. Isto é assim porque onde quer que os seres humanos se juntem —em particular ou socialmente, em público ou politicamente— gera-se um espaço que simultaneamente os reúne e os separa. Esse espaço tem uma estrutura própria que muda com o tempo e se revela em contextos privados como

de sofrimento. Teologia se compõe de falas, de palavras compartilhadas "… que animam o corpo e lhe dão vida nova"; é ouvir "os gemidos dos que sofrem". É um amor que não se confunde com ideologias, mas tem um comprometimento, pois amor não é uma atividade de solidão, é amor na presença de outras pessoas nesse mundo. Rubem ALVES, "Teologia". In *Tempo e Presença*, 206, Rio de Janeiro, mar. 1986, p. 32.

24 Hannah ARENDT, *A condição humana*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, [10]2007a.

costume, em contextos sociais como convenção e em contextos públicos como leis, constituições, estatutos e coisas afins. Onde quer que as pessoas se reúnam, o mundo se introduz entre elas e é nesse espaço intersticial que todos os assuntos humanos são conduzidos.[25]

Possibilidades de resistência

Entre os caminhos que agregam ou separam a religião/teologia dos direitos humanos ainda falta muito a percorrer, no sentido de ir além das molduras já estabelecidas. Os caminhos já postos acerca da relação teologia e direitos humanos estão longe de respostas definitivas. Todavia, compete empreender novos caminhos que não se assentem sobre conceitos já dados e estabelecidos, isto é, palavras e conceitos como democracia, política, público, igualdade, dignidade, liberdade precisam ser revisitados. Tais palavras extrapolam os limites da conceituação, pois, em cada palavra, há por detrás epistemologias, contextualidades e intencionalidades em disputa.

Como assevera Lewgoy, analisando o campo religioso no Brasil, tanto os discursos do excesso de religião quanto os que identificam a sua falta têm cristalizado a discussão religião – direitos humanos no Brasil. A influência da ala evangélica/neopentecostal no espaço público, nas decisões eleitorais fomenta muitas desconfianças.[26] Os choques de interesses, os preconceitos elaborados a partir de modelos de família, de papéis de gênero, da intolerância e da demonização de outras religiões,[27] das posturas acerca de questões de saúde como acerca do aborto provocam uma reação negativa da presença da religião no espaço público. Logo, como um ponto de partida norteador, é preciso que a teologia entenda o papel que a religião pode exercer em determinados contextos:

> … creio que podemos evitar o estéril debate entre os que lamentam o excesso de religião e os que, contrariamente, deploram a sua falta, salientando que os protagonistas desses discursos geralmente alojam-se em espaços sociais muito heterogêneos, os quais atualizam horizontes de produção de sentido muito diversos, onde não chega a se processar um

25 ARENDT, 2008, p. 159.

26 Para a discussão Ricardo MARIANO, "Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública". In *Civitas*: Revista de Ciências Sociais, v. 11, pp. 238-258, 2011. Ari Pedro ORO y R. MARIANO, Eleições 2010: "Religião e política no Rio Grande do Sul e no Brasil". In *Debates do NER - UFRGS*. Porto Alegre, v. 11, 2010, pp. 11-38.

27 Ricardo MARIANO, "Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros". In Vagner Gonçalves DA SILVA (org.), *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*, São Paulo: Edusp, 2007. pp. 119-148.

diálogo mínimo, mas apenas a eventual colisão de enfadonhos e repetitivos monólogos.[28]

No contexto brasileiro, especialmente nos discursos acadêmicos, qualquer proposição teológica remete às experiências religiosas e às instituições religiosas. Assim, a participação, mesmo que comprometida com a promoção de cidadania, com o bem-comum pode rememorar memórias doloridas do período colonial ou ainda aflorar os embates intolerantes das religiões na atualidade. A tão proclamada laicidade do Estado e a tão desejada liberdade religiosa ainda estão longe de proporcionar uma efetiva tolerância religiosa, um tratamento igualitário das religiões e um autêntico respeito aos que não professam religião alguma. Apesar da constitucionalidade da liberdade religiosa, ainda há muito para refletir sobre as sua garantia e promoção.[29] Nesse aspecto, as discussões da Secretaria Especial de Direitos Humanos têm se preocupado com a violência e a intolerância ocorrida no âmbito religioso, assegurando a diversidade, incentivando o diálogo, prevenindo e combatendo todo tipo de intolerância religiosa.[30]

28 Bernardo LEWGOY, "Religião e direitos humanos: cenários locais e globais de um debate". In Claudia FONSECA, et al. (orgs.). *Antropologia, diversidade e direitos humanos*: *diálogos interdisciplinares*, Porto Alegre: UFRGS, 2004, pp. 71-72.

29 É preciso destacar que a legalidade da laicidade não é sinônimo de tolerância religiosa. Especialmente num país que possuía uma religião oficial, o cenário da pluralidade religiosa aparece quase como uma contracultura, e as pessoas que não querem proclamar religião alguma podem até ser consideradas amorais. A violência religiosa tem sido destacada por pesquisas acerca das religiões afro-brasileiras. Cabe, portanto, aprofundar e discutir as compreensões de laicidade, secularidade, pluralismo religioso, tolerância e democracia. Veja algumas discussões a esse respeito em: FONSECA, Alexandre Brasil. *Secularização, pluralismo religioso e democracia no Brasil*. Tese (Doutorado em Sociologia), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. Emerson GIUMBELLI, *O fim da religião*: *dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*, São Paulo: Attar Editorial, 2002. Bárbara Smith, *Crença e resistência*: *a dinâmica da controvérsia intelectual contemporânea*, São Paulo: UNESP, 2003. Valério Guilherme SCHAPER, *Emblemas da intolerância: Jean Calas, Jean Charles e a tolerância segundo Voltaire*. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 12, jan.-abr. 2007, p. 8-19. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/nepp/revista/012/ano06n1.pdf> (acesso: jul. 2011). Valério Guilherme SCHAPER, "A tolerância entre solidariedade e reconhecimento: idéias para repensar o conceito de tolerância". In Valério Guilherme SCHAPER, Kathlen Luana de OLIVEIRA e Iuri Andréas REBLIN, *A Teologia Contemporânea na América Latina e no Caribe*, São Leopoldo: Oikos/EST, 2008, pp. 339-356.

30 BRASIL. Secretaria Especial de Direitos Humanos. Diversidade Religiosa e Direitos Humanos. 2004. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.gov.br/.arquivos/cartilhadiversidadereligiosaportugues.pdf> (acesso: jan. 2012).

Algumas considerações

O engajamento com os direitos humanos seria um exemplo de onde a Teologia poderia se empenhar: direitos humanos —aqui— entendidos como anseios e reivindicações contextuais, com projetos concretos de comprometimento com o público, com o comum, com a justiça, com a tolerância, na luta contra a desigualdade, a opressão e qualquer tipo de violência ou violação. Claro, cabe uma postura ao lado de outras áreas do conhecimento, ao lado dos movimentos sociais, ao lado dos grupos que de alguma forma se articulam para verem seus direitos garantidos, ao lado daquelas pessoas que ainda não possuem articulação, mas precisam de apoio e solidariedade.

Assim, podem ser estabelecidas tarefas comuns que não aniquilam as diferenças, inclusive, as diferenças religiosas e até ateístas. No horizonte de reunir e de estar reunida, a teologia estaria somada na luta pela concretização dos direitos humanos. Direitos humanos como sinais dos tempos que clamam por justiça, que anseiam por igualdade. Direitos humanos desconstruídos, repensados, questionados, enriquecidos com diálogos de vários saberes, inclusive o teológico, têm a potencialidade de reivindicar novas relações.

Referências bibliográficas

ALVES, Rubem, "Teologia". In *Tempo e Presença, 206,* Rio de Janeiro, mar. 1986, p. 32.

ARENDT, Hannah, *A promessa da política*, Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

_____ *A condição humana*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, [10]2007a.

_____ *O que é política?*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, [7]2007b.

_____ *Origens do totalitarismo*: *anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*, 7ª reimpr., São Paulo: Cia das Letras, 2007c.

BIELEFELDT, Heiner, *Filosofia dos direitos humanos: fundamentos de um ethos de liberdade universal*, São Leopoldo: Unisinos, 2000.

BITTAR, Eduardo C. B. e BLOTTA, Vitor S. L., *O lugar dos direitos humanos no Brasil*. Andhep. Artigos. Disponível em: <http://www.andhep.org.br/content/view/73/56/> (acesso: maio 2011).

BOBBIO, Norberto, *A Era dos Direitos*, 4ª reimpr., Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BRASIL. SECRETARIA ESPECIAL DE DIREITOS HUMANOS, *Diversidade Religiosa e Direitos Humanos*, 2004. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.

gov.br/.arquivos/cartilhadiversidadereligiosaportugues.pdf> (acesso: jan. 2012).

CARBONARI, Paulo César, *Direitos Humanos*: *sugestões Pedagógicas*, Passo Fundo: IFIBE, 2008.

COMPARATO, Fábio Konder, *Fundamento dos Direitos Humanos,* Instituto de Estudos Avançados da USP, São Paulo, 1997. Disponível em: <http://www.iea.usp.br/textos/comparatodireitoshumanos.pdf> (acesso: jun. 2011).

DORNELLES, João Ricardo W., *O que são Direitos Humanos*, São Paulo: Brasiliense, Primeiros Passos, 229, 2006.

ETXEBERRIA, Xabier, *Etica de la diferencia*: *en el marco de la Antropología cultural*, Bilbao: Universidad de Deusto, ²2000.

FONSECA, Alexandre Brasil, *Secularização, pluralismo religioso e democracia no Brasil*. Tese (Doutorado em Sociologia), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

GIUMBELLI, Emerson, *O fim da religião*: *dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*, São Paulo: Attar Editorial, 2002.

GUTIÉRREZ, Gustavo, "A situação e as tarefas da Teologia da Libertação". In SUSIN, Luiz Carlos (org.), *Sarça Ardente*: *Teologia na América Latina: prospectivas*, São Paulo: Soter/Paulinas, 2000.

LEWGOY, Bernardo, "Religião e direitos humanos: cenários locais e globais de um debate". In FONSECA, Claudia et al. (orgs.), *Antropologia, diversidade e direitos humanos*: *diálogos interdisciplinares*, Porto Alegre: UFRGS, 2004, pp. 71-72.

MARIANO, Ricardo, "Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública". In *Civitas*: Revista de Ciências Sociais, v. 11, 2011, pp. 238-258.

Mariano, Ricardo, "Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros". In SILVA, Vagner Gonçalves da (org.), *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*, São Paulo: Edusp, 2007, pp. 119-148.

MOLTMANN, Jürgen, *Experiências de reflexão teológica*: *caminhos e formas da teologia cristã*, São Leopoldo: Unisinos, 2004.

MOLTMANN, Jürgen, *Das Experiment Hoffnung*: *Einführungen*, München: Kaiser, 1974.

OLIVEIRA, Kathlen Luana de, "O público, o privado e a religião: momentos de continuidade e descontinuidade do processo de secularização". In BOB-

SIN, Oneide; et al., *Uma religião chamada Brasil*: *estudos sobre religião e contexto brasileiro*, São Leopoldo: Oikos, 2008.

ORO, Ari Pedro e MARIANO, R., Eleições 2010: "Religião e política no Rio Grande do Sul e no Brasil". In *Debates do NER* - UFRGS, Porto Alegre, v. 11, 2010, pp. 11-38.

SACHS, Ignacy, "Desenvolvimento, direitos humanos e cidadania". In PINHEIRO, Paulo Sérgio e GUIMARÃES, Samuel Pinheiro (orgs.), *Direitos humanos no século XXI*: Parte I, Brasília: IPRI/FUNAG, 2002, p. 156. Disponível em: <http://www.funag.gov.br/biblioteca-digital/direito-internacional> (acesso: ago. 2008).

SCHAPER, Valério Guilherme, *Emblemas da intolerância: Jean Calas, Jean Charles e a tolerância segundo Voltaire*. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 12, jan.-abr. 2007, pp. 8-19. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/nepp/revista/012/ano06n1.pdf> (acesso: jul. 2011).

SCHAPER, Valério Guilherme, "A tolerância entre solidariedade e reconhecimento: Idéias para repensar o conceito de tolerância". In SCHAPER, Valério Guilherme; OLIVEIRA, Kathlen Luana de, e REBLIN, Iuri Andréas, *A Teologia Contemporânea na América Latina e no Caribe*, São Leopoldo: Oikos/EST, 2008, pp. 339-356.

SMITH, Bárbara*, Crença e resistência*: *a dinâmica da controvérsia intelectual contemporânea*, São Paulo: UNESP, 2003.

TOURAINE, Alain, *Um novo paradigma: para compreender o mundo de hoje*, Petrópolis: Vozes, [3]2007.

Jesús y los jóvenes de la Educación Superior

Luzio Uriarte González[1]
Helder Binimelis Espinoza[2]
Jeanette Pérez Jiménez[3]

Resumen

¿Dónde están los jóvenes?, ¿cómo buscan a Dios?, ¿qué alternativas de participación de fe tienen?, ¿qué les ofrece la teología latinoamericana hoy?, ¿cómo les estamos alentando a ser seguidores de Jesús?, ¿qué queda del llamado a ser Cristo joven para América Latina?

Constatamos que la Educación Superior en el sur de Chile no supone un espacio de secularización de las creencias, descubrimos que tanto las creencias como las vivencias religiosas son muy importantes y apreciadas en la vida de los estudiantes. Los estudiantes mantienen espacios de permanente intimidad con Dios, de oración cotidiana, profunda. Lo que sí nos alerta es que la figura de Jesús, ampliamente aceptada, está ausente como referencia, como fundamento o como criterio de acción. Nos encontramos en presencia del abandono del Cristo encarnado, de la posibilidad de coconstruir el Reinado de Justicia en el aquí y ahora. La adscripción religiosa presenta un amplio dinamismo en la región de la Araucanía, la región más plurirreligiosa de Chile, los jóvenes transitan de una religión a otra sin mayores complicaciones, llegando a no definirse —al menos— durante su periodo de vida universitaria.

La subjetivización de la fe es el principal resultado del cambio de época —los jóvenes ya nacieron en una cultura diferente y requieren sentirse parte de ella—, supone una deconstrucción pues las formas existentes no les son más transmisibles. Como desafío creemos que conocer a los jóve-

1 Teólogo. E-mail: luriarte@adsis.es

2 Periodista. E:mail: hbinimelis@uct.cl

3 Ingeniera civil industrial, académica del Instituto de Estudios Teológicos de la Universidad Católica de Temuco y activa integrante de la Comunidad Teológica del Sur chileno-argentino. Integrante de Amerindia - Chile. E-mail: jeperez@uct.cl

nes, acercarse a su mundo de significados y su necesidad de ser actores claves, y reinventar expresiones de fe que enciendan el fuego de sus corazones, la construcción de nuevos escenarios comunitarios, ¡es el desafío!

> "El porvenir de la humanidad está en manos de quienes sepan dar a las generaciones venideras razones para vivir y razones para esperar." (GS 31)

Les presentamos el trabajo realizado por un equipo interdisciplinar que viene investigando la religiosidad de los jóvenes universitarios de Temuco desde más de 20 años con dos mediciones realizadas en los años 1994 y 2004 y esta preparando ya la próxima para el 2014. La presentación que sigue recoge estos últimos datos y los actualiza y contextualiza teniendo en cuenta las reacciones de los jóvenes ante los distintos hechos vividos por la Iglesia católica en los últimos años; hacia el final proponemos pistas y desafíos para el trabajo con los jóvenes universitarios.

Ofrecemos una lectura creyente de los datos recogidos desde estudiantes de Educación Superior de Temuco bajo la perspectiva de la experiencia religiosa y con la idea de plantear reflexiones y propuestas en el ámbito pastoral y de relación con ellos. Esperamos que esta propuesta esté llena de un sabor a Buena Nueva y que sirva para desencadenar el diálogo y la búsqueda de caminos nuevos.

Elementos de contexto

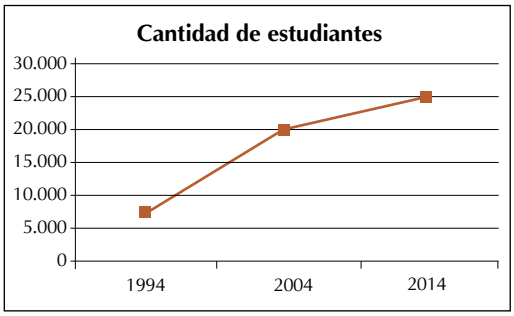
Se trata de mirar con atención y cariño a uno de los grupos más olvidados de las sociedades: los jóvenes. Hicimos acercamientos cualitativos y cuantitativos para develar la percepción de los estudiantes de educación superior del sur sobre la religión: su experiencia, visión, análisis y reflexión. Partimos de evidenciar los elementos de contexto.

Los universitarios de Temuco son, en su mayoría, la primera generación de sus familias en la universidad y provienen de la región o de las regiones adyacentes. Vivir fuera de casa es una decisión familiar difícil de tomar, por ello la primera variable es la cercanía y la seguridad que ella genera; la variable costo de vida fuera de la región es considerablemente más alta, por tanto viajar cada día o cada semana es la alternativa elegida.

La región de la Araucanía: tierra de contrates, de multiculturalidad, de tensiones ancestrales, de los peores indicadores en el ámbito que deseen

mirar, de gran belleza y abundancia de recursos naturales, tierra de conquista, de lucha permanente, de políticas centralizadas que no mejoran la vida de los que habitamos en esta zona. Es una región eminentemente silvoagropecuaria con empresas/industrias que tienen su sede principal fuera de ella. La región tiene una larga historia, que se remonta mucho antes de los españoles, pero Temuco —su capital— es una ciudad joven (130 años), fruto del interés del estado chileno por controlar y dominar la región a través del asentamiento de la fuerza militar. Es también una región multicultural asimétrica, allí conviven mapuches, chilenos y colonos europeos (alemanes, italianos y suizos principalmente) y con ello, altamente multirreligiosa, con tradiciones muy arraigadas y con índices de ateísmo muy bajos.

Es necesario considerar que los estudiantes universitarios tienen entre 18 y 25 años en promedio, y están pasando una etapa de crecimiento personal caracterizada por experiencias profundas y muy condicionantes para su desarrollo. En primer lugar, las identidades personales y las convicciones que se han forjado anteriormente, con frecuencia dentro de un ambiente social relativamente pequeño y homogéneo (en su lugar de origen), se ven ahora confrontadas con una realidad abierta y plural. Esta pluralidad del mundo universitario va a influir de forma decisiva en las vivencias personales. En segundo lugar, es razonable pensar que estamos hablando del segmento de jóvenes que tiene más medios para acceder y apropiarse del capital cultural, lo cual le va a dar, en comparación con el conjunto de la población juvenil, una mayor capacidad de razonamiento y verbalización de las experiencias que está viviendo. En tercer lugar, se trata de un tipo de población que tiene disponible más información, está en contacto con otras realidades culturales y sociales lejanas, tanto a través de los estudios como a través de los medios de comunicación y, por lo tanto, está abierta a más influencias externas. Por todo ello, se puede decir que desde la sociología clásica sería la población que está más proclive al fenómeno de la secularización y, en razón de ello, se nos hace más necesario estudiarla.



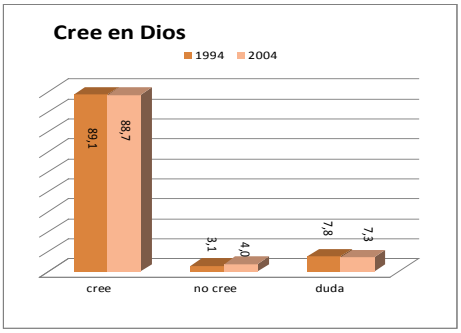
Los años 1994 y 2004[4] se hicieron sendos estudios, cualitativo y cuantitativo, que nos permiten hablar con propiedad de la senda que han seguido los universitarios.
Posteriormente hemos trabajado estadísticamente de forma sistemática diversos aspectos de la vivencia de la religiosidad y hemos contrastado hacia atrás (1994) y en perspectiva (2012) respecto de dos temáticas que nos interesan para esta presentación: ¿en qué creen los jóvenes?, y ¿qué le proponen a la Iglesia? En las actualizaciones de 2012 se realizaron entrevistas y grupos focales a jóvenes creyentes y no creyentes.

¿En qué creen los jóvenes?[4]

La mayoría de la población de estudiantes de Educación Superior es creyente y se ha mantenido como religiosamente creyente a lo largo del tiempo, a pesar de los vaivenes de la vida y la sociedad. Así lo aseguran diversas investigaciones como las del PNUD, del INJUV y la nuestra. Por tanto, la pregunta central no es si los jóvenes creen o no; la pregunta central es en qué cree el joven universitario.

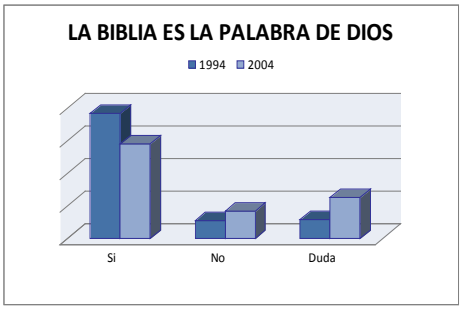
Sabemos que hoy, en este espacio/tiempo, las creencias presentan un fenómeno evidente de sincretismo muchas veces en contraposición a la matriz de creencias identitarias. Dentro del contexto social en el que nos encontramos vamos a entender por religión el reconocimiento de una realidad trascendente, dadora de sentido personal y colectivo y que se objetiva en el cuerpo de creencias y de prácticas en un determinado grupo social que está constituido de una forma observable (Iglesia o movimiento religioso). Esta visibilidad social y estructuración puede adquirir diversos grados, desde formas muy sencillas como una experiencia comunitaria hasta la enorme complejidad de las religiones más extendidas y numerosas que hoy conocemos.

4 El estudio del 2004, el más profundo —hasta ahora—, se realizó en una modalidad mixta de entrevistas, grupos focales y una encuesta a los estudiantes en la mitad de su carrera para todas las universidades presentes en Temuco. La confección de la muestra fue estratificada teniendo en cuenta cada una de las casas de estudio y el área de estudio. Se identificaron como válidas 1676 encuestas, lo cual constituye la base de datos sobre la que hemos trabajado. El error fue inferior al 3% con una confiabilidad del 99% para el conjunto de la población.



Tal vez uno de los datos que resulta más significativo teniendo en cuenta que nos encontramos en un medio universitario es que el porcentaje de los que niegan explícitamente toda existencia de Dios o algún tipo de espíritu trascendente a la realidad material se ubica sólo un poco por sobre el 3% cifra bastante baja para la percepciones a priori.

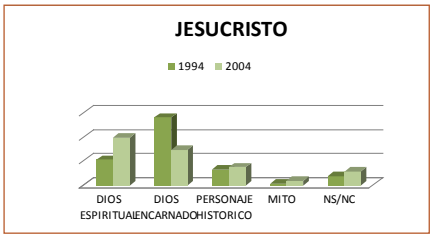
La pregunta que sigue es ¿quién es Dios? Para los jóvenes es el fundamento de lo bueno/correcto (43%) y para otros es el Padre bueno que todo lo tolera (41%), en ambos casos sólo se le puede comprender desde el corazón. Con este Dios se relacionan muy a menudo, a través de la oración personal más del 60% al menos una vez a la semana (64% 1994; 61% 2004) Esta oración no sólo es para pedir, lo que busca es armonizar la vida espiritualmente (33,4%), se saben comprendidos (25,9%) y dan gracias (32,2%).



Dos temáticas brotan fuertemente en esta parte de la investigación. Nos adentramos en averiguar sobre la matriz de creencias de los jóvenes:

- La confianza en la Biblia como palabra de Dios ha disminuido (20%) en estos años y, sumado a que la duda aumentó (13%) da un fuerte remezón al lugar de búsquedas, de certezas, de discernimiento.
- El Espíritu Santo no es tema relevante, ni conversado; no está presente en la matriz de fe del joven, por tanto una fe vivida en la historia propia y colectiva tampoco es posible. El paráclito que nos sostiene y nos acompaña hasta el fin de los tiempos no ha llegado a los jóvenes —en su mayoría ya confirmados—.

Quiero llamar la atención en Jesucristo, fuente de nuestra fe e inspiración de nuestra vida diaria. La figura de Jesús, ampliamente aceptada, está ausente como referencia, como fundamento o como criterio de acción. Nos encontramos en presencia del abandono del Cristo encarnado, de la posibilidad de coconstruir el Reinado de Justicia en el aquí y ahora.



Jesús no es parte del constructo de creencias que habitualmente comparten los jóvenes al hablar de sus vivencias de fe. Yendo más allá y, puestos en la encrucijada de decir quién es Jesucristo, la matriz ha cambiado sustancialmente durante los años comparados.
En 1994 la mayoría (56,6%) de los jóvenes veía a Jesús como "Dios hecho hombre, resucitado, presente y actuante entre nosotros". Esta imagen de Jesucristo disminuye considerablemente y en el 2004 se posiciona "Dios mismo que murió para salvar nuestras almas" (36,2%).

Este es un desafío urgente para los teólogos y para cada uno de nosotros, creyentes y discípulos de Jesús. ¿Estamos trasmitiendo a Jesús encarnado y presente hoy?, ¿será posible el reinado de justicia y de amor?

Después de la encarnación, no es posible separar a Dios del hermano. Manuel Correa SJ nos dice:

> La vida cristiana tiene, como la cruz, dos dimensiones: una vertical y otra horizontal. Una plantada en la tierra, pero que se eleva a Dios. Otra abierta a los hombres. Pero no son maderos separados. Están tan estrechamente unidos, que si se les separa ya no forman la cruz. Y, en medio de ambos está Cristo. Clavado en uno y en otro, uniéndolos, como Él une en sí a Dios y al hombre. Quien no está abierto a estos dos amores, no es cristiano.

Así que cuando evaluemos la participación y el compromiso de los jóvenes preguntémosles primero cómo ven a Jesucristo y comencemos por ahí. Lo que "se entrega" hoy es una religión intimista, subjetiva y mística que se aleja de la realidad y se concentra en aquietar el corazón con lindas canciones y encuentros masivos donde sopla el Espíritu Santo y donde Jesucristo plenamente humano y fuente de sentido para nuestra vida, no tiene cabida.

Reflexiones para una interpretación pastoral

Deseamos ofrecer algunas reflexiones de orden pastoral que al mismo tiempo suponen una interpretación de lo que está aconteciendo a partir de los procesos socio religiosos en marcha y que suponen la opción creyente que se convierte en clave interpretativa fundamental a la hora de buscar significados y caminos. Para la lectura pastoral, nos vamos a inspi-

rar fundamentalmente en las reflexiones hechas por la Iglesia católica en la Constitución Pastoral del Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes,* donde vemos una Iglesia que está aprendiendo, una Iglesia que no solamente enseña sino que trata de comprender y discernir en los acontecimientos históricos, las señales de la realización de la salvación.

Desde esta perspectiva, está en juego la dificultad de significatividad que la Iglesia tiene ante el mundo juvenil, lo que supone un desafío a la identidad de la misma Iglesia y se convierte en ocasión de reflexión y de acuciante búsqueda. Poniendo la realidad que vivimos en perspectiva, percibimos la coyuntura como ocasión propicia de seguir en el camino de la renovación eclesial en la perspectiva de que es una institución *semper reformanda* y que se realiza como Cuerpo de Cristo sirviendo a la liberación plena de la humanidad.

La sociedad que está naciendo tiene mucho que ver con el mundo que están viviendo hoy los jóvenes, por lo cual representan un lugar muy significativo en medio de este cambio sociocultural; esto hace que se conviertan en un lugar privilegiado del diálogo que la Iglesia establece con el mundo, se trata de un lugar de encuentro especialmente significativo y cualitativamente esencial para comprender los caminos de la humanidad. Es así que el mundo de los jóvenes es un lugar privilegiado para el encuentro de la Iglesia con el mundo. Los jóvenes se convierten para la Iglesia en un lugar donde se manifiestan los signos de los tiempos.

En el fondo, planteamos que el desencuentro con los jóvenes afecta a la misma identidad de la Iglesia, en la medida en que condiciona la realización de su propia misión.

Identificando y asumiendo los desafíos

Queremos dar un paso más en el intento de iluminar los caminos de la evangelización/encuentro en el mundo de los jóvenes. A partir de los datos que aparecen en nuestra investigación, y de otros datos en general sobre las nuevas generaciones, presentamos lo que entendemos como desafío central que presenta a la teología latinoamericana el mundo que adviene en las nuevas generaciones.

El desafío de la subjetivización: Hemos identificado el proceso de subjetivización como uno de los procesos que está en marcha y marca culturalmente la transición que estamos viviendo. Lo que se percibe es el horizonte de sentido personal en que se mueven las nuevas generaciones; como ya anotábamos nos encontramos en una transición. Las generaciones precedentes, en términos generales, están caracterizadas por la formulación y, en

parte adhesión a unos ideales de sentido de la vida en términos del deber y del cumplimiento de metas sociales; es un sentido hacia fuera. Parece que en las nuevas generaciones hay un desplazamiento del sentido que se centra más en metas de tipo personal, hacia adentro, de autorrealización. Sin lugar a dudas esto tiene amplias repercusiones para la presentación de la buena noticia en cuanto que hay un cambio de coordenadas.

En este contexto hay dos peligros que ejercen un gran atractivo: Por una parte el relativismo valórico, en el que se da por bueno todo lo que respeta la concepción de la libertad de las personas; cada cual hace con su vida lo que quiere y como quiere, siempre que no moleste a los demás; todo vale con tal que la persona lo haga libremente y no haga daño a su vecino con la decisión que toma. La otra posición es el encerramiento en posturas que intentan imponer su marco valórico "a priori"; si este no se acepta se pierde toda posibilidad de diálogo sustantivo y todos los que no lo aceptan quedan "anatemizados"; se vuelve con facilidad a un esquema de ruptura en el que late la figura de la barca de salvación en medio de una tormenta de la cual sólo cabe escapar.

Lógicamente la Buena Noticia de Jesucristo no cambia, pero sí cambia la forma en que se presenta para que sea significativa en el nuevo "areópago"[5].

Comprender el momento como oportunidad de personalización. Una mirada a la historia de la humanidad y de sus grandes crisis nos muestra que en general ninguna situación es blanca o negra, sino que tiene una enorme diversidad de colores, de matices. Esta historia humana sigue siendo historia en la que Dios nos sale al encuentro, lugar en el que debemos descubrir sus caminos para la realización de proyectos de vida y salvación. Queremos comprender el momento presente como una gran oportunidad para los creyentes y seguidores de Jesús. El gran desafío hoy, y que ciertamente lo podemos comprender como auténtico "kairós", es el afrontar la personalización de la fe, especialmente entre los jóvenes pues sólo es posible la conversión en el corazón de cada uno.

Entenderemos por personalización el proceso por el cual la persona hace suyo, por convicción personal, un determinado proyecto vital que conlleva la aceptación y la práctica de unos valores, de unas actitudes que se traducen en una forma de actuación coherente; la persona tiene la característica de que ha asumido la autonomía respecto a la cultura y la institución de forma positiva, de tal manera que es capaz de mantener sus convicciones en medio de condiciones sociales adversas y cambiantes; de esta forma se convierte en

5 Cf. Hch 17,16-34.

referente que puede ser muy significativo en tiempos de profundas trasformaciones culturales y sociales. Si en términos psicológicos esto se relaciona con las características de la persona madura (autónoma), desde el punto de vista creyente expresa la conversión a Cristo. Jesús, el Cristo de la historia, no puede ser un contenido intelectual o un mero sentimiento; ha de enfrentar al creyente con la radical trasformación de su persona y el compromiso con la trasformación del mundo. Jesús sólo puede ser la convicción esencial que mueve toda su vida. Es en este sentido donde resulta muy preocupante el dato progresivo de la disolución del Cristo encarnado, a favor de una imagen más etérea de la divinidad sin arraigo histórico.

Tal vez lo novedoso es que en el pasado la tarea de la personalización estaba ubicada fundamentalmente en el plano de la institución, pero hoy en día, este plano es el que aparece con dificultades serias en su relación con los individuos, tal y como hemos tenido oportunidad de presentar. Es decir, la institución como tal no asegura en las condiciones culturales que vivimos la adecuada personalización de los valores y convicciones más profundas; en forma mas drástica no asegura la conversión a Cristo. La separación entre la vida y la fe[6], la ruptura entre cultura y Evangelio[7] pone de manifiesto la insuficiente personalización de la fe en las sociedades cristianas, donde culturalmente ha quedado con frecuencia como algo decorativo, como un barniz superficial[8]. Es bastante evidente que las trasformaciones que estamos viviendo, entre otras cosas, van a producir la desaparición de los decorados y el desgaste de los barnices superficiales.

La personalización de la fe exige una trama relacional. La personalización está dentro del proceso global de la socialización, como parte y como fruto de ella. La pregunta que surge entonces con mucha acuciosidad es: si se debilita el ambiente cultural e institucional religioso que en otra época aseguraba una socialización en valores religiosos[9], ¿qué ele-

6 Cf. GS 43.

7 EN 20.

8 EN 20.

9 Conviene, con todo no idealizar tiempos pasados, sobre todo desde el punto de vista de la eficacia evangelizadora que hayan tenido. En la década de los cuarenta S. Alberto Hurtado escribía su famoso libro *¿Es Chile un país católico?*, en el cual aparece la siguiente reflexión que pone muy de manifiesto la limitación de una evangelización confiada básicamente al nivel institucional: "El pueblo tiene derecho a exigir a los que han sido educados en colegios católicos, favorecidos con la fortuna, con la holgura suficiente para atender los intereses del alma, que vivan esta fe que profesan. Y es triste confesarlo: la gran masa de esos cristianos lo son solamente de nombre. Una vida superficial o insubstancial, un mundo hueco llena sus días con preocupaciones de fiestas y diversiones que les quitan el tiempo y humor, para dedicarse a hacer el bien con profundidad. Carecen de valor para el sacrificio. Cualquier obra que cueste es 'pedir demasiado', 'es exageración'… Maldita palabra, 'exageración',

mentos o condiciones se deben potenciar para asegurar dicha personalización? Creemos que será necesario asegurar el adecuado acompañamiento a través de sus itinerarios personales; lo previsible es que los procesos de maduración y personalización seguirán caminos menos estandarizados y por tanto, experiencias más individuales y únicas; acompañar, alumbrar, dialogar estas búsquedas personales se convierte en desafío evangelizador de primer orden. Esto conlleva también la formación de personas que sean capaces de realizar estos acompañamientos en forma creativa y constructiva, se requiere de acompañantes autónomos que en libertad puedan ayudar en la experiencia creyente fundante.

Oportunidad de redescubrir la trama comunitaria íntima de la Iglesia. En la Asamblea, la trama comunitaria no es un elemento externo que forma parte de un ropaje cultural; ciertamente la forma cómo se realiza siempre estará afectada por las diversas trasformaciones culturales, siempre se debe vivir de alguna determinada manera, pero es importante no confundir forma con esencia; la forma será cultural, pero la trama comunitaria forma parte de lo esencial de la Iglesia.

La Iglesia es esencialmente una *koinonía*, una comunión, una experiencia relacional radical fundada en Cristo, desde donde surge la identidad radical o frontal de cada uno de sus miembros. Es por ello que en la Iglesia, la trama comunitaria no puede ser una estrategia o una moda cultural, sino un rasgo esencial que debe permanecer para que subsista la auténtica Iglesia de Cristo en medio del devenir de la humanidad. Precisamente es en la realización histórica de esta trama comunitaria donde se producen las condiciones que posibilitan la personalización de la fe. Responder a este desafío cultural que vivimos pasa por ser fieles a la identidad más profunda de la misma Iglesia, que es ser comunidad del creyentes reunidos por la fuerza del Espíritu al seguimiento de Jesús, buscando la plena realización del Reino de Dios Padre en nuestra vidas y en esta historia.

Requerimientos para acoger el desafío de los jóvenes a la teología

Habiendo planteado lo esencial en cuanto al desafío de una cultura que pone en marcha profundos procesos de subjetivización e individualización, presentamos a continuación algunas características más específicas que nos parecen importantes a potenciar en la Iglesia de tal manera que pueda asumir este desafío de fondo.

---

que suena a apostasía… que tan frecuentemente escapa de los labios de los cristianos nominales" (en A. Hurtado, *¿Es Chile un país católico?,* Santiago de Chile, Los Andes, 1992, p. 75.

- **Una teología que tenga puesto su corazón en los jóvenes**, que les escuche y mire con cariño. En GS 1 la vida y la novedad de los jóvenes expresa un profundo movimiento de humanidad desafiante, abierto a caminos y mundos que están por estrenar. En el fondo, sólo se comprende lo que se ama; el amor es lo que posibilita el encuentro. Y aunque ciertamente esta condición es todavía muy abstracta, es un principio básico para que se de realmente el encuentro. Si el joven no forma parte del tesoro de la Iglesia, allí donde tiene puesto su corazón, difícilmente le va a comprender, no podrá salir a su encuentro y no podrá producir un diálogo fecundo. Esta condición necesita otro breve comentario. El corazón se expone al riesgo como inversión a fondo perdido; a la persona se la ama no porque sea funcional para un proyecto, sino que es en sí misma digna de amor por ser parte del regalo de Dios, por ser parte de los caminos de Dios en la historia humana. Esto es importante para no pensar en los jóvenes desde una perspectiva funcional y desde las necesidades que hoy tiene la Iglesia, sobre todo en una perspectiva organizacional.
- **Una teología dispuesta a aprender**. La comunidad, prolongación de la encarnación del verbo por la acción del Espíritu, tiene la revelación de lo que es la esencia misma de la vida humana, la clave de la existencia. Junto con el resto de la humanidad, también busca y trata de responder a los desafíos del momento social en el que nos encontramos. Ciertamente la Iglesia guarda celosamente una valiosa tradición que se convierte en sabiduría vital para orientarse en los caminos de la historia humana. Pero aún así, sigue sin tener la respuesta ante todos los interrogantes que el tiempo nuevo que estamos inaugurando nos presenta, por tanto se requiere una Iglesia que sale humildemente al camino, al encuentro del otro y de lo diferente. Esto no implica renunciar a la propia identidad sin la cual no sería posible el diálogo, pero supone vivir la tensión por el aprendizaje junto con otros. En el mundo de los jóvenes, tenemos que estar dispuestos a aprender muchas cosas, a realizar experiencias y búsquedas de nuevos caminos, a ser capaces de criticar honradamente aspectos de la vida que se han quedado obsoletos.
- **Una teología dispuesta a recorrer los caminos de la inculturación de la fe**. Cristo ya está presente en los jóvenes, incluso antes que les haya llegado la Buena Noticia. La teología es una oportunidad para que el joven descubra lo mejor que lleva dentro de sí mismo. Hace falta la oportunidad para que la semilla ya presente, germine. Cuando los jóvenes se la están jugando radicalmente por Cristo dentro de la comunión eclesial y son capaces de vivir esa fe en medio de esta historia humana, en medio de los jóvenes se pone en marcha un complejo proceso de inculturación de la fe. Es por ello que las nuevas generaciones se convierten en terreno desa-

fiante para esa inculturación de la fe que hemos recibido y que da sentido a nuestra vida. Todo proceso de inculturación es siempre complejo; no se deja reducir fácilmente a las estructuras mentales y hábitos que ya tenemos; es un tiempo de profunda conversión que puede llevar momentos conflictivos y dolorosos, donde aquellos que son portadores de la experiencia creyente son desafiados a seguir depurando su fe y profundizar vitalmente en lo esencial, al mismo tiempo que se relativizan ropajes para poder adquirir nuevos ropajes en los cuales poder testimoniar la Buena Noticia que da sentido a nuestra vida. Referentes comunitarios estables.

- **Una teología que es semillero de comunidades**, nacidas de la fe y comprometidas con ella en medio de la sociedad; realizaciones comunitarias plurales para poder conectar con un mundo complejo y plural; pero realizaciones comunitarias con identidad, con fondo, con apertura. Estas realizaciones comunitarias pueden ser los espacios eclesiales donde los jóvenes realizan su experiencia creyente, su experiencia de Iglesia, donde son protagonistas al mismo tiempo que van realizando un itinerario de maduración de la fe. Lo ideal es que en torno a estas comunidades cristianas se formen ambientes juveniles en donde se recree una cultura del amor, del servicio de la trascendencia. Pastorales juveniles y universitarias, espacios de voluntariados dentro y fuera de las iglesias.

Acoger el desafío desde y con los jóvenes

Pese a las dificultades que aparecen en los datos que hemos tenido oportunidad de comentar ampliamente, podemos afirmar con mucha base empírica, que hay muchos jóvenes que se encuentran con Cristo. El desafío es cómo los jóvenes se convierten en "Cuerpo de Cristo" que sale al encuentro de los jóvenes alejados[10]. En este desafío será muy importante que la Iglesia no sea sólo ni fundamentalmente una referencia institucional, moral, o dogmática, sino una "experiencia salvífica". Esto pasa necesariamente porque el joven pueda hacer "experiencia salvífica" personal dentro de una comunidad de fe. Esta "experiencia salvífica" necesitará de experiencias puntuales, celebraciones y acontecimientos.

El desafío es posibilitar experiencias que generen conciencia, reflexión, nuevas aperturas, que permitirá superar la ruptura fe-vida. Algunas de las propuestas centrales a generar:

10 EN 72: "Pero, además, es necesario que los jóvenes bien formados en la fe y arraigados en la oración, se conviertan cada vez más en los apóstoles de la juventud. La Iglesia espera mucho de ellos. Por nuestra parte, hemos manifestado con frecuencia la confianza que depositamos en la juventud".

- **Volverse a Jesucristo** con fuerza, retomar desde las fuentes la inspiración de justicia y dignidad que desde el plan de Isaías acompaña a las primeras comunidades.
  - *Mirar a los marginados*. Volverse a los jóvenes, mirarlos con cariño, como Jesús mira al joven rico, validando todo su esfuerzo y su vida; sólo desde allí proponerles algo más. Valorar la dinámica de los jóvenes, buscar en sus prácticas la Buena Nueva y construir con ellos.
  - *Salir al camino*. Los jóvenes construyen rutas nuevas, hagámonos los encontradizos como con los peregrinos de Emaús y releamos las escrituras juntos.
  - *Quedarse en su casa*. Busquemos ser invitados a sus casas, sus espacios, sus lugares favoritos. Como con Zaqueo quedarnos con ellos.
- **Comunidades**. Posibilitan la personalización de la fe, la lectura creyente de los acontecimientos, el discernimiento compartido de cómo Dios se va manifestando en la historia.
- **Lenguaje**. Que sea desafiante para los jóvenes. No esperemos que ellos vengan a las estructuras que hemos preparado. Si vienen es porque hemos dejado lo esencial: ellos.
- **Protagonismo**. Ser sujetos activos en la realización de la justicia y en la búsqueda de los cambios estructurales necesarios para la construcción de una sociedad más justa. Compromiso y acción reflexionada.
- **Proximidad**, cercanía al dolor, misericordia. El sufrimiento, el dolor y el límite son experiencias centrales en las que releemos y le damos sentido a nuestra vida. Descentran de uno mismo, por eso es posible encontrarnos con Dios. Evitan refugiarse en un mundo ideal o en una espiritualidad desencarnada y alienante. Estamos en un mundo que nos desafía a no quedarnos quietos, pasibles; en este mundo, en esta historia Dios sale al encuentro.
- **Trascendencia**. La GS 31 habla de una cultura espiritual. Experiencia personal de Cristo. Experiencia personal de encuentro. Metarrelato de la fe vivida y experimentada por jóvenes
- **Coconstrucción**. Nada está hecho, es más todo está por hacer… Por ello, en la sociedad donde se han cambiado las preguntas, busquemos juntos al estilo de "vengan y vean".

- **Fraternidad**. Celebrar la vida en comunidad de hermanos implica encontrarnos y compartir la vulnerabilidad que nos configura y sólo desde allí querernos y potenciarnos.

Vivimos en condiciones sociales cada vez más plurales; el mundo juvenil no es monolítico sino que por el contrario está habitado por multiplicidad de formas, intereses, sensibilidades, visiones. Todo esto lleva a que la forma en que se realiza este seguimiento de Jesús deba tener multiplicidad de formas que realizan diferentes sensibilidades, aperturas, subrayados. Es muy importante evitar el aislamiento de las diferentes realizaciones y generar espacios de encuentro donde se posibilite el mutuo conocimiento y valoración; generar un talante de apertura y tolerancia, de valoración de lo diferente.

> ¡Jóvenes chilenos: no tengáis miedo de mirarlo a Él! Mirad al Señor: ¿qué veis? ¿Es sólo un hombre sabio? ¡No! ¡Es más que eso! ¿Es un profeta? ¡Sí! ¡Pero es más aún! ¿Es un reformador social?, ¡mucho más, mucho más! Mirad al Señor con ojos atentos y descubriréis en Él el rostro mismo de Dios. Jesús es la palabra que Dios tenía que decir al mundo. Es Dios mismo que ha venido a compartir nuestra existencia, cada una de ellas… (Juan Pablo II)[11]

11 Encuentro con los jóvenes chilenos en el Estadio Nacional de Santiago de Chile, 2 de abril de 1987.

A propósito de la teología del deporte

Jonathan Andrés Rúa Penagos[1]

Resumen

La teología del deporte es un discurso emergente en el ámbito de la teología que busca analizar, a la luz de la Revelación, el fenómeno deportivo moderno. Esta reflexión se construye a partir de un método de correlación crítica cuyo fin es, en última instancia, la búsqueda de la liberación del ser humano que se encuentra inmerso en el contexto de los ejercicios físicos competitivos. Para lograrlo, este escrito presenta tres momentos. Primero, se aclara la noción de teología del deporte y sus presupuestos antropológicos y epistemológicos. Posteriormente, se describen algunos antecedentes del deporte en la Biblia, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia. Para finalizar, se hace un análisis crítico del deporte moderno a la luz de Mc 10, 32-45.

A modo de introducción

Hace ya casi cincuenta años que el Concilio Vaticano II afirmó que era recomendable la práctica de ejercicios físicos y manifestaciones deportivas para conservar el equilibrio en el ser humano y establecer relaciones fraternas entre todos los pueblos (GS, 61). Además, enunció que la Iglesia tiene aprecio por aquellos medios que son comúnmente utilizados para la formación de los pueblos, entre ellos los grupos deportivos (GE, 4). Años más tarde, Aparecida, planteó que los deportes se han consolidado como un campo misionero y pastoral que llama la atención y que pide ser evangelizado (Aparecida, 493). Pues bien, sólo basta con recordar la magnitud

1 Docente de la Fundación Universitaria Luís Amigó (Funlam) [Medellín, Colombia], magíster en Teología de la Pontificia Universidad Bolivariana, teólogo y estudiante de Filosofía de la Funlam, estudiante de Licenciatura en Educación Física de la Universidad de Antioquia, y Gimnasta activo afiliado a la Liga Antioqueña de Gimnasia. Web: www.jonathanrua.com E-Mail: jonarua@hotmail.com

de los Juegos Olímpicos (JJ.OO.) que se llevaron a cabo en Londres, o la pugna, de la que salió ganadora Brasil, para realizar el mundial de futbol del 2014 y los JJ.OO. del 2016, para justificar un discurso teológico que analice a la luz de la Revelación este fenómeno social.

Esta ponencia tiene la intención de someter bajo el lente de la sospecha al deporte moderno para desvelar de qué manera ha comprendido la Iglesia su impacto en los seguidores de Jesús y ver, si es el caso, qué elementos del deporte son contrarios a la dignidad humana y al proyecto salvífico-liberador de Dios.

Esta propuesta se enmarca en el contexto de la investigación titulada "Teología del Deporte", realizada por el autor para optar al título de magíster en Teología[2]. Esta construcción de conocimiento se realizó con base en la teoría hermenéutica de Heidegger (2009) y Gadamer (2004), y en el método de correlación crítica sustentado en los presupuestos teológicos de Tillich (1972), Schillebeeckx (1983), Küng (1998) y Parra (2003).

Tres momentos posee esta intervención. En el primero se precisarán los presupuestos antropológicos y epistemológicos que hacen posible hablar hoy de teología del deporte. Posteriormente, se describirán algunos antecedentes del deporte en la Biblia, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia. Y por último, se abordará críticamente el deporte moderno, a la luz de la exégesis pragmalingüística de Mc 10, 32-45.

Sobre este discurso emergente

Para iniciar esta reflexión es necesario aclarar qué se entiende por teología del deporte. La teología del deporte es:

> … la reflexión a posteriori sobre la experiencia trascendental del ser humano, que se dirige hacia el Misterio Sagrado y que está circunscrita a un contexto histórico deportivo. (Rúa Penagos, 2012*a*, pp. 141)

En otras palabras, es el conjunto de relaciones que un sujeto, cuya vida cotidiana está enmarcada en el ámbito del deporte moderno, establece entre ese contexto y su vinculación con lo divino. Su construcción está dada, según se mencionó en la introducción, a partir de una correlación crítica entre el contexto deportivo, la Revelación y la intención liberadora de los seguidores de Jesús.

Si quisiéramos ubicar la teología del deporte en el contexto de la teología tradicional, ella estaría inscrita en la antropología teológica, pues

2 Algunos resultados parciales de esta investigación se encuentran en Rúa (2012*a*, 2012*c*).

esta última aborda la realidad humana del deporte y está asociada a otras prácticas como el ocio, el descanso y el trabajo, elementos antropológicos tenidos en cuenta teológicamente desde antiguo. Sus características generales tienen que ver con ser pluralista, ecuménica, transdisciplinar, crítica, liberadora, realista y clara.

En cuanto a sus contenidos o temas de reflexión más comunes encontramos a) el análisis del deporte moderno, b) la visión teológica sobre el hombre y en especial del cuerpo humano, c) las alusiones deportivas en la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia, d) la moral deportiva, e) la pastoral deportiva, y f) la espiritualidad deportiva.

La teología del deporte, pensada de esta manera, está fundamentada en algunos principios o presupuestos antropológicos y epistemológicos. Ella parte del hecho de que el ser humano es una unidad que se configura a partir de lo que Rahner llama su "apertura al ser en general" (Rahner, 1979). Esta trascendencia del sujeto tiende hacia el Misterio Divino.

Ahora bien, la relación Dios-hombre está mediada libre e históricamente por el cosmos. Esta relación cosmoteándrica (Panikkar, 2005) es la que posibilita hablar del ser humano como persona, como ser en relación, como ser místico. La relación descrita anteriormente es dinámica, motriz; el ser humano se mueve para relacionarse con lo real y para realizarse en ello.

Pero, la trascendencia, la relación y el movimiento humanos no pueden darse a-corpóreamente; el cuerpo, entendido como un conjunto de sistemas orgánicos que facilitan la vida, es un elemento fundamental para la consolidación de lo que somos. De la mano de lo corpóreo está el componente psíquico de la persona, caracterizado por lo cognitivo, lo afectivo y los comportamientos observables (Meza, 2005). Para construir teología del deporte es vital concebir al ser humano holísticamente, integrar en él algunos aspectos que prevengan de reduccionismos antropológicos que puedan justificar la vulneración de su dignidad.

Otra característica del ser humano es su posibilidad para construir conocimiento. Este es un segundo momento elaborado a partir de las experiencias. La experiencia se concibe como la base para la construcción del conocimiento, entendido este último como la explicitación de esa experiencia. Esta comprensión del conocimiento permite valorar la totalidad del discurso humano como fruto de un esfuerzo que abarca toda la existencia. Se derrumban así los ideales positivistas con pretensiones de universalidad, verdad y progreso.

Cuando decimos que el ser humano construye conocimiento, lo que queremos decir es que este percibe lo real y dice algo sobre ello; por ejem-

plo, cuando dice algo sobre Dios, es teología; cuando dice algo sobre el fenómeno deportivo, es teoría deportiva. Es en este sentido, en el que se habla de teología del deporte como explicitación de la experiencia de un sujeto en cuyo mundo están presentes Dios y el deporte.

Podría objetarse a las afirmaciones anteriores que para que un discurso sea conocimiento tiene que pasar por un proceso hipotético-deductivo al modo de la ciencia moderna. Sin embargo, y este es otro presupuesto epistemológico de la teología del deporte, la ciencia es histórica (Pardo, 2000).

La ciencia no ha sido siempre ciencia de la misma manera; de allí que se hable de rupturas epistemológicas o de paradigmas científicos (Kuhn, 2006). No es lo mismo el discurso con pretensiones de verdad y objetividad del mundo antiguo (*Logos*, *Episteme*), al discurso de la Edad Media permeado por lo divino y la Revelación, o al de la modernidad centrada en el positivismo epistemológico, o al de la postmodernidad, caracterizada por la incertidumbre y la subjetividad en el proceso del conocimiento.

Si algo hemos aprendido es que hay múltiples maneras de acercarse a lo real y de lograr procesos significativos de aprendizaje. Esto se ha evidenciado de una manera clara en la Teología (Küng, 1998). Una cosa es la Teología elaborada en la Grecia antigua y otra muy diferente la elaborada en las primeras comunidades cristianas, la Edad Media, la modernidad o en la actualidad. La Teología del siglo XXI está caracterizada por ser construida por sujetos en contextos muy específicos. Sujetos que, partiendo de su experiencia de Dios, elaboran un discurso que ilumina sus preguntas y necesidades.

La teología del deporte es, pues, un discurso (conocimiento) construido por un sujeto trascendente, místico, motriz, biológico y psicológico, a partir de sus experiencias referidas a Dios y al deporte moderno, teniendo en cuenta las nuevas maneras de acercarse a lo real que, en última instancia, lo que buscan es hacer consciente al ser humano de la acción salvífica de Dios en la vida cotidiana.

Un rastreo de categorías deportivas en la Teología

Una vez establecidos los presupuestos antropológicos y epistemológicos de la teología del deporte, describiremos algunos antecedentes del deporte moderno en la Biblia, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia.

El deporte es un fenómeno social caracterizado por poseer unas reglas concretas y exaltar como valor supremo el rendimiento (Brohm, 1982). Di-

fiere de lo que comúnmente llamamos ejercicio y educación física, en la medida en que su objetivo central no es la formación del ser humano o la salud del mismo, sino la obtención de logros deportivos y el rompimiento de récords. Él, cómo veremos más adelante, reproduce en mínima escala la dinámica de un sistema de producción capitalista. Bajo estos parámetros es necesario afirmar que una actividad como esta no aparece en la Biblia. Sin embargo, la Sagrada Escritura sí da cuenta de los antecedentes que le dieron origen.

El ocio es el primer antecedente del deporte moderno que aparece en la Biblia. Dios creó los cielos y la tierra (Gn 1,1) y los re-creó en su Hijo Jesucristo (2 Co 5, 17). Este acto creador es lúdico y conlleva a un descanso (Gn 2, 2a). El descanso forma parte del ocio, es decir, de un tiempo de no trabajo, tiempo que en la Biblia puede engendrar vicios (Si 33, 28) o facilitar la formación del sabio (Si 38, 24).

La guerra es otro elemento que da origen al deporte, y que aparece en los textos bíblicos (1 S 8, 12). El deporte siempre ha sido entendido como un medio para la formación de guerreros; sus elementos de entrenamiento como arcos, flechas, caballos, y demás, han sido utilizados para demostrar quién es el mejor en las competencias.

El siguiente componente es el uso de la corona. Con la corona son ungidos los reyes hebreos (2 Cro 23, 11), premiados los atletas olímpicos griegos, y recompensados los seguidores de Jesús que permanecen firmes en la fe (1 Ts 2, 19).

Por otro lado, las fiestas judías dan cuenta de un ambiente alegre en Israel, que se prestaba para que expresiones motrices como la danza hicieran parte de la vida cotidiana del pueblo (Mc 6, 21-29). Hay indicios de que en Israel había lugares destinados para la práctica de ejercicios físicos, entre ellos encontramos el gimnasio para la práctica de la gimnasia (2 M 4, 12-15), y posiblemente la efebía para la formación militar (2 M 4, 9).

Las imágenes deportivas, si es que se les puede llamar así, son comunes en la Palabra de Dios. Estas imágenes tienen que ver con la lucha (1 Tm 6, 12) y el atletismo (1 Co 9, 24-27), ejercicios competitivos griegos que son utilizados por los autores sagrados como analogías de la vida cristiana. La Biblia invita a no dejarse seducir por la ambición (Pr 25, 27), elemento muy común en los atletas que competían en la época, y a cuidar del cuerpo para ser saludables (Si 30, 14-16).

En la Tradición de los Padres de la Iglesia existe también una serie de referencias relacionadas con los ejercicios físicos y competitivos de los primeros siglos. Sus reflexiones van en tres grandes líneas. La primera, tie-

ne como objetivo valorar el ejercicio físico como un medio para la formación del cristiano y la salud del mismo. En este sentido afirma Clemente de Alejandría (2001) [150 d. C.- 215 d. C.] que "… los ejercicios corporales moderados constituyen el modo más bello y más higiénico de producir una belleza auténtica y duradera" (*El pedagogo*, III, 65.1).

La segunda línea de reflexión tiene que ver con el rechazo de todo tipo de eventos competitivos y espectáculos. Tertuliano (2001) [155 d. C. - 220 d. C.], por ejemplo, manifestaba que:

> [Los cristianos] Renunciamos igualmente a vuestros espectáculos, por cuanto renunciamos a las supersticiones que sabemos les dieron origen, y somos extraños a todo cuanto en ellos ocurre. Nada tiene que ver nuestra lengua, vista y oídos con el frenesí del circo, con la lascivia del teatro, con la atrocidad de la arena, [y] con la frivolidad del Xisto [juego de lucha romano] (Apología contra los gentiles, 38, 4).

La última perspectiva estaba vinculada a relacionar los ejercicios competitivos, como ya lo hacía Pablo en sus cartas, con la vida del cristiano. En este sentido le dice San Ignacio de Antioquía al seguidor de Jesús:

> Sé sobrio, como un atleta de Dios. El premio es la incorrupción y la vida eterna, de la que también tú estás persuadido. (Carta a Policarpo, II, 3)

Continuando un poco con la perspectiva histórica, nos remitimos al Concilio Vaticano II. Este ve el deporte como una mediación educativa, resalta la importancia del descanso para consolidar la salud (CD, 12; GS, 17) y el tiempo libre como campo pastoral (AA, 13-14). El Catecismo de la Iglesia Católica recoge las observaciones del concilio en la medida en que ratifica que la vida social es promovida e impulsada a través de instituciones deportivas (CEC, 1882).

En relación con las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y del Caribe es importante citar que para Río los grupos deportivos se constituyen en una oportunidad para la educación cristiana y la pastoral vocacional (Río, 5c). Medellín, valora el papel del sano esparcimiento en la vida de las personas (Medellín, 1.14). Puebla, considera el deporte como lugar en donde se vive la convivencia (Puebla, 452) y la recreación como espacio necesario para la integración familiar (Puebla, 598). Estos fenómenos, utilizados mediáticamente, podrían ser destructores de los valores individuales y convertirse en elementos evasores de la realidad y alienadores de la persona (Puebla, 1072).

Santo Domingo, sugiere brindar a los jóvenes espacios de participación eclesiales, donde experimenten, participen y transformen la realidad.

En este proceso, el deporte puede ser una herramienta útil para el crecimiento humano (Santo Domingo, 119). Por último, Aparecida muestra que la globalización ha impactado el fenómeno deportivo (Aparecida, 35), ámbito valorado por nuestros pueblos (Aparecida, 106) que se ha consolidado como un nuevo campo misionero y pastoral (Aparecida, 493) que merece ser atendido por medio, incluso, de la evangelización de deportistas (Aparecida, 497c) y actividades de ciudad propias para este contexto (Aparecida, 518m).

Análisis teológico sobre el deporte actual

Hasta ahora hemos visto los presupuestos para la construcción de la teología del deporte y la descripción de algunos antecedentes deportivos en las fuentes clásicas de la Teología. En este tercer momento, analizaremos la actualidad del fenómeno deportivo a la luz del texto bíblico Mc 10, 32-45 que nos habla sobre la disputa de los discípulos de Jesús por los primeros puestos en el Reino de los Cielos.

El deporte, tal como lo conocemos hoy, se consolida en el siglo XIX como resultado de la revolución industrial. Poco a poco se fue convirtiendo en un instrumento político de los países para demostrar su dominio y fuerza. Esta guerra incruenta, disfrazada de fraternidad, pareciera ser más bien una posibilidad para demostrar que se es poderoso en el mundo. Un hecho que ejemplifica esto es la cantidad de medallas ganadas por los países poderosos y las pocas, o ninguna, ganadas por aquellos países dominados. No es un misterio que los países que históricamente han organizado y ganado los JJ.OO. son aquellos que procuran el dominio de la población y territorios mundiales. Países como Estados Unidos, Rusia, China o Inglaterra, han estado siempre en los primeros puestos de los medalleros.

Los políticos alardean de sus atletas mostrándolos como guerreros, embajadores de los países, héroes nacionales que dejan en alto el nombre de la nación a través de su esfuerzo y dedicación. El deporte, en este sentido, no es más que un monopolio político y una estrategia geopolítica para demostrar que se es poderoso en el mundo.

Otro elemento sospechoso del deporte moderno es que reproduce la forma de producción del capitalismo (Brohm, 1982). Esto indica que el deportista, en muchos de los casos, está reducido a ser una máquina de producción de medallas y sólo es valioso en la medida en que "represente bien" a su país. Al igual que en la sociedad capitalista, el deporte presenta una estructura jerárquica y una marcada tecnificación de los procesos que se llevan a cabo allí. Este modelo gira en torno a las ganancias.

Si consideramos la mediatización de los ejercicios físicos competitivos caemos en la cuenta de que esta se ha convertido en una posibilidad más para el mercado. La trasmisión de unos JJ.OO. o de un mundial de futbol deja un sinnúmero de ganancias para los agentes privados que venden el espectáculo. Estos eventos, muchas veces, no son más que distractores de la sociedad y vendedores del culto a la imagen y al supuesto progreso.

El deporte, al ser privado y financiado por entes públicos, se constituye en un generador de desigualdad social. Esto es más evidente en países con problemáticas sociales tan marcadas como los latinoamericanos. Recaudar impuestos para que toda la población civil se beneficie del ejercicio y la recreación, pero utilizarlos al final del recaudo sólo en una élite de deportistas bajo el pretexto de una representación nacional, es un aspecto que merece ser denunciado proféticamente.

La lectura atenta del Evangelio nos da elementos para la liberación del deportista de este contexto, que en muchas oportunidades amenaza con esclavizar y vulnerar la dignidad humana de quienes se hacen partícipes como atletas o espectadores de este fenómeno.

Del texto de Mc 10, 32-45, se desprende que Jesús va delante de sus discípulos. Si partimos de una lectura hermenéutica deportiva diríamos que Jesús va delante del deportista y busca formarlo. Este hecho es fundamental en la vida, ya que el atleta debe permanecer en actitud de escucha ante las palabras del Señor, atento a su mensaje y enseñanza.

El texto afirma que los discípulos tenían miedo. El deportista también participa de esta incertidumbre hacia lo desconocido. Él cree que la medalla lo colmará de plenitud y que su vida deberá girar en torno a ella. El discípulo de Jesús teme por el futuro del maestro; el deportista teme no alcanzar la meta que se propone, a saber, la fama, el prestigio, el primer puesto.

Jesús sabe que su destino es la muerte y el discípulo sabe también que para vivir debe morir con Cristo. El deportista cristiano, como discípulo de Jesús, participa de la muerte del Señor. Decir que un deportista, al igual que Jesús, va camino hacia la muerte, significa que el sistema deportivo lo asesina lentamente con las tentaciones que ya el maestro supo rechazar. El atleta muere cuando es maltratado para que logre más medallas, cuando su cuerpo es llevado al límite, e incluso, cuando pasa por encima de su salud para correr más rápido, saltar más alto y ser más fuerte.

Pero, la muerte no tiene la última palabra. El atleta, asesinado por el mercado y la lucha de poder, saldrá victorioso, ya no con una medalla, sino que Dios le hará justicia, restablecerá sus derechos, le abrirá los

ojos, labios y oídos. El discípulo es asesinado pero también conserva la esperanza de ser resucitado, es decir, de que su dignidad sea reconocida plenamente.

Jesús enseña que lo importante no es ser el primero, pues los poderosos se enseñorean oprimiendo. Lo importante es el servicio, renunciar a la gloria y a los intereses personales para que otros puedan vivir. El deportista, más que la gloria y los primeros puestos, está llamado a vivir el servicio del amor; esto es, ser justo, hacer un buen uso de los dineros públicos, luchar por los derechos que le son vulnerados y procurar que sus hermanos permanezcan en condiciones saludables.

A modo de conclusión

Para concluir, es necesario plantear que la teología del deporte da cuenta de un contexto que ha adquirido gran relevancia social pero que ha sido poco abordado por los teólogos. La imagen positiva que presenta el fenómeno deportivo necesita ser repensada y mirada críticamente a la luz de la Revelación. El objetivo con este proceso es liberar al ser humano de los intereses oscuros que en muchas oportunidades esconde este fenómeno social. En última instancia, la teología del deporte, como discurso en construcción, busca la humanización del discípulo de Jesús para vivir el amor radical y la justicia entre los hermanos en Dios.

Referencias bibliográficas

BROHM, J. M. (1982), *Sociología política del deporte.* México: Fondo de Cultura Económica.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (2001), "El pedagogo". En A. ROPERO (comp.), *Lo mejor de Clemente de Alejandría*, Barcelona: CLIE.

GADAMER, H. G. ([6]2004), *Verdad y método*, vol. II, Salamanca: Sígueme.

HEIDEGGER, M. ([2]2009), *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta.

IGNACIO DE ANTIOQUÍA (1974), "Carta a Policarpo". En *Padres Apostólicos* (D. Ruiz Bueno, Trad.), Madrid: BAC.

JUAN CRISÓSTOMO (1991), "Homilía contra los espectáculos". En *Homilías selectas* (F. Ogara, trad.)*, Serie Los Santos Padres* 26*, vol* I, Sevilla: Apostolado Mariano.

KÜNG, H. (1998), *Teología para la posmodernidad: fundamentación ecuménica,* Madrid: Alianza.

KUHN, T. ([3]2006), *La estructura de las revoluciones científicas*, México: Fondo de Cultura Económica.

MEZA, A. (2005), El doble estatus de la psicología cognitiva: como enfoque y como área de investigación. En *Revista de Investigación en Psicología* (8)1, pp. 145-163.

PANIKKAR, R. (2005), *De la mística*. Barcelona: Herder.

PARDO, R. (2000), "Verdad e historicidad: el conocimiento científico y sus fracturas". En E. DÍAZ, *La Posciencia: el conocimiento científico en las postrimerías de la modernidad*, Buenos Aires: Biblos pp. 37-62.

PARRA, A. (2003), *Textos, contextos y pretextos,* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

RAHNER, K. (1979), *Curso fundamental sobre la fe,* Barcelona: Herder.

RÚA PENAGOS, J. A. (2012a), "Presupuestos antropológicos y epistemológicos para una Teología del Deporte". En *Cuestiones teológica*s (39)91, pp. 139-158.

_____ (2012b), *Teología del Deporte* (tesis de maestría), Medellín: UPB.

_____ (2012c), "Teología y deporte: análisis crítico del deporte en Colombia a la luz de la fe". En *Educación Física y Deporte* (31)1, pp. 873-880.

SCHILLEBEECKX, E. (1983), *En torno al problema de Jesús,* Madrid: Cristiandad.

TERTULIANO. (2001), "Apología contra los gentiles". En A. ROPERO (comp. y trad.) *Lo mejor de Tertuliano*, Barcelona: CLIE.

TILLICH, P. (1972), *Teología sistemática*, vol. I, Barcelona: Ariel.

Ecoteologia

Do grito dos pobres ao grito da Terra na perspectiva da Teologia da Libertação em Leonardo Boff[1]

Emerson Sbardelotti Tavares[2]

Resumo

A Teologia da Libertação surge como inovação teológica no continente Americano e ganha depois todo o Mundo. Ela ousa refletir a realidade cotidiana à luz da prática e da pedagogia libertadora do Moreno de Nazaré e, não mais a partir da dedução, mas de uma práxis libertadora —41 anos atrás: da opressão imposta pelas ditaduras militares latino-americanas com financiamento estadunidense— diante do pobre, que sofre e clama por vida ao Deus da Vida, que fez sua tenda e habitou no seu meio. Hoje, a Teologia da Libertação dialoga com a Ecologia e tem em Leonardo Boff o seu maior expoente. Uma Ecoteologia da Libertação baseada na Ética do Cuidado e Compaixão pela Terra, onde o slogan é: Nosso Planeta, Nossa Vida! Se houvesse que resumir o conceito, a ideia central da Teologia da Libertação em uma só frase esta seria: opção preferencial pelos pobres. A TdL em toda sua existência não abriu mão de discutir o ser humano e a Criação. A preocupação com os pobres levou-a a se preocupar com a Terra. Nunca se maltratou tanto a Terra como no século XX e agora também no século XXI. A ecologia é o novo paradigma. A partir dela a sociedade deverá encontrar uma forma genuína de organizar o conjunto de relações humanas entre si, com a natureza e com o universo, neste século XXI ou irá desaparecer. A centralidade da TdL, da OP, das CEBs é a

1 Monografia apresentada ao Instituto de Filosofia e Teologia da Arquidiocese de Vitória do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do grau de Bacharel em Teologia. Orientador: Pe. Prof. Dr. Giovani Marinot Vedoato.

2 Formado em Teologia pelo IFTAV; em História pelo Centro Universitário São Camilo, Vitória - ES; em Turismo pela Faculdade de Turismo de Guarapari - ES; agente de pastoral leigo da Paróquia Nossa Senhora da Conceição Aparecida, Cobilândia, Vila Velha - ES; assessor para as áreas de Mística, Espiritualidade, Juventude, Bíblia e Liturgia. E-mail: emersonpjbes@hotmail.com.

prática e a pedagogia libertadora de Jesus de Nazaré. Não há como falar de espiritualidade, de ecoespiritualidade, sem atentar para como o Mestre experimentava Deus no seu cotidiano, na realidade de Israel no século I sob o Império Romano; e como essa experiência de Deus chegou até os dias hodiernos. A Ecoteologia de Leonardo Boff é um paradigma que nasce do grito dos pobres e ao mesmo tempo do grito da Terra, e consigo traz a reflexão do cosmocentrismo: a centralidade ecológica em detrimento do antropocentrismo que se sustenta da produtividade e da exploração da natureza. A preservação da natureza dos ecossistemas depende da forma como os seres humanos se portarão eticamente, como compreendem sua missão de habitantes da Terra.

Introdução

A Teologia da Libertação surge como inovação teológica no continente Americano e ganha depois todo o Mundo. Ela ousa refletir a realidade cotidiana à luz da prática e da pedagogia libertadora do Moreno de Nazaré e, não mais a partir da dedução, mas de uma práxis libertadora —41 anos atrás: da opressão imposta pelas ditaduras militares latino-americanas com financiamento estadunidense— diante do pobre, que sofre e clama por vida ao Deus da Vida, que fez sua tenda e habitou no seu meio. Hoje, a Teologia da Libertação dialoga com a Ecologia e tem em Leonardo Boff o seu maior expoente. Uma Ecoteologia da Libertação baseada na Ética do Cuidado e Compaixão pela Terra, onde o slogan é: Nosso Planeta, Nossa Vida!

Se houvesse que resumir o conceito, a ideia central da Teologia da Libertação em uma só frase esta seria: opção preferencial pelos pobres.

O objetivo de Ecoteologia: do grito dos pobres ao grito da Terra na perspectiva da Teologia da Libertação em Leonardo Boff é dialogar com as novas gerações que não estão tão preocupadas com a degradação do Planeta Terra e com a situação de caos em que vivem os pobres do continente Americano e do Mundo; refletindo sobre libertação, ecologia, cuidado e diálogo.

Dentro das contribuições dadas por Leonardo Boff, apontamos aquelas que refletem o seu pensamento teoantropocósmico, e que se fazem mais atuais do que nunca. É evidente que, não se pode abraçar todo o arcabouço intelectual e literário de Leonardo Boff construído nas últimas cinco décadas, mas se deu um primeiro passo ou um novo passo, para que a pesquisa e o interesse neste pensador e nos outros que gestaram a Teologia da Libertação que hoje se conhece, possa continuar a existir e a empolgar outros a penetrarem ainda mais nas águas profundas desta

teologia, sem preconceitos e no diálogo sincero e aberto, seduzindo e se deixando seduzir.

A Teologia Da Libertação

- **O que é? Método e desenvolvimento histórico**

Falar de teologia na América Latina e Caribe depois do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) é falar da Teologia da Libertação (TdL), contudo, o Concílio foi o evento e o fato histórico-teológico mais importante do século XX para a Igreja Católica. Mas, no corrente século XXI, continua pendente a plena aceitação do Vaticano II, mesmo tendo se dado passos importantes na reforma litúrgica, na adequação da catequese, na nova codificação canônica, na renovação teológica das universidades, na internacionalização da cúria romana, entre outros; fica ainda muita estrada para ser percorrida na direção do próprio Concílio como também da TdL. O ano de 2012 é significativo e festivo para a América Latina e Caribe: a comemoração dos 50 anos da abertura do Vaticano II, pelo Papa João XXIII (11 de outubro de 1962) e os 41 anos da publicação da obra de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación: Perspectivas* (Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1971), que inaugura a rica trajetória da TdL em nosso continente Americano, e que no Brasil tem o seu maior expoente no teólogo Leonardo Boff.

Se houvesse que resumir o conceito, a ideia central da TdL em uma só frase, seria: *opção preferencial pelos pobres!*

Sua eficácia está em gestar um novo tipo de cristão: o pé no chão. Aquele que é engajado na luta pela defesa da vida ao lado dos oprimidos e disposto à mudança de valores na sociedade, à ideia da revolução solidária não violenta e ao sonho de um ser humano novo, mulher e homem; mantendo sua fé e sua esperança.

Para os pobres, para os marginalizados, para os excluídos, a Igreja deve assumir e reassumir sua missão profética em prol da libertação de todas as formas de violência contra o ser humano na Nossa América. Proclamar a libertação é realizar o sonho central de Jesus: "*O ladrão só vem para roubar, matar e destruir. Eu vim para que tenham vida, uma grande vitalidade*". (Jo 10,10). Este é o horizonte proposto pela TdL para toda a Igreja.

A TdL acredita e afirma o lugar central de Jesus de Nazaré e não substitui Jesus de Nazaré pelos pobres, mesmo Este sendo pobre. Ela destaca o lugar que ocupam os pobres na revelação cristã, mas não os coloca no

lugar de Cristo. Ela entende que os pobres não são dispensáveis. Não se pode ser cristão sem acolher a mensagem que vem dos pobres, que é a mesma proclamada pelo Segundo Testamento. Ela ensina que quem pode dizer *"Cristo é Senhor"* com sinceridade, como expressão de toda a sua vida, são os pobres. Daí o lugar central dos pobres, que não afeta em nada o lugar central de Jesus de Nazaré, pelo contrário, o confirma. Por detrás da TdL existe a opção profética e solidária com a vida.

Na origem da palavra método, encontramos no grego, o substantivo μέθοδος - méthodos - *caminho para chegar a um fim ou a estrada que atravessa um determinado procedimento*. O método leva em conta certos pressupostos e princípios que fazer algo com o sistema vigente. O método na TdL deve ser entendido como um caminho que não tem seu foco na reflexão crítica sobre a teologia do conhecimento feito na Europa mas na práxis de libertação feita na América Latina. O método da TdL é o caminho que ele mesmo percorreu até os dias atuais.

Sobre o método da TdL: ele é indutivo, partindo da interpretação da realidade de pobreza e exclusão e do compromisso com a libertação para fazer a reflexão teológica e convidar à ação transformadora desta mesma realidade, sem contudo abrir mão da Revelação e da Tradição.

O método utilizado é o ver-julgar-agir, que foi assumido como algo genuinamente latino-americano e pela TdL, sendo que é uma criação da JOC (Juventude Operária Católica) durante a Ação Católica especializada, surgida na Bélgica, no final dos anos vinte. Simples de ser entendido e experimentado: partia-se da realidade, refletia-se sobre ela à luz da fé, e se propunham linhas de ação. Este trabalho sempre foi útil e necessário. Hoje em dia se incorporaram mais duas palavras ao método: rever - celebrar; ficando, portanto, um método prático, de formação na ação, que tira do comodismo, tira da alienação, desperta no ser humano a consciência crítica levando-o a assumir compromissos com outras pessoas, na transformação da sociedade e na construção de sinais da presença vivificante do Reino de Deus.

O método agora rejuvenescido em: ver-julgar-agir-rever-celebrar, parte das realidades da vida, das experiências concretas. Depois de analisadas criticamente suas causas e consequências, confronta-se com a Palavra de Deus e com a doutrina da Igreja, iluminando assim, a vida e a realidade, procurando enfim, uma nova vida nova.

O lugar situacional da TdL é a América Latina e Caribe logo após o encerramento do Concílio Ecumênico Vaticano II e chegou a sua culminância nos Documentos da Segunda Conferência Geral do Episcopado

da América Latina, em Medellín, Colômbia, em 1968. Ela se faz entender como a prática de toda a teoria levantada no mesmo Concílio, principalmente no que diz respeito ao *aggiornamento*, aos sinais dos tempos, e a abertura da Igreja Católica em sua aproximação dos mais necessitados do Reino aqui no continente. Por isso, a TdL é universal e particular, é católica apostólica e latino-americana e caribenha.

Teologia Da Libertação - Temas Fundamentais

- **A opção pelos pobres**

A Opção pelos Pobres (OP) nunca foi uma moda passageira, nem é hoje em dia. Ela é a base da TdL, pois é a opção radical feita por Jesus de Nazaré. Jesus escolheu os pobres enquanto seguidores, colaboradores mais próximos, discípulos, amigos. Quanto mais se aprofunda na teologia do pobre, mais se aprofunda na Palavra de Deus, mais aparecem novos fundamentos e realidades que falam da veracidade da OP em seu triplo sentido: pastoral, teológico e bíblico. A OP é a essência de um cristianismo católico que pretende ser fiel ao Evangelho. Consiste na decisão voluntária de unir-se ao mundo dos pobres, assumindo com postura e estética evangélica, com realismo histórico, a causa da libertação integral. Ela deve ser realizada por todos aqueles que creem, independente da sua situação sócio-econômica.

A OP é uma expressão moderna, mas ela está no fundamento da Bíblia. A Bíblia parte da revelação de um Deus que opta por pessoas oprimidas: por seus iguais, por seus reis, pelos reis inimigos e mais poderosos. O Deus da Bíblia, se revela, pela primeira vez, como o Deus destes pobres específicos no livro do Êxodo: os camponeses e os trabalhadores das construções do Faraó do Egito. A opção do Deus da Bíblia é estrita: toma partido deles contra o opressor. No Êxodo, Deus se revela como defensor dos pobres.

- **A opção pelas CEBs**

As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), na Igreja do Brasil e na América Latina e Caribe constituem um dos traços mais dinâmicos da vida em comunhão, da vida em sociedade. O método para ligar a relação fé e vida nas CEBs é o ver-julgar-agir-rever-celebrar; vivido e discutido em pequenos grupos por causa de um impulso renovador que cresceu a partir das décadas de 1950 e 1960 chegando até os nossos dias hodiernos em que se relê a história e se descobre desafios a partir da experiência dos Intereclesiais das CEBs, da espiritualidade e da vivência eucarística, do anúncio

da Palavra de Deus e do testemunho de fé (martírio), da solidariedade e do serviço, da formação dos discípulos missionários e de rede de comunidades, da participação nos movimentos sociais, da abertura ao ecumenismo e ao diálogo inter-religioso.

- **A questão ecológica**

A TdL em toda sua existência não abriu mão de discutir o ser humano e a Criação. A preocupação com os pobres levou-a a se preocupar com a Terra. Nunca se maltratou tanto a Terra como no século XX e agora também no século XXI. A ecologia é o novo paradigma. A partir dela a sociedade deverá encontrar uma forma genuína de organizar o conjunto de relações humanas entre si, com a natureza e com o universo, neste século XXI ou irá desaparecer.

É dentro da ecoteologia que encontramos a Criação e a Bíblia, e se tem construído uma hermenêutica ecológica.

A leitura e a releitura de textos bíblicos em perspectiva ecológica é de suma importância e é uma contribuição que o movimento bíblico pode oferecer para aprofundar o processo como um todo.

Teologia Da Libertação E Pastoral

- **A questão da ortopráxis na Teologia da Libertação**

Existe de fato a palavra ortodoxia: no seu sentido comum, no meio católico, se refere à correta, verdadeira, certa doutrina ensinada pelo Magistério apoiado na Palavra de Deus entendida e interpretada ao longo da Tradição da Igreja.

À semelhança dessa palavra, forjou-se a palavra ortopráxis: aquela práxis que seja correta, verdadeira. Surge a pergunta: a partir de que instância se julga assim? Não da doutrinal, mas da realidade dos pobres.

Ortopráxis para a TdL é aquela ação transformadora da realidade na linha da libertação dos pobres em oposição a práticas que os mantêm alienados, submissos, oprimidos e excluídos.

- **Da ecoteologia à ecopastoral**

A ecologia, mais do que uma necessidade científica e planetária é sem dúvida um movimento social, pois lança as bases de uma nova compreensão da vida na Terra.

E esta compreensão faz com que a ecoteologia vá em direção à ecopastoral e vice versa. Preferivelmente nas CEBs, novos caminhos são apontados para que seus membros possam ir além da comunidade humana para o outro mundo possível, criando assim um futuro diferente para o planeta e para a própria família humana. E a soma de ecologia mais pastoral é o elemento indispensável para responder ao grito dos pobres no grito da Terra, responder ao grito da Terra no grito hodierno dos pobres.

Pastoral vem da palavra Pastor. Pastor é aquele que cuida, organiza e conduz o rebanho. O pastor é Jesus de Nazaré, o moreno crucificado ressuscitado. O termo pastoral é muito presente na linguagem e nos documentos da Igreja, quase que exclusivamente; não se faz uso do termo em outros ambientes sociais. Pastoral é a ação da Igreja no mundo. É uma ação evangelizadora que se realiza na comunidade eclesial de base a partir de uma mútua cooperação. Pastoral é uma ação transformadora que procura atender às necessidades brotadas na caminhada do Povo de Deus. É serviço e doação, no seguimento da pedagogia e da prática libertadora do Mestre de Nazaré.

Servir é o que faz o agente de pastoral; aquela pessoa que com grande interesse age com consciência eclesial, com perspectiva de fé no seio de uma sociedade conflitiva e dividida, iluminando a prática e ajudando no processo de educação da fé. A fé ilumina a prática. A prática verifica a autenticidade da fé. Os conflitos sociais fazem com que a Igreja aja na sociedade, na história e no mundo. Hoje, menos do que em anos passados, se insiste em uma fiel esperança que há de dar novo impulso, respeitando-se as diferenças, dialogando-se sempre, com todos que queiram e principalmente indo em direção daqueles que não querem dialogar. Diálogo e respeito são palavras-chaves para o agente de pastoral caminhar com humildade, sendo sinal vivo, testemunha do Reino, na defesa constante da vida.

▪ Caminhos de uma ecoespiritualidade à serviço da vida

A espiritualidade passou e ainda passa por uma grande crise. Tanto as expressões tradicionais como também as contemporâneas são questionadas e para muitos perderam o sentido de ser. Com a renovação institucional e pastoral ocorrida com o Concílio Ecumênico Vaticano II, o redimensionamento da vida religiosa, a readequação do ministério ordenado e o crescimento das CEBs, surgiram novas formas de expressar a fé e a vida, acompanhadas por um grande desejo de crescimento interior.

Todos nós carregamos nas costas uma pergunta fundamental: *qual é o sentido da nossa existência?* Essa pergunta ganha um contorno novo

quando uma crise se abate sobre a sociedade, sobre a Igreja, sobre a família, sobre a humanidade. Em situações de crise, de instabilidade político econômica, se começa a perguntar pela identidade. Numa situação dessa o sagrado retorna! Em situações de crise é comum o sagrado aparecer com força, porque na medida em que o cotidiano e a história não trazem as respostas que queremos ouvir, começa-se a apelar para o sobrenatural.

A centralidade da TdL, da OP, das CEBs é a prática e a pedagogia libertadora de Jesus de Nazaré. Não há como falar de espiritualidade, de ecoespiritualidade, sem atentar para como o Mestre experimentava Deus no seu cotidiano, na realidade de Israel no século I sob o Império Romano; e como essa experiência de Deus chegou até os dias hodiernos.

Os caminhos de uma ecoespiritualidade à serviço da vida se baseiam nas relações trinitárias constituindo assim o eixo articulador do discurso ecológico como novo, necessário e urgente paradigma; como redimensionamento da TdL onde o grito dos pobres é o grito da Terra e vice-versa. Com a Terra todos sofremos, todos nos sentimos felizes. A OP na ecoespiritualidade é entendida como ética ecológica, a partir de uma tomada de consciência do ser humano como filho da Terra, interligado com o cosmo e com Deus.

Conclusão

Há um provérbio africano que diz assim: "*muitas pessoas pequenas, em muitos lugares pequenos, fazendo coisas pequenas, mudarão a face da Terra*".

Este provérbio se encontra e se realiza nas palavras proferidas, experimentadas e ruminadas em pequenas doses, por Leonardo Boff, nestes 41 anos da Teologia da Libertação e de formulação de opiniões, não só para as pessoas no Brasil, mas no continente Americano e, em todo o Mundo. Leonardo Boff, incansavelmente, representa os ideais mais sinceros e profundos, de uma Teologia pé no chão, ecológica e franciscana; que soube se adaptar ao tempo, que permeia por isso, a vida em todas as suas dimensões. Mesmo não estando mais na mídia, não chegando aos rincões mais distantes, e sofrendo ainda hoje com a perseguição de setores mais conservadores dentro da Igreja Católica Apostólica Romana; metaforicamente dizendo, continua sendo brasa sob cinzas, simplesmente hodierno.

A Ecologia é a maior preocupação da Humanidade. Assim se entende porque reúne em torno de si tantos adeptos em tantas categorias sociais e culturas. Mesmo tendo surgido o tema em ambientes alheios à Igreja e por vezes oposta ao cuidado com a natureza, a partir dos anos de 1990

começou-se a esboçar uma aproximação e uma reconciliação entre teologia cristã e ecologia. Comprometidos/as com a libertação, é que alguns teólogos e teólogas no Brasil, na Europa e nos Estados Unidos, já no começo dos anos de 1990, começaram a desenvolver a teologia ecofeminista e a ecoteologia.

A Ecoteologia de Leonardo Boff é um paradigma que nasce do grito dos pobres e ao mesmo tempo do grito da Terra, e consigo traz a reflexão do cosmocentrismo: a centralidade ecológica em detrimento do antropocentrismo que se sustenta da produtividade e da exploração da natureza. A preservação da natureza dos ecossistemas depende da forma como os seres humanos se portarão eticamente, como compreendem sua missão de habitantes da Terra.

Conclui-se que a Ecoteologia de Leonardo Boff é a ética do saber cuidar, uma ética do ser humano em compaixão pela Terra.

E o Verbo se fez rede

Experiência religiosa e (re)construção social do "católico" na internet

Moisés Sbardelotto[1]

Resumo

Com o surgimento de uma nova ambiência religiosa impulsionada pela midiatização digital do fenômeno religioso, estabelece-se uma nova interação entre o fiel —por meio da internet— com elementos do sagrado. A internet passa a ser apropriada pelas instituições religiosas para a prática e a experiência da fé por meio de inúmeros serviços religiosos online que manifestam novas modalidades religiosas, fora do âmbito tradicional do templo – o que aqui chamamos de rituais online. As pessoas passam a encontrar uma oferta da fé não apenas nas igrejas de pedra, nos sacerdotes de carne e osso e nos rituais palpáveis, mas também na religiosidade em bits e pixels. O fiel, onde quer que esteja, quando quer que seja —diante de um aparelho conectado à internet –, desenvolve um novo vínculo com o transcendente e um novo ambiente de culto. A interação comunicacional para a prática e a experiência religiosas ocorre, assim, a partir de três eixos centrais: interface, discurso e ritual. Assim, hoje, o religioso já não pode ser explicado nem entendido sem se levar em conta o papel das mídias. A midiatização do fenômeno religioso também fomenta que, na internet, se dê a (re)construção e a (re)circulação de construtos sociais do "católico" na rede, em circuitos comunicacionais que, para além da experiência religiosa, interroga-nos a experimentação religiosa. Para além do caráter privado da fé online, interroga-nos o aspecto público do fenômeno religioso em suas manifestações comunicacionais digitais. Para além de uma prática ritual de fé, interroga-nos a construção de uma prática sociocomunicacional sobre a religião. Por meio dessas estratégias

1 Mestre e doutorando em Ciências da Comunicação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), São Leopoldo/RS. Bolsista do CNPq. Possui graduação em Comunicação Social - Jornalismo pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). É colaborador do Instituto Humanitas Unisinos (IHU). E-mail: msbardelotto@yahoo.com.br.

interacionais, a religião que vai despontando no ambiente online é praticada e experienciada por meio de novas materialidades, espacialidades, temporalidades, discursividades e ritualidades marcadas pelos protocolos e processualidades digitais.

Introdução

Existe hoje, por meio das tecnologias digitais e da internet, a configuração de um novo tipo de interação comunicacional-religiosa. Com o surgimento de uma nova ambiência social, impulsionada pelo desenvolvimento de tecnologias comunicacionais digitais e online, estabelece-se uma interação entre o fiel —por meio da internet— com elementos de sagrado[2], o que possibilita uma experiência espiritual-religiosa[3] por meio da Rede. Ou seja, as pessoas passam a encontrar uma oferta da fé não apenas nas igrejas de pedra, nos sacerdotes de carne e osso e nos rituais palpáveis, mas também na religiosidade existente e disponível nos bits e pixels da internet. O fiel, onde quer que esteja, quando quer que seja —diante de um aparelho conectado à internet—, desenvolve um novo vínculo com o transcendente e um novo ambiente de culto.

Esse fenômeno remete ao que diversos autores chamam de processo de *midiatização*, ou seja, as mídias já não são mais compreendidas como extensões dos seres humanos, mas, sim, como o ambiente no qual tudo se move: um novo "bios virtual", um "princípio, um modelo e uma atividade de operação de inteligibilidade social" (Gomes, 2010: 21). Segundo Mata (1999: 86), o agir humano, a partir da manifestação da midiatização, revela "o novo caráter 'ontologicamente privilegiado dos meios de comunicação' como produtores centrais da realidade". Essa nova ambiência para a construção de sentido social e pessoal por meio das mídias foi antevista, de certa forma, por McLuhan (1964: 10), ao afirmar que "toda tecnologia gradualmente cria um ambiente humano totalmente novo", ambientes que "não são envoltórios passivos, mas processos ativos". Em suma, "a socie-

2 Por sagrado, entendemos aquilo que se costuma chamar de Deus, a "dimensão de imanência e transcendência" (BOFF, 2002), o "Totalmente Outro" (BOFF, 2002), o "*superior summo meo*" (superior a tudo, sempre maior) (BOFF, 2002), o "numinoso" (do latim *numen* = divindade) (MARTELLI, 1995).

3 Entendemos por experiência religiosa "uma relação interior com a realidade transcendente" (MARTELLI, 1995: 135). Ampliando o conceito, BOFF (2002: 39) afirma que experiência é a "ciência ou o conhecimento que o ser humano adquire quando sai de si mesmo (ex) e procura compreender um objeto por todos os lados (peri)", "objeto" que, na experiência religiosa, é o sagrado.

dade percebe e se percebe a partir do fenômeno da mídia, agora alargado para além dos dispositivos tecnológicos tradicionais" (Gomes, 2008: 21). Como amplo fenômeno social, a religião também é embebida por esses mesmos protocolos. Assim, hoje, o religioso já não pode ser explicado nem entendido sem se levar em conta o papel das mídias. Por isso, é relevante analisar o que o fenômeno religioso em uma sociedade em midiatização revela acerca da mídia.

Analisamos alguns desses elementos em nossa pesquisa de mestrado (cf. Sbardelotto, 2011), em que buscamos compreender as interações comunicacionais desenvolvidas nas práticas religiosas online. Naquele contexto, buscávamos compreender como se davam as interações entre fiel-Igreja-Deus para a vivência, a prática e a experienciação da fé nos rituais online do ambiente digital católico brasileiro. Assim, examinamos as estratégias desenvolvidas para a oferta do sagrado, por parte do sistema católico online[4], e as estratégias de apropriação desenvolvidas pelo fiel. Mas restaram perguntas não respondidas, lacunas e âmbitos não investigados. São esses elementos que nos impulsionam a prosseguir a nossa pesquisa.

Este artigo, portanto, visa a apresentar os principais resultados de nosso estudo anterior (sobre como "o Verbo se fez bit"), realizado em nível de mestrado, apontando para os novos problemas a serem pesquisados no estudo que iniciaremos este ano, em nível de doutoramento (com o título provisório *"E o Verbo se fez Rede": Uma análise da (re)construção e da (re)circulação do "católico" na internet*), para um exercício de crítica, delineamento e aprofundamento. Primeiramente, apresentaremos os horizontes da pesquisa anterior, os principais autores/conceitos estudados, os objetos analisados e as principais conclusões obtidas. Em seguida, faremos a "passagem" para a proposta de nosso próximo estudo, ainda em estágio embrionário, a partir de nossos novos questionamentos, apontando para os horizontes de pesquisa ainda abertos à investigação. Por fim, buscamos apontar, como pistas de conclusão, como, para além dos bits, se dá a midiatização do fenômeno religioso no âmbito das redes.

O Verbo em bits: Modalidades interacionais em rituais online

Em um processo de midiatização do fenômeno religioso, passam a surgir novas modalidades de experienciação da fé, a partir do deslocamento das práticas religiosas para a ambiência comunicacional da internet. Todo

4 Entendemos por sistema "um complexo de elementos em interação" (Bertalanffy, 1977: 84), neste caso, os elementos comunicacional-religiosos dispersos nos sites católicos. Esse conceito será mais aprofundado a seguir.

esse fenômeno é ilustrado, na prática, pela existência, no ambiente católico, de inúmeros serviços religiosos online que oferecem possibilidades para a prática religiosa fora do âmbito tradicional do templo: versões online da Bíblia e de orações católicas; orientações via internet com líderes religiosos; pedidos de oração online; as chamadas "velas virtuais"; programas de áudio e vídeo, como missas, palestras e orientações; "capelas virtuais", dentre muitas outras opções. Ou seja, aquilo que aqui chamamos de rituais online, em que o fiel *experiencia a sua fé e interage, por meio do sistema religioso online, com Deus*.

Assim, em nossa pesquisa anterior, buscamos analisar o funcionamento das interações entre fiel-Igreja-Deus para a vivência, a prática e a experiência da fé nos rituais online do ambiente digital católico brasileiro, examinando particularmente, por meio de uma metodologia analítico-qualitativa, um corpus de pesquisa composto por quatro sites católicos: A12[5], CatolicaNet[6], Irmãs Apóstolas do Sagrado Coração de Jesus - Província do Paraná[7] e Pe. Reginaldo Manzotti[8].

Analisamos, portanto, um fenômeno que se encontra em uma interface do sistema comunicacional com um amplo âmbito social, o sistema religioso, interface que se dá em um processo criativo, contínuo e complexo, que deve ser analisado em sua totalidade. Ou seja, não visamos a analisar objetos concretos e separados, mas sim suas interações (cf. Manovich, 2000). Entendemos por interação, por conseguinte, uma *ação-entre*:

> Ações recíprocas que modificam o comportamento ou a natureza dos elementos, corpos, objetos ou fenômenos que estão presentes ou se influenciam (Morin, 1997: 53).

Em nossa perspectiva de análise, são as ações e transações entre fiel-sistema para a construção de sentido religioso. Por meio delas, fiel e sistema se "agitam" mutuamente e assim se inter-relacionam: em suma, se comunicam.

5 Disponível em <www.a12.com>. O site A12 é a página oficial do Santuário Nacional de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, localizado na cidade de Aparecida, São Paulo.

6 Disponível em <www.catolicanet.com>. O CatolicaNet é uma "associação privada de fiéis de direito diocesano" da Diocese de Santo Amaro, em São Paulo, presente na internet desde 1999.

7 Disponível em <www.apostolas-pr.org.br>. O site reúne conteúdos sobre a congregação religiosa fundada em 1894 e presente nos Estados do PR, SC, RS, MS, além da Argentina, Chile, Paraguai e Uruguai.

8 Disponível em <www.padrereginaldomanzotti.org.br>. O Pe. Reginaldo Manzotti é o fundador da Associação Evangelizar é Preciso e diretor da Rádio Evangelizar AM 1060 de Curitiba.

Por isso, partimos do conceito de sistema, "um complexo de elementos em interação" (Bertalanffy, 1977: 84). Morin (1997: 100) concebe essa noção como "unidade global organizada de inter-relações entre elementos, ações ou indivíduos", que possui algo mais do que a soma de seus componentes: "a sua organização; a própria unidade global (o 'todo'); as qualidades e propriedades novas emergentes da organização e da unidade global" (Morin, 1997: 103). Por isso, em nosso estudo, valemo-nos dessa definição para analisar os sites católicos como *sistema católico online*, e a religião em geral como um macrossistema ou sistema religioso, do qual os sites são uma micromanifestação.

Baseados nessa abordagem sistêmico-complexa, cremos que só há comunicação se houver interação. Como a interação fiel-sistema não está dada nem ocorre automaticamente, mas depende de complexos dispositivos, inferimos e analisamos em nossa pesquisa três âmbitos que favorecem esse vínculo e experienciação religiosos: a *interface* (as materialidades gráficas dos sites), o *discurso* (coisa falada e escrita) e o *ritual* (operações, atos e práticas do fiel), que, a partir da internet, vão conhecendo novas possibilidades e limites. Neste artigo, em nível de síntese, apresentaremos uma definição resumida de cada conceito e breves exemplos ilustrativos retirados do site A12.

Com relação à interface, vimos que o sagrado que é acessado pelo fiel passa por diversos níveis de codificação por parte do sistema. Analisamos quatro deles: 1) a tela; 2) periféricos como teclado e mouse; 3) a estrutura organizacional das informações (menus); e 4) a composição gráfica das páginas em que se encontram disponíveis os serviços e rituais católicos. Ocorreria, por conseguinte, uma *interposição da técnica*, claramente manifestada, na interação entre fiel e sites católicos, pela presença de elementos tecnológicos e simbólicos que estão a serviço das interações propriamente ditas, que ocorrem no interior do sistema católico online.

Por meio de instrumentos e aparatos físicos (tela, teclado, mouse) e simbólicos presentes na linguagem computacional e online (navegadores, menus, ambientes), vimos que o fiel "manipula" o sagrado ofertado e organizado pelo sistema e navega pelos seus meandros. Definimos como interface, portanto, o *código simbólico* que possibilita a interação fiel-sistema e também a *superfície de contato simbólico* entre fiel-sistema. Ou seja, a interação é possibilitada porque o fiel decodifica o sagrado a partir da configuração computacional ofertada pelo sistema. Por meio da interface, o sistema informa ao usuário seus limites e possibilidades, e este comunica ao sistema suas intenções. O sistema indica ao fiel não apenas uma forma de ler o sagrado, mas também uma forma de *lidar* com o sagrado, que

raramente é neutra ou automática: ela carrega consigo sentidos e afeta a mensagem religioso-comunicacional.

Por outro lado, percebemos que o contato entre fiel e sagrado passa pelo *discurso*, pela *narração da fé*. Chamamos de *discurso* uma "realidade material de coisa pronunciada ou escrita" (Foucault, 2008: 8), o fluxo constante de construção de sentido religioso por meio da linguagem nas páginas dos sites. Por isso, o discurso analisado fazia referência às trocas comunicativas e às conversas simbólicas que se estabelecem na internet entre sistema e fiel, por exemplo, nas orações ou testemunhos online, escritos pelos fiéis, disponíveis nas páginas dos sites católicos. O discurso textual, assim, seria a cristalização e a sedimentação de uma interação que ocorreu entre ambos: nele encontramos as marcas que nos indicam como se deram as trocas comunicativas (cf. Bettetini apud Scolari, 2004).

Nos sites analisados, encontramos a presença de uma rede visível de interações, realizadas e estimuladas no interior do sistema a partir de três atores: o *fiel* (propriamente o internauta orante); um *"outro"* (por quem o fiel intercede, tornando-se também mediador, ou a quem o fiel se dirige para que interceda por ele – como outro fiel internauta); e um *"Outro"*, o destinatário último (Deus, Nossa Senhora ou os santos).

Por fim, o terceiro âmbito que favorece a experiência religiosa do fiel são os rituais. Até então celebrados no templo físico, eles agora se deslocam para o ambiente online (como, por exemplo, as "velas virtuais"). Compreendemos, assim, os rituais online como *atos e práticas de fé* desenvolvidas pelo fiel em interação com o sistema para a busca de uma experiência religiosa. "O ritual [online] esclarece mecanismos fundamentais do repertório social" (Peirano, 2001: 14), que não são apenas formas de lidar com o sagrado disponível na internet, mas sim verdadeiras *formas de pensamento e de existência* na era das mídias digitais. Desviando o foco das estruturas ou instituições sociais, é importante situar-se justamente "no meio dessas coisas, onde indivíduos e comunidades podem ser vistos ativos na construção de sentido" (Hoover & Clark, 2001: 2, tradução nossa), como nos rituais online.

Portanto, a partir de nossas análises, o que pudemos perceber é que a fé praticada nos ambientes digitais aponta para uma mudança na experiência religiosa do fiel e na manifestação do religioso, por meio de *novas temporalidades*, *novas espacialidades*, *novas materialidades*, *novas discursividades* e *novas ritualidades*. Assim, a religião como tradicionalmente a conhecemos está mudando, e a "nova religião" que se descortina diante

de nós nesse "odre novo" traz também um "vinho novo"[9], que caracteriza a midiatização digital (suas formas características de ser, pensar, agir etc. na era digital). Junto com o desenvolvimento de um novo meio, como a internet, vai nascendo também um novo ser humano e, por conseguinte, um novo sagrado e uma nova religião, por meio de algumas microalterações.

Por um lado, *temporalmente*, os tempos e períodos tradicionais da vida litúrgica da Igreja mudam fortemente na internet. Agora, um ritual religioso pode ser feito a qualquer hora do dia e em qualquer lugar, independentemente dos horários e da localização dos demais membros da comunidade religiosa. O sistema se encarrega de mediar essa interação. Os processos lentos e vagarosos da ascese espiritual (os "séculos dos séculos", "até que a morte os separe") vão sendo agora substituídos pela *lógica da velocidade absoluta*. Passamos assim a viver a fé na *expectativa de onitemporalidade e de imediaticidade* (tudo deve estar disponível agora, já) (cf. Brasher, 2004).

Por outro lado, há um deslocamento *espacial* da experiência religiosa: a celebração feita do outro lado do mundo pode ser agora assistida pelo fiel em seu quarto – e é ele quem decide quando vai começar, ao clicar no *play*. Assim, instaura-se uma nova forma de *presença*: uma "telepresença", como indica Manovich (2000), possibilitada pela *produção de presença* encarnada nas representações e simulações de sagrado disponíveis no sistema católico online. Mas a essência dessa nova modalidade de presença é a não presença, a "antipresença". Não é necessário que o fiel esteja lá fisicamente para estar lá digitalmente.

Além disso, a fé digital traz consigo uma *materialidade* totalmente própria: numérica, de dígitos que podem ser alterados, deletados, recombinados de acordo com a vontade do sistema e/ou do fiel, embora com resquícios de uma religiosidade pré-midiática (como o uso de "velas", por exemplo). Hoje, acrescentam-se novas camadas intermediatórias entre fiel e Deus, agora tecnocomunicacionais. Porém, tudo isso, pode passar despercebido pelo fiel, reforçando a *transparência* da técnica: a sensação de sagrado construída pelo sistema promove (ou reforça) a crença de que o fiel está *diante de* (e *apenas de*) Deus, sem atentar para todas as processualidades e lógicas da técnica comunicacional.

Discursivamente, o fiel constrói sentido religioso por meio de narrativas fluidas e hipertextuais, marcadas por uma constante transformação.

9 Fazemos, aqui, referência ao trecho evangélico de Mateus 9,17, que diz: "Não se põe vinho novo em odres velhos, senão os odres se arrebentam, o vinho se derrama e os odres se perdem. Mas vinho novo se põe em odres novos, e assim os dois se conservam".

As relações e vínculos criados pelo discurso nesse ambiente também são fragmentários, já que o fiel seleciona e escolhe a sua alteridade discursiva (terrena ou divina). O deslocamento, em suma, se dá em direção à *lógica do acesso* (cf. Marchesini, 2009), em que o pertencimento-participação não se estrutura por uma localização geográfica, mas sim por uma ambiência fluida em que só faz parte dela quem a ela tem *acesso*. E são comunidades instauradas comunicacionalmente: sem a interação digital, elas se desfazem.

Ritualisticamente, os atos e práticas de fé desenvolvidos pelo fiel por meio de ações e operações de construção de sentido em interação com o sistema constroem-se agora na internet. Manifesta-se, assim, não apenas uma liturgia assistida pela mídia, mas também uma liturgia centrada, vivida, praticada e experienciada pela mídia, em que esta também oferece modelos para as práticas, o espaço e o imaginário litúrgicos.

Porém, por meio da midiatização, revelam-se apenas algumas faces desse sagrado, que não se limita a essas manifestações. O sagrado escapa ao midiático. Paralelamente aos ambientes online, continua-se vivendo, praticando e experienciando a fé nos tradicionais espaços de culto, em crescentes tensões e desdobramentos.

Como vimos, portanto, em nossa pesquisa anterior, buscávamos entender como "o Verbo se fez bit", como uma metáfora da "encarnação" comunicacional do Deus cristão nos meandros da internet. Entretanto, essas são apenas algumas das manifestações do religioso no ambiente digital. *Para além* da oferta religiosa disponível na internet, o que os usuários fazem em termos de (re)construção e de (re)circulação dos sentidos e discursos religiosos, por meios dos fluxos comunicacionais do ambiente digital?

O Verbo em Rede: Representações sociais do "católico"

Em ambientes digitais como Facebook, Twitter, YouTube etc., há inúmeros sentidos religiosos em circulação, por meio de certas lógicas e regularidades. Ou seja, se o Verbo se fez bit, ele agora também se faz *rede* – e, portanto, circula, flui, desloca-se nos meandros da internet por meio de uma ação social não apenas do âmbito da "produção", mas por meio dos infindáveis conteúdos disponibilizados pelos internautas. E cada indivíduo reconstrói esses sentidos, desloca esses discursos. Assim, para além da experiência religiosa, interroga-nos a *experimentação religiosa*. Para além do caráter privado da fé online, interroga-nos o *aspecto público* do fenômeno religioso em suas manifestações comunicacionais digitais. Para

além de uma prática ritual de fé, interroga-nos a construção de uma *prática sociocomunicacional sobre a religião*.

Nas páginas eletrônicas analisadas em nosso estudo anterior, estão contidas as versões oficiais e autorizadas da tradição e da doutrina católicas. Mas, reconhecendo que vivemos em sociedades cada vez mais em midiatização, processo que abrange e envolve também o âmbito religioso, o fluxo comunicacional dos sentidos não se deixa deter ou delimitar por estruturas quaisquer. A Igreja, ao se posicionar em uma arena pública como a internet, se coloca em um cruzamento de discursos outros, que não lhe pertencem e lhe escapam, mas que colaboram para a construção midiática da *imago publica* do catolicismo.

Os usuários da internet, nos mais diversos âmbitos da rede, especialmente naquilo que se convencionou chamar de "redes sociais online" — mas não só –, também *falam sobre* o "católico". Na internet, os fluxos de sentido em rede moldam e fazem circular comunicacionalmente (por meio de imagens, textos, vídeos etc.) construtos sociais sobre o "católico", por meio dos quais, pela circulação comunicacional, a sociedade diz "isto é católico", "isto não é". Agora, são os fiéis comuns que também *tomam a palavra* e *dizem* o "católico", midiaticamente, para a sociedade em geral, reconstruindo e ressignificando a doutrina e a tradição da Igreja, provocando deslocamentos e alterações muito relevantes para a pesquisa, especialmente mediante as trajetórias comunicacionais dos sentidos e discursos.

No fluxo comunicacional de sentidos e ideias incessante que marca as mídias digitais, o "católico" seria, assim, uma complexa construção social a partir dos mais variados âmbitos de circulação comunicacional, sem posições fixas de "produção" e "recepção". Fora do âmbito oficial da Igreja na internet, trata-se aqui de ambientes públicos por não terem nenhuma vinculação com a fé católica —como o Facebook—, em que a instituição eclesial e os usuários encontram formas de *dizer* o sagrado católico de forma pública. São ambientes fluidos "entre o privado e o público; entre a instituição e o indivíduo, entre a autoridade e a autonomia individual, entre os grandes enquadramentos midiáticos e o prossumo (*prosumption*) individual" (Hoover & Echchaibi, 2012: 16, tradução nossa). Nesses ambientes, se dá a *tensão* entre a identidade/prática oficial da Igreja e a sua identidade/prática social.

Nas redes digitais, os sentidos do "católico" são (re)construídos e (re) circulam em fluxos constantes. Assim, podemos afirmar que:

> … as transformações da sociedade moderna —pluralismo das concepções de mundo, privatização e subjetivação do fenômeno religioso— obrigam a todos a serem 'hereges', isto é, a realizar uma 'livre escolha' (em grego: *hairesis*) entre as religiões e as concepções de mundo existentes em uma dada sociedade (Martelli, 1995: 294).

É o que Berger (1980) chama de "imperativo herético". Se na pré-modernidade, a heresia era uma possibilidade, na sociedade contemporânea ela se torna uma *necessidade*, pois é preciso escolher e decidir diante de múltiplas possibilidades não só religiosas em geral, mas também "católicas", em que as definições e as filiações já não se dão mais a priori.

> Em situações pré-modernas, há um mundo de certeza religiosa, ocasionalmente rompido por desvios heréticos. Ao contrário, a situação moderna é um mundo de incerteza religiosa, ocasionalmente evitada por construções mais ou menos precárias de afirmação religiosa (Berger, 1980: 28, tradução nossa).

Portanto, de marginal, a "heresia" se torna universal e geral.

Esse processo se complexifica na internet, em que se vê uma *religiosidade em experimentação*, marcada pela pouca fidelidade institucional e doutrinal, pela fluidez dos símbolos em trânsito religioso e pela subjetivação das crenças. Como afirma Pierre Sanchis[10], a impressão é de que "há religiões demais nessa religião". O fiel, portanto, não é apenas coconstrutor de sua fé, mas também realiza um "trabalho criativo" *sobre a própria religião*, tensionando a "interface eclesial".

Esse *"sensus (in)fidelium"* manifestado na internet também possibilita a percepção do desequilíbrio entre como o microssistema religioso (em termos de instituição-Igreja) é *pensado* e como ele é *praticado* pela sociedade. A turbulência, a instabilidade, o desvio provocados pelos internautas fomentam também a evolução da identidade, do imaginário e da prática religiosas – nesse caso, rumo a uma abertura sistêmica da Igreja ao pluralismo religioso e cultural do macrossistema social. Assim, os processos produtivos da religião passam a não ser mais controlados pela instituição eclesial.

Esse também seria um "sinal dos tempos" da contemporaneidade, em que assistimos "a uma perda de influência e de poder da instituição religiosa sobre os comportamentos religiosos comunitários e individuais. Isso

10 Apud TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. "Muita reza e pouca missa, muito santo e pouco padre": o Catolicismo Plural. *Site do Instituto Humanitas Unisinos*, 14 jan. 2010, s/p. Disponível em <http://migre.me/99vd2>.

não significa absolutamente o desaparecimento da fé, mas a individualização dos comportamentos", em que, "cada vez mais, as pessoas compõem elas mesmas sua própria religião" (Lipovetsky, 2009: 61). Como indica Lenoir (2012, s/p, tradução nossa), "hoje, os indivíduos têm uma visão cada vez mais pessoal da religião e se fabricam o seu próprio dispositivo de sentido, às vezes sincrético, às vezes em bricolagem".

Portanto, as interações em rede manifestam que

> … nossas sociedades continuam agindo social e politicamente [e também religiosamente] ao deslocar os processos de formação da mente pública das instituições políticas [e religiosas] para o campo da comunicação, largamente organizado em torno das mídias de massa (Castells, 2007: 258, tradução nossa).

Considerações finais

Em síntese, a partir de nosso estudo anterior, que visava a analisar como se dão as interações entre fiel-Igreja-Deus para a vivência, a prática e a experienciação da fé nos rituais online do ambiente digital católico brasileiro, nossa nova proposta de pesquisa pretende examinar um processo sociocomunicacional em que, a partir das *interações* ocorridas entre usuários nas redes sociais online, o "católico" é (re)construído. Depois, esses sentidos circulam novamente entre os internautas, sendo tensionados, em fluxo contínuo. Todos esses processos alimentam e dão corpo àquilo que se chama de circulação comunicacional. E assim, além de bit, o Verbo também se faz rede.

Segundo Felice (2008: 57, grifos nossos), a "sociedade mediada pelas tecnologias digitais e autoconstituintes através das redes tecno-sociais colaborativas" é uma "sociedade sem Deus nem verdades, mas *em devir* e, sobretudo, a código aberto, isto é, visível e transparente e aberta à *participação colaborativa de todos*". Esse deslocamento conceitual

> … define as sociabilidades e as culturas contemporâneas como realidades que nascem nas redes e nos fluxos informativos digitais e que, em seguida, tomam formas e espaços em localidades e topografias conectadas.

Portanto, essa sociedade a código aberto aponta também para uma "religião a código aberto", em que os fiéis, por meio de interações comunicacionais, se apropriam do religioso, reconstroem-no e representam-no socialmente, dando vida ao "catolicismo das redes", possibilitando que "o Verbo se faça rede" e permeie, assim, consequentemente, a sociedade em

geral: um processo de "contaminação criativa [...], portador de uma ética não mais autoritária, mas tecnologicamente experimental e socialmente não duradoura" (Felice, 2008: 58).

Pois, se "... as sociedades existem enquanto sociedades por construírem um *espaço público* em que interesses e projetos privados podem ser *negociados* para alcançar um *ponto sempre instável* de tomada de decisão compartilhada rumo ao bem comum" (Castells, 2007: 258, tradução e grifos nossos), é importante analisar como, por meio da construção e circulação comunicacional de representações sociais do "católico", se dão essas negociações de sentido mediante as interações comunicacionais.

Referências

BERGER, Peter L., *Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Nova York: Doubleday, 1980.

BERTALANFFY, Ludwig von, *Teoria Geral dos Sistemas*, Petrópolis: Vozes, [3]1977.

BOFF, Leonardo, *Experimentar Deus: a transparência de todas as coisas*, Campinas: Verus, 2002.

BRASHER, Brenda E., *Give Me That Online Religion*, Nova Jersey: Rutgers University Press, 2004.

CASTELLS, Manuel, "Communication, Power and Counter-power in the Network Society". In *International Journal of Communication*, v. 1, Los Angeles: Annenberg Press, 2007, pp. 238-266. Disponível em <http://migre.me/5ZVHN>.

FELICE, Massimo Di, *Do público para as redes: a comunicação digital e as novas formas de participação social*, São Caetano do Sul: Difusão Editora, 2008.

FOUCAULT, Michel, *A ordem do discurso*: Aula Inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de Dezembro de 1970, São Paulo: Loyola, 2008.

GOMES, Pedro Gilberto, "Fenomenologia da Comunicação". In FERREIRA, Jairo; PAOLIELLO, Francisco J. e SIGNATES, Luiz A., *Estudos da comunicação: transversalidades epistemológicas*, São Leopoldo: Unisinos, 2010.

_____ "O processo de midiatização da sociedade e sua incidência em determinadas práticas sociossimbólicas na contemporaneidade: a relação mídia e religião". In FAUSTO NETO, Antônio et al. (orgs.), *Midiatização e processos sociais na América Latina*, São Paulo: Paulus, 2008.

HOOVER, Stewart e ECHCHAIBI, Nabil, *The "Third Spaces" of Digital Religion*. The Center for Media, Religion, and Culture, Boulder, 2012. Disponível em <http://migre.me/8xIqG>.

HOOVER, Stewart M. e CLARK, Lynn Schofield, *Practicing Religion in the Age of Media: Explorations in Media, Religion, and Culture*, Nova York: Columbia University Press, 2001.

LENOIR, Frédéric, "Les métamorphoses de la foi". In *Le Monde des Religions*, 55, Paris, set.-out. 2012, p. 5.

LIPOVETSKY, Gilles, "Futuro da autonomia e sociedade do indivíduo". In NEUTZLING, Inácio; BINGEMER, Maria Clara e YUNES, Eliana, *Futuro da autonomia: uma sociedade de indivíduos?*, Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2009.

MARCHESINI, Roberto, "Uma hermenêutica para a tecnociência". In NEUTZLING, I. e ANDRADE, P. F. C. de (orgs.), *Uma sociedade pós-humana: possibilidades e limites das nanotecnologias*, São Leopoldo: Unisinos, 2009, p.153-182.

MARTELLI, Stefano, *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*, São Paulo: Paulinas, 1995.

MATA, Maria Cristina, *De la cultura masiva a la cultura mediatica*. In *Dialogos de la Comunicación* 56, Lima, out. 1999, pp. 80-91.

MCLUHAN, Marshall, *Os meios de comunicação como extensões do homem*, São Paulo: Cultrix, 1964.

MORIN, Edgar, *O método 1: A natureza da Natureza*, Lisboa: Publicações Europa-América, [3]1997.

_____ *Elogio da metamorfose*. Sítio do Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, 11 jan. 2010. Disponível em <http://migre.me/8xGiP>.

PEIRANO, Mariza G. S., "A análise antropológica de rituais". In PEIRANO Mariza (org.), *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

SBARDELOTTO, Moisés, "'E o Verbo se fez bit': uma análise da experiência religiosa na internet". in *Cadernos IHU* (9)35, 2011, São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos. Disponível em <http://goo.gl/wUvK1>.

SCOLARI, Carlos, *Hacer clic: hacia una sociosemiótica de las interacciones digitales*, Barcelona: Gedisa, 2004.

Creciente desconfianza en las estructuras históricas de la Iglesia

Hacia una reforma institucional en el actual contexto cultural

Carlos Schickendantz[1]

Centro Teológico Manuel Larraín
Chile

Resumen

En la Conferencia episcopal de Medellín de 1968 se constataba una realidad que, a menudo, nos parece que es sólo patrimonio de nuestros días: se percibe, decían los obispos, "en esta hora de transición, una creciente desconfianza en las estructuras históricas de la Iglesia" (Medellín, XI,5). En nuestros días acontecen circunstancias, algunos hablan de una crisis sin precedentes, que hacen que el tema adquiera renovada urgencia y publicidad. En la presente contribución refiero, en *primer lugar*, a los acontecimientos traumáticos vividos en los últimos años en relación a los abusos sexuales destacando su vinculación con el tema que me ocupa. En *segundo lugar*, esbozo una clarificación conceptual sobre la compleja noción de institución aplicada a la Iglesia, atendiendo de manera peculiar a lo enseñado por el concilio. Estas consideraciones muestran la importancia teológica del asunto, también dejan a la luz algunos de los límites de esta contribución. En un *tercer momento*, destaco una perspectiva importante de *Gaudium et Spes* que colabora a enfrentar estas cuestiones: la ayuda que la Iglesia recibe del mundo actual. En *cuarto lugar*, ofrezco un ejemplo sencillo de un posible proceso de aprendizaje en el gobierno de organizaciones modernas, dando cuenta de las conclusiones de un informe de una institución internacional. *Finalmente*, realizo algunas reflexiones en base al camino concretado y caracterizo algunos temas teológicos pendientes de solución: reinterpretación teológica y reestruc-

1 Doctor en Teología por la Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Alemania. Ha sido decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba; vicerrector académico de la misma universidad, y profesor estable e invitado de diversas Universidades de Argentina y Chile. Actualmente se desempeña como investigador del Centro Teológico Manuel Larraín de la Universidad Alberto Hurtado.

turación práctica de la autoridad, limitación del poder, división y separación de poderes, reforma del centralismo romano, necesaria garantía al ejercicio de derechos por parte de los fieles creyentes, revisión de la forma de elección de las autoridades, etc. El Vaticano II puso los presupuestos teóricos para una Iglesia diversa; en estos asuntos, precisamente, está en juego también su interpretación y recepción.

Introducción

En la Conferencia episcopal de Medellín de 1968 ya se constataba una realidad que, a menudo, nos parece que es sólo patrimonio de nuestros días: se percibe, decían los obispos, "en esta hora de transición, una creciente desconfianza en las estructuras históricas de la Iglesia" (Medellín, XI,5). Es tarea de cada generación de creyentes el deber de pensar nuevamente la estrecha e íntima vinculación, no identificación, entre "estructuras históricas" e "institución divina" de la Iglesia. Esta tarea se sitúa en un marco más amplio: la responsabilidad de reflexionar la fe en el contexto de la modernidad/posmodernidad e intentar impulsar a la Iglesia y a la teología a asumir los retos que se deducen de tan amplio movimiento socio-político-cultural. Las reflexiones que siguen se sitúan en esa línea conceptual, en la medida en que se piensa cómo la Iglesia puede y debe acreditarse según los estándares de calidad de una organización institucional "de este tiempo". No se trata, como es obvio, de un mero proceso de adaptación, *aggiornamento*, a la presente moda cultural que menosprecia verdades esenciales del Evangelio y de la propia tradición. Por el contrario, según la apreciación de no pocos autores relevantes, determinadas demandas de la modernidad, todavía no acogidas institucionalmente, parecieran más evangélicas y teológicamente correctas que algunas de nuestras actuales prácticas y concepciones organizacionales. El planteo, por lo demás, no es nuevo. Lo advertía con claridad el entonces perito conciliar, Joseph Ratzinger, en 1964, al comentar el desarrollo de la tercera sesión del concilio. Aludiendo al debate sobre la reforma de la Curia romana, destacaba la importancia de:

> … la disposición de revelar formas, declaradas "sacrosantas" en su aspecto humano y de sujeción a los tiempos, y de incorporar los resultados positivos del moderno pensamiento legal también a las estructuras eclesiásticas, que no pocas veces han adoptado las formas provenientes de la época del absolutismo, y con ello formas harto humanas.[2]

2 J. RATZINGER, *La Iglesia se mira a sí misma*, Buenos Aires, 1965, p. 64 (original alemán: 1964).

En una línea convergente se sitúa una evaluación sobre el proceso de la eclesiología moderna realizada por un interlocutor irreprochable en un texto muy citado; afirmaba Avery Dulles:

> Las actuales estructuras de la Iglesia, especialmente en el catolicismo romano, tienen una impronta muy fuerte de las pasadas estructuras sociales de la sociedad europea occidental.[3]

Ante un diagnóstico tan nítido y autorizado, al cual podrían sumarse otros eclesiólogos de prestigio, surge la pregunta de si han sido sacadas las conclusiones que de allí se deducen. Por el contrario, parecería que pesa demasiado el principio formulado por el jesuita norteamericano, Thomas Reese:

> A las instituciones grandes no les gustan los cambios, y normalmente cambian sólo cuando son forzadas a hacerlo por el ambiente exterior.[4]

¿Es porque no hacemos lo que debemos, conforme a las luces que ya tenemos, que el "ambiente exterior" debe "forzarnos"? De hecho, acontecen circunstancias en nuestros días que hacen que el tema adquiera renovada urgencia y publicidad.

"Una crisis de gobierno (*governance*) más que una crisis de fe" (D. Gibson)

Los casos de pedofilia y abusos sexuales en general, hechos públicos primero en Estados Unidos[5], hace unos años, luego en diversos países de Europa (Irlanda, Alemania, Holanda) y ahora también entre nosotros, latinoamericanos, han suscitado una ola de críticas y reflexiones de distinto tipo. Como lo ha mostrado también un caso muy traumático en Chile, el tema de la conducta sexual del personal eclesiástico ha sido visto sólo como una cara de la moneda. La otra, no menos importante, es la crítica institucional que ha desencadenado, o mejor, agudizado[6]. El abuso sexual y la mala práctica institucional serían especies del mismo mal, según J.

3 A. DULLES, *Models of the Church*, Nueva York, [5]2002, p. 191.

4 *Inside the Vatican: The Politics and Organization of the Catholic Church*, Cambridge, [4]1998, p. 283.

5 Cf. G. FOGARTY, *"Episcopal Governance in the American Church"*. En F. Oakley y B. Russett (ed.), *Governance, Accountability and the Future of the Catholic Church*, Nueva York 2004, pp. 103-118, 118: "Nunca la credibilidad de la jerarquía norteamericana ha sido tan baja y nunca la demanda de los laicos de rendición de cuentas (*accountability*) de los lideres eclesiales ha sido tan alta."

6 Cf. J. COSTADOAT, "Superación de las crisis en la Iglesia", *Mensaje* 597, 2011, pp. 88-91.

Keenan: "el abuso de poder"[7]. Una de las constataciones, publicadas en diciembre de 2011, en las conclusiones del Informe de la *Deetman Commission*, una comisión independiente creada por la propia Iglesia holandesa, da cuenta de que la organización eclesial ha favorecido una cultura del silencio; más que un problema de moral sexual o de celibato, resultaría relevante la vinculación de subordinación entre clérigos y laicos, por ejemplo. En cualquier caso, ninguna consideración del tema puede desconocer la complejidad del asunto[8]. Es sintomático el análisis de C. Huneeus, profesor del Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de Chile:

> Las acusaciones sobre abusos sexuales cometidos por sacerdotes contra niños y jóvenes han remecido a la Iglesia católica chilena y la han llevado al momento más difícil de su historia. Su labor, comenzando por la que realizan sus religiosos, se encuentra muy afectada debido a que la confianza en su jerarquía se ha desmoronado, viviendo ella en nuestro país una crisis semejante a la que sufre en Estados Unidos, Irlanda o Alemania. […] Las consecuencias son tajantes. La primera ha sido el desplome de la confianza que los chilenos tuvieron en la Iglesia y sus obispos.[9]

¿Cómo y por qué los sucesos han sido gestionados de esta manera? La concepción del mismo sacerdocio ministerial, las prácticas institucionales, la organización jurídica, el modo de ejercicio de la autoridad, la participación de los laicos a diversos niveles, también en la toma de decisiones, están en el centro de la escena. Incluso está en cuestión la forma cómo la Iglesia se concibe de cara a los estados democráticos: "¿Es admisible invocar el derecho canónico para eximirse del cumplimiento de la ley civil?"[10] Esta última problemática, en particular, se visibilizó nítidamente

7 Cf. "*Sex Abuse, Power Abuse*", *The Tablet*, 11 de mayo de 2002, pp. 9-10.

8 Los múltiples informes oficiales son una primera fuente confiable de información. En Estados Unidos: *The Nature and Scope of the Problem of Sexual Abuse of Minors by Catholic Priests and Deacons in the United States*, publicado en 2004 y conocido por el nombre de *John Jay Report*, <www.bishop-accountability.org/reports/2004_02_27_JohnJay_revised/>. En Irlanda: *The Commission to Inquire into Child Abuse,* creada por el gobierno, ha publicado un informe final en marzo de 2009. Cf. especialmente el *Executive Summary*, del llamado *Ryan Report*, <www.childabusecommission.com/rpt/ExecSummary.php>. En Holanda: *The Commission of Inquiry*, conocida como *Deetman Commission*, concretó un estudio independiente sobre lo sucedido entre los años 1945 y 2010; lo publicó en diciembre de 2011; un resumen inglés: <www.onderzoekrk.nl/english-summery.html>.

9 Cf. C. Huneeus, "Crisis de confianza: la Iglesia en la encrucijada". En *Mensaje* 598, 2011, pp. 134-139.

10 Cf. A. Quintana Benavides, "¿Es la Iglesia un Estado?", En *Mensaje* 598, 2011, pp. 150-153.

en el caso irlandés. Pero, en general, este tipo de análisis se desarrolla en los más distintos contextos geográficos.

En un sentido más general, una y otra vez se explicita de diversas maneras y con múltiples iniciativas la distancia entre la "experiencia eclesial" y la "experiencia ciudadana". "La crisis en la cual se encuentra la Iglesia en el presente va más profundamente,"[11] constataban recientemente M. Eckholt y S. Wendel. Refiriéndose en particular al caso alemán, subrayan las autoras, en los sucesos del año 2010 se refleja un conflicto central: católicos/as actuales, se experimentan como ciudadanos/as de dos mundos aparentemente irreconciliables, por una parte, miembros de una Iglesia excesivamente jerarquizada, por otra, ciudadanos de una sociedad plural, democrática. Parece imposible compatibilizar ambas pertenencias; ser a la vez una persona moderna, democrática, comprometida con los valores de su sociedad y, al mismo tiempo, con su Iglesia tal como ella se presenta en la actualidad. Las personas concretas emprenden distintas estrategias para afrontar esta tensión, desde el abandono de la Iglesia (con cifras significativas) hasta un renovado y paciente compromiso "desde dentro". De allí que, a juicio de muchos, sean necesarios nuevos pasos en la reforma de las "estructuras históricas de la Iglesia", según la expresión de Medellín.

Naturalmente, como ha sido expresado, los nuevos pasos deben darse en armonía con los testimonios de la revelación bíblica, la amplia y compleja tradición de la Iglesia y de su magisterio; todo lo cual exige un atento discernimiento. No se trata, como es evidente, de una simple adecuación a formas político-organizacionales del momento. En esta búsqueda se expresa, más bien, la atención al Dios revelado en Jesucristo y su Espíritu que continúa hablando en la historia: "los 'signos de los tiempos' que […] constituyen un 'lugar teológico' e interpelaciones de Dios." (Medellín, VII, 13). Precisamente, refiriendo a "los nuevos signos de los tiempos en el campo de la promoción humana", el Documento conclusivo de la Conferencia episcopal latinoamericana de Santo Domingo destacó en 1992, entre otros, el de los *derechos humanos* y, aunque la Iglesia "no tiene un modelo específico de régimen político", el *orden democrático* por una serie de valores que implica: libertad, participación, corresponsabilidad, elección de las autoridades, control de los gobernantes por parte de los ciudadanos, Estado de derecho, etc. (Conclusiones, 164-168; 190-193).

Curiosamente, buena parte de los que se oponen a esta perspectiva son herederos o parientes ideológicos del modelo institucional de Igle-

11 Cf. M. ECKHOLT y S. WENDEL, "Aggiornamento in Zeiten der Krise. Theologinnen fragen nach Macht und Ermächtigung in der Kirche", Herder-Korrespondenz 65/2, 2011, pp. 82-87.

sia, en tanto *societas perfecta*, que tuvo como una de sus características principales el concebirla, desmedidamente, en analogía con la sociedad política.[12] Claro que, entonces, el modelo político no era democrático y plural, sino premoderno, de naturaleza monárquica. Es verdad, también, que al afrontar estos análisis hay que atender a la legítima preocupación expresada por diversos autores: un exceso de atención a las estructuras históricas de la Iglesia puede desviar la atención de aquello que es esencial y al servicio de lo cual está la Iglesia en tanto sacramento, a la comunión entre Dios y la humanidad y a los hombres y mujeres entre sí (LG 1). Como lo formulan algunos: el tema central es Dios, su experiencia y la transmisión de la fe a las nuevas generaciones. Pero, precisamente el modelo institucional aludido, en boga entre 1500 y 1950 aproximadamente, aunque nunca en una forma pura como advierte A. Dulles, subrayaba de manera desmedida "la estructura de gobierno como el elemento formal en la sociedad. […] especialmente los derechos y el poder de sus autoridades",[13] lejos de perspectivas teológico-bíblicas más ricas como exhibe *Lumen Gentium*, por ejemplo. Como se verifica una y otra vez es la misma cuestión de Dios, su atestiguación en las coordenadas de nuestro mundo moderno/posmoderno la que reclama una Iglesia, organizacionalmente de primera calidad, es decir, un signo justo y trasparente, creíble y confiable. Por tanto, la reforma permanente de la institución no puede plantearse como una alternativa, o peor, en oposición al proceso de evangelización, de dar testimonio del Dios revelado en Jesucristo y su Espíritu. Constituye, más bien, un *ingrediente constitutivo* muy importante, dada la sensibilidad existente en la sociedad actual, de dicho proceso. Si presentar una vez más el núcleo de la fe cristiana a nuestros contemporáneos con toda su verdad, bondad y belleza, es uno de los puntos centrales y más relevantes del pontificado de Benedicto XVI, como lo refleja por ejemplo su primera encíclica sobre la caridad, el tema que nos aboca aquí debe ser incluido, en su justo lugar, como *un momento necesario, no suficiente*, en esa agenda evangelizadora.

De hecho, la reciente crisis aludida ha dado ya lugar a una serie de medidas y pequeñas reformas legales que muchos califican como positivas: mayor transparencia en los procedimientos, participación de laicos en

12 Cf. A. DULLES, ob. cit., pp. 26ss. Desde otra perspectiva, F.-X Kaufmann, converge con este diagnóstico teológico de Dulles: "Mediante su autointerpretación como *societas perfecta*, como así también por su exitosa reivindicación del primado de jurisdicción, se construyó, con rasgos de modernización, una realidad transnacional, y al mismo tiempo, semejante al estado.", Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen, 1989, p. 24.

13 Ibíd., p. 27.

las diversas instancias, consultas con personas competentes, colaboración con las legítimas autoridades estatales, atención prioritaria a las víctimas, etc. En un punto importante hemos ganado lucidez y ahora se constituye como una exigencia precisa:

> … un sistema de control y balances es importante para toda institución, incluso para la Iglesia, donde la presencia de errores humanos y pecados está bien documentada por la historia.[14]

En esta línea se orienta también el diagnóstico que S. Pope recoge: "la crisis del catolicismo es una crisis de gobierno (*governance*) más que una crisis de fe."[15] Debe reconocerse que tratamos con asuntos extremadamente complejos que, además, son vividos de distinta manera, con características propias, en contextos distintos. Por lo pronto, es importante que se advierta "que la Iglesia tiene que aprender duras lecciones, y rápidamente, por parte de expertos en el estudio de organizaciones y burocracias."[16] Pero, antes de afrontar ese asunto, me detengo en una clarificación conceptual.

Intento de clarificación conceptual: "*socialis compago Ecclesiae*" (LG 8,1)

La constitución *Lumen Gentium* utiliza en el número octavo la expresión latina *compago* para caracterizar un aspecto esencial de la Iglesia.[17] *Com-*

14 T. Reese, ob. cit., p. 40.

15 D. Gibson citado por S. Pope, "*Introduction: The Laity and the Governance of the Church Today*". En S. Pope, (ed.), *Common Calling. The Laity & Governance of The Catholic Church*, Washington, D.C. 2004, pp. 1-22, 2. Cf. las apreciaciones de T. Reese, "The Impact of the Sexual Abuse Crisis". En F. Oakley y B. Russett, *Governance, Accountability and the Future of the Catholic Church*, pp. 143-152, 150: "El periodo posterior al Vaticano II fue a la vez creativo y caótico, y las instituciones grandes no se manejan bien con el caos y la creatividad. La Iglesia católica, como IBM, era demasiado grande, con demasiadas reglas burocráticas, para responder bien a un ambiente en cambio. Como algunos subrayan, la misma computadora personal, que IBM ayudó a crear, fue la fuente de sus problemas, así muchos ven al Vaticano II como la causa de los problemas de la Iglesia. El problema no fue la PC o el Vaticano II, sino la falta de habilidad de IBM y del Vaticano para adaptar su estilo de *management* a un ambiente nuevo y en rápida transformación. La comunidad empresarial, e incluso los militares, han aprendido que una abierta discusión y pensamientos externos a la propia organización son absolutamente esenciales para sobrevivir en un ambiente que cambia rápidamente."

16 G. Mannion, "'*A Haze of Fiction'. Legitimation, Accountability and Truthfulness*". En F. Oakley y B. Russett, ob. cit., pp. 161-177, 175.

17 Cf. P. Hünermann, "Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*". En P. Hünermann y B.-J. Hilberath (ed.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, vol. 2, Friburgo de Brisgovia, 2004, pp. 263-582, 365ss.

pago describe el esqueleto de un cuerpo, la estructura de una construcción. Lo que allí significa en concreto está indicado por la segunda frase: "*societas organis hierarchicis instructa*", una sociedad provista de órganos jerárquicos. La palabra reaparece al final del primer párrafo: "*socialis compago*", una estructura social. En el segundo párrafo se habla de la Iglesia "*ut societas constituta et ordinata*", es decir, establecida y organizada en este mundo como una sociedad. En la misma frase se repite nuevamente la expresión *compago*. Al mismo tiempo se afirma que la Iglesia como organización o institución y la Iglesia como comunidad espiritual no son dos realidades separadas, se pertenecen recíprocamente: forman una realidad compleja integrada de un elemento humano y otro divino (*unam realitatem complexam efformant, quae humano et divino coalescit elemento*).[18]

Esta descripción eclesiológica es caracterizada, inmediatamente, en comparación con la cristología. El texto habla de una "analogía" con el "misterio del Verbo encarnado", de modo que "la estructura social de la Iglesia sirve al Espíritu de Cristo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo." La Constitución sitúa dos realidades en paralelo: el Verbo y la naturaleza asumida, por una parte, y el Espíritu de Cristo y la estructura social, por el otro. Se recurre a la idea patrística y medieval del "instrumento vivo de salvación" (*ut vivum organum salutis*) para esclarecer el asunto, y con ello reaparece la estructura sacramental de la Iglesia, ya afirmada al inicio de LG. El Espíritu de Cristo actúa, no mediante una humanidad singular como en el caso del Verbo, sino mediante la "estructura social" de la Iglesia, es decir, mediante una multiplicidad de personas, cuya mentalidad, disponibilidad y limitaciones son diferentes.[19] La Constitución destaca nítidamente la acción del Espíritu en y a través de la "estructura"; por el principio pneumático esta estructura deviene sacramento de salvación. En este sentido, puede decirse que la organización o estructura "pertenece como un aspecto importante a la esencia sacramental de la Iglesia".[20]

18 Cf. en *Unitatis redintegratio* 6,1: "Cristo llama a la Iglesia peregrinante hacia una perenne reforma (*perennem reformationem*), de la que la Iglesia misma, en cuanto institución humana y terrena (*qua humanum terrenumque institutum*), tiene siempre necesidad…". Es interesante advertir que la noción de reforma se introduce recién en el texto sobre ecumenismo. Se lo distingue de la renovación espiritual. Fue el obispo alemán, H. Volk, el primero en introducir el verbo *reformare*: "cuanto más dispuesta se muestra la Iglesia a reformarse a sí misma y a manifestar más claramente su propia esencia, más creíble se hace su testimonio." (AS II/5, 689), citado en C. THÉOBALD, "Las opciones teológicas del Concilio Vaticano II: en busca de un principio 'interno' de interpretación". En *Concilium* 312, 2005, pp. 103-126, 116.

19 Cf. A. GRILLMEIER, Kommentar zum I. Kapitel, en Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil I, Friburgo de Brisgovia, ²1966, pp. 156-176, 173.

20 P. HÜNERMANN, ob. cit., p. 366.

No es secundario advertir que dicho número de LG, el octavo, se encuentra al final del capítulo primero, "*De Ecclesiae mysterio*". Allí la mayoría de las frases tienen por sujeto de acción a Dios mismo, a las tres personas divinas actuantes en la historia. Por el contrario, al inicio del capítulo segundo, "*De populo Dei*", se verifica un cambio de perspectiva: la Iglesia misma, la comunidad de los creyentes, es el sujeto de la acción en la historia.[21] Además, ese número octavo aparece como una suerte de contrapunto al resto del capítulo: el misterio de la Iglesia no es algo "meramente idealista e irreal", como fundamentaba la comisión al presentar el texto a la asamblea conciliar: "esa Iglesia empírica revela el misterio, pero no sin sombras…" (AS III/2, 176).

Desde otra perspectiva, distinta pero convergente, es posible precisar más el significado de lo institucional y su aplicación a la realidad eclesial.[22] Una institución es un complejo de formas y actividades típicas de una entidad social; formas y actividades devenidas históricamente y que, de manera relativa, permanecen las mismas. Dicha entidad social se manifiesta como tal de una manera vinculante de cara a los miembros particulares y al mundo circundante; se presenta como una unidad superior que es mayor a la suma de sus miembros. Tales formas y actividades son, por ejemplo, una precisa subdivisión de roles en un sistema social, tradiciones conservadas, ritos y símbolos adquiridos, normas morales reconocidas, actos jurídicos legitimados, poderes dotados de autoridad, etc. En el proceso de institucionalización una comunidad se objetiva, se da una forma que adquiere una relativa independencia. Mientras más compleja es una comunidad (por su historia, pluralidad, extensión, finalidad, etc.) tanto mayor llega a ser el peso de sus formas y actividades, relativamente independientes del momento y de los intereses de los particulares, garantizando la permanencia, el orden y la unidad de la comunidad. Paralela a esta complejidad es la creciente experiencia por parte de sus miembros de una entidad "exterior", en cierto modo extraña, incluso en cuanto a su contenido (su finalidad, valores y enseñanzas).

Esta breve caracterización de tono sociológico se aplica en buena medida a la figura empírica de la Iglesia. No obstante, ella se distingue esencialmente de todas las otras instituciones por el contenido y el sentido teológico específico de su realidad a partir de sus orígenes trinitario, cristológico y pneumatológico.

21 Cf. ibíd., p. 371.

22 Para las reflexiones siguientes, cf. M. KEHL, "Kirche als Institution". En W. KERN; H. POTTMEYER y M. SECKLER (ed.), Handbuch der Fundamentaltheologie, vol. 3. *Traktat Kirche*, Tübingen, ²2000, pp. 129-145.

> Esta autoconciencia teológica se manifiesta estructuralmente sobre todo allí donde las cuatro realizaciones fundamentales de la Iglesia se institucionalizan: allí donde su predicación y su enseñanza (*martyría*), su actividad litúrgico-sacramental (*leiturghía*), su servicio a los necesitados de esta tierra (*diakonía*) y todo su ordenamiento comunitario (*koinonía*) asumen una forma objetiva, universalmente vinculante y representativa, ligada a una competencia (= oficio jerárquico) referida a Jesucristo y al mismo tiempo con competencia 'representativa' de él y legitimada por él.[23]

Por una parte, esta clarificación conceptual muestra que la presente contribución sólo aborda algunos aspectos, "institucionales", de un tema mucho más amplio. Por otra, se advierte, también, que determinadas realizaciones, que Kehl denomina "instituciones primarias", pertenecen irrenunciablemente a la conciencia teológica de la Iglesia (los escritos bíblicos, el credo común, las estructuras comunitarias y jerárquicas, etc.) y se distinguen de una "institucionalización secundaria", referida más a la forma concreta de administración y organización.[24] De allí que, el planteo de una reforma estructural requiera un fino discernimiento, porque en ella están entremezclados elementos permanentes y contingentes, lo irrenunciable y lo accidental, y la línea de frontera es todo menos nítida. Para dicho discernimiento, los estudios históricos poseen una relevancia particular: "nuestra verdadera historia es la que nos puede salvar de la tiranía del presente."[25]

De lo expuesto se deduce, también, el servicio teológico imprescindible que presta lo institucional. Como destaca Kehl, esas estructuras ofrecen la garantía, en principio, de mitigar el riesgo de una autosuficiencia "carismática" de los individuos o comunidades, evita que de este modo se invente en cada momento histórico una identidad acrítica con el espíritu de la época. Al situar la biografía personal en un *continuum* histórico-social de la fe, la dimensión institucional también libera a la fe de una conciencia ahistórica que pueda elevarse a sí misma como norma última. Igualmente, es claro que la autoridad formal legítima tiene, en este contexto, un particular servicio a la identidad de la comunidad. Pero el Espíritu no se expresa sólo mediante la organización institucional. El Espíritu "la provee y gobierna (a la Iglesia) con diversos dones jerárquicos y carismáticos" (LG 4).

23 Ibíd., 130.

24 Cf. M. KEHL, ob. cit., 363. Cf. también, M. de França Miranda, *A igreja numa sociedade fragmentada*, San Pablo, 2006, pp. 123ss.

25 M. COLISH, "*Reclaiming our History. Belief and Practice in the Church*". En F. OAKLEY y B. RUSSETT, ob. cit., pp. 62-75, 75.

> … distribuye gracias especiales entre los fieles de cualquier condición, distribuyendo a cada uno según quiere (1 Co 12,11) sus dones, con los que les hace aptos y prontos para ejercer las diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia. (LG 12)

La Constitución cierra este número doce con un punto de equilibrio: por una parte, el juicio de la autenticidad y del ejercicio razonable de los carismas "pertenece a quienes tienen la autoridad en la Iglesia", por otra, a dicha autoridad le "compete ante todo no sofocar el Espíritu, sino probarlo todo y retener lo que es bueno" (LG 12). Un antagonismo inconciliable entre institución y carisma no puede ser postulado, pero una tensión siempre renovada, incluso creativa y generada por el mismo Espíritu, es ineliminable. No hay vida, santidad, renovación ni *aggiornamento* sin tensiones. "Hay que mantener la posibilidad de una enmienda recíproca", "una disposición a la autorrelativización" de ambas realidades, la jerárquica y la carismática, que permita distinguir entre una integración pneumática y una uniformidad inerte, dirá Kehl.[26] Ahora bien, conforme al modelo eclesiológico dominante en los últimos siglos, *societas perfecta*, no cabe duda que, por una parte, el aspecto institucional ha sido sobrevalorado unilateralmente en un determinado sentido, una jerarcología dirá Congar: privilegió "los derechos y el poder de sus autoridades".[27] En dicho modelo el momento biográfico-personal, carismático, fue infravalorado. Nos encontramos, por tanto, en un lento proceso, cargado de tensiones, que busca su equilibrio sin poder predecir su resultado.

"La ayuda que la Iglesia recibe del mundo actual" (GS 44)

Para afrontar estos asuntos el texto de *Gaudium et Spes* 44 ofrece una pista precisa:

> [La Iglesia por] disponer de una estructura social visible (*cum visibilem structuram socialem habeat*) […] puede enriquecerse, y de hecho se enriquece también, con la evolución de la vida social.

Las razones son claras:

> … no porque le falte en la constitución que Cristo le dio elemento alguno, sino para conocer con mayor profundidad (*profundius cognoscendam*) esta misma constitución, para expresarla de forma más perfecta (*melius*

26 Cf. M. KEHL, ob. cit., p. 370.

27 A. DULLES, ob. cit., p. 27.

exprimendam) y para adaptarla con mayor acierto (*felicius accommodandam*) a nuestros tiempos. (GS 44,3)

El contexto político-cultural concreto, esto es, "la evolución de la vida social humana" (*evolutione vitae socialis humanae*), no es presentado aquí como destinatario o beneficiario de la acción eclesial. Por el contrario, emerge claramente, la sociedad es percibida como "lugar teológico", como instancia o fuente a partir de la cual se produce un enriquecimiento en el conocimiento teológico, una profundización en la "verdad revelada" (GS 44,2) manifestada en el evangelio de Jesús[28]. Antes del concilio, la confrontación con la sociedad era cuestión, principalmente, de la doctrina social católica, caracterizada esta por un enfoque metafísico-ontológico y por un procedimiento deductivo. Por el contrario, se advierte aquí una nueva manera de pensar, que se hace cargo del carácter histórico y social del pensamiento mismo y que, de este modo, llega a dar una nueva definición de las relaciones entre Iglesia y sociedad.[29] El sentido del número 44 es nítido: "la ayuda que la Iglesia recibe del mundo moderno". A juicio de H.-J Sander dicho número "aborda un punto neurálgico del Concilio". Mientras que en GS 4 se trataba de manera más general del ámbito pastoral de la enseñanza, aquí hay un perfil más preciso: "el lenguaje mundano de fuera de la Iglesia tiene un valor para la comprensión espiritual de su mensaje."[30] En este sentido, el institucional, sería un caso de lo que el mismo número 44 explicita como regla general: "…a fin de que la Verdad revelada pueda ser siempre mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada." (44,2).

Pero la concreción de este proceso de aprendizaje, reclamado por el concilio, tropieza hoy con una dificultad importante: se advierte en muy diversas esferas de gobierno en la Iglesia un acento diverso. El espíritu

28 Cf. GS 44, 2: "Es propio de todo el Pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada (*ut revelata Veritas semper penitius percipi, melius intelligi aptiusque proponi possit*)".

29 Cf. P. HÜNERMANN, *Fe, Tradición y teología como acontecer de habla y verdad*, Barcelona, 2006, p. 292.

30 Cf. H.-J. SANDER, "Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et Spes*". En P. HÜNERMANN y B. J. HILBERATH (ed.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, vol. 4, Herder, Friburgo de Brisgovia, 2005, pp. 581-886, 763-764. Cf. el análisis de C. Théobald sobre el texto de AG 22 que representaría, en el capítulo sobre las iglesias particulares, "la última palabra del Concilio sobre el problema hermenéutico". Es igualmente interesante su valoración sobre el logro y los límites conciliares sobre la relación entre verdad y contexto histórico. Cf. C. Théobald, "Las opciones teológicas del Concilio Vaticano II", 120-121.

dominante hoy en muchas partes se cristaliza más bien, *unilateralmente*, en lo enseñado en GS 43: "ayuda que la Iglesia procura prestar al dinamismo humano". No se ha asumido suficientemente el "nuevo" método que refleja GS 44, o bien se ha perdido el equilibrio, la disponibilidad para escuchar "las múltiples voces de nuestro tiempo" (*varias loquelas nostri temporis*, GS 44,2) que caracterizó al concilio. Se privilegia *desmedidamente* uno de los polos, el que va de adentro hacia fuera, se desvaloriza o desconoce el que viene de afuera hacia adentro. Se tiene una mirada prevalentemente negativa sobre los de "fuera", los "otros", y en la oposición se delinea la propia figura. Por el contrario, el Vaticano II, su letra y su espíritu, ambos, *se caracterizan por el valor reconocido al "otro"*, al interlocutor político o religioso distinto de la tradición católica latina: el concilio aprecia la libertad de conciencia y religiosa, el movimiento de derechos humanos y la democracia, resalta la naturaleza eclesial de las comunidades cristianas no católicas, el valor de la teología, de la liturgia y de la espiritualidad orientales, la importancia salvífica de las mediaciones visibles de las otras religiones (éticas, cultos, doctrinas), etc. Construir la propia identidad en un clima de controversia se ha mostrado como un factor determinante, cargado de consecuencias negativas en la historia de la Iglesia; lo ejemplifica claramente la historia del ecumenismo. Lo advertía con claridad el entonces perito conciliar, J. Ratzinger, en 1964: "un 'anti' es siempre una premisa mala para llegar a reconocimientos positivos".[31]

Vale la pena advertir, por lo demás, que este juicio negativo sobre los de "fuera" de la Iglesia ha tenido una historia muy larga en el catolicismo

31 *La Iglesia se mira a sí misma*, 37. Curiosamente, encuentro un diagnóstico en esta perspectiva en el reciente documento, de marzo de 2012, de la Comisión Teológica Internacional, *Theology Today. Perspectives, Principles and Criteria*, (texto en <www.vatican.va.roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents>). En el número 55 expresa: "*The ambivalence of human history has led the Church at times in the past to be overly cautious about such movements, to see only the threats they may contain to Christian doctrine and faith, and to neglect their significance. However, such attitudes have gradually changed thanks to the sensus fidei of the People of God, the clear sight of prophetic individual believers, and the patient dialogue of theologians with their surrounding cultures. A better discernment in the light of the Gospel has been made, with a greater readiness to see how the Spirit of God may be speaking through such events.*" (cursivas mías). Los "movimientos" de los que habla el texto son precisamente los surgidos a partir de la modernidad ("…*such as the Enlightenment and the French revolution with its ideals of freedom, equality and fraternity, movements for emancipation and for the promotion of women's rights, movements for peace and justice, liberation and democratisation, and the ecological movement*"). Por otra parte, es significativo que el cambio de actitud "gradual", positivo, se atribuya "gracias al *sensus fidei* del Pueblo de Dios", a la clara visión de "creyentes individuales, proféticos" y al "paciente diálogo de teólogos con la cultura circundante". Una grata sorpresa.

y explica, en buena medida, porqué se demoró tanto, prácticamente hasta el Vaticano II, la afirmación de la efectiva voluntad salvífica universal.

F. Sullivan anota:

> Es obvio que cuando ya no se ve a los otros como extraños y adversarios, sino que son aceptados como interlocutores en un diálogo, es mucho menos probable que se les juzgue culpables de pecado por mantenerse fieles a sus propias tradiciones religiosas.

El teólogo norteamericano advierte que en el concilio se expresó una nueva actitud: una "apertura de horizontes". De allí que afirme:

> … en lugar de una 'mentalidad de gueto' que era bastante típica del catolicismo en el pasado, los católicos están ahora abiertos a los valores presentes en el mundo "fuera de la Iglesia".[32]

Esa apertura de horizontes parece haberse estrechado otra vez. Por el contrario, en la sesión de clausura del concilio, el 7 de diciembre de 1965, Pablo VI preguntaba: de cara al "humanismo laico y profano", ¿la actitud de la Iglesia ha sido de "choque", "lucha, o "condenación"?

> [La respuesta del Papa] Podría haberse dado, pero no se produjo. La antigua historia del samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del concilio. *Una simpatía inmensa lo ha penetrado todo*. […] Su postura (la del Concilio) ha sido *muy a conciencia optimista*. Una corriente de afecto y admiración se ha volcado del Concilio hacia el mundo moderno.[33]

No es que en el Vaticano II faltara una conciencia de la identidad eclesial, la exposición de la propia verdad y la diferenciación frente a otras posiciones en los más diversos temas. Lo importante aquí es destacar el tono general, la actitud de fondo, los acentos que caracterizan la propia disposición fundamental, que luego resultan decisivos para el diálogo, la comprensión del otro sin caricaturas, el aprendizaje recíproco y la capacidad de autocrítica y reforma continua de la propia organización a todos los niveles. De allí que la "simpatía" del concilio no fuera pensada como una actitud pasajera, que incluso podría atribuirse exclusivamente a un exceso de "optimismo" conciliar propio del momento, sino como una conducta permanente.

---

32 F. SULLIVAN, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia? Rastreando la historia de la respuesta católica*, Bilbao, 1999, p. 243.

33 PABLO VI, "El valor religioso del Concilio", citado en *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Madrid, [8]1975, pp. 1307-1113 (cursivas mías).

"La Iglesia necesita la ayuda de quienes, creyentes o no creyentes, conocen a fondo las diversas instituciones y disciplinas" (GS 44,2)

A partir de lo afirmado por *Gaudium et Spes*, en el sentido que la Iglesia "puede enriquecerse, y de hecho se enriquece también, con la evolución de la vida social humana" en orden a "conocer con mayor profundidad" su misma constitución, "para expresarla de forma más perfecta y para adaptarla con mayor acierto a nuestros tiempos," (GS 44,3), presento un ejercicio que, aunque muy limitado, indica un camino a recorrer que debe ser transitado con seriedad y competencia mediante un diálogo interdisciplinar. Lo prevé el mismo documento:

> … la Iglesia necesita de modo muy peculiar la ayuda de quienes por vivir en el mundo, sean o no creyentes, conocen a fondo las diversas instituciones y disciplinas y comprenden con claridad la razón íntima de todas ellas. (GS 44,2)

Recientemente se ha publicado un informe que analiza problemas organizacionales y culturales de una importante entidad internacional. Se trata de un trabajo preparado por un equipo de la Oficina de Evaluación Independiente del Fondo Monetario Internacional con fecha 10 de enero de 2011.

> [La] evaluación analiza el desempeño del FMI en el período previo a la crisis financiera y económica mundial y presenta recomendaciones para reforzar la capacidad del FMI para discernir los riesgos y vulnerabilidades y alertar a sus países miembros en el futuro.[34]

Este importante organismo internacional, hoy bastante desprestigiado, afortunadamente ante todo para los países pobres, ha sido protagonista clave, por acción u omisión, en muchas de las crisis socioeconómicas nacionales e internacionales de los últimos años. Sus tradicionales "recetas" que normalmente agudizan las crisis y benefician a banqueros y financistas especuladores, ahora están necesitadas de un mayor consenso y son de más difícil aplicación. La reforma del organismo es, para ellos, un desafío de supervivencia. Una autocrítica institucional forzada, probablemente ineficaz en los asuntos de fondo, pero ilustrativa para el asunto que nos ocupa.

34 "Desempeño del FMI en el período previo a la crisis financiera y económica: La supervisión del FMI entre 2004-2007". En http://imf-ieo.org/eval/complete/pdf/01102011/Crisis_Main_Report_SPANISH.pdf>. Entre paréntesis cito en el texto los números del informe (consulta: febrero de 2011).

El informe reconoce que varios factores influyeron para que el organismo internacional no pudiera detectar los riesgos y transmitir señales de alerta claras frente a los problemas. Muchos de esos factores, se subraya, representan "problemas de larga data" que habían sido ya advertidos. En el capítulo IV del documento dichos factores se agrupan en las siguientes categorías generales: (a) deficiencias analíticas, (b) obstáculos organizativos, (c) problemas de gobierno interno y (d) limitaciones políticas. Se añaden, finalmente, (e) algunas recomendaciones generales. Las aplicaciones a la realidad eclesial, a su organización y procedimientos institucionales, son tan obvias que me eximo de explicitarlas.

a. Entre las *deficiencias analíticas*, que ocuparon un lugar central, se destacan varias que creo oportuno mencionar aquí. Ante todo, un alto grado de pensamiento de grupo: "se refiere a la tendencia entre grupos homogéneos y cohesivos a considerar los problemas sólo dentro de un cierto paradigma y a no cuestionar sus premisas básicas." (42). En esta línea se entiende el llamado "sesgo de confirmación": "un sesgo cognitivo abundantemente documentado que se refiere a la tendencia de la gente a notar solamente la información que coincide con sus propias expectativas y a ignorar la información que es incompatible con las mismas." (44). A ello se suma otra miopía: la utilización de modelos teóricos que no captan la complejidad de la realidad; se "antepone la coherencia teórica y la elegancia a la investigación de los datos". Aunque, se reconoce "la falta de datos y de información, si bien fue un problema, no fue la razón central que explica el desempeño"; en realidad muchos de los datos disponibles fueron ignorados o interpretados erróneamente (49).

b. A las deficiencias apuntadas se suman *obstáculos organizativos*. Uno importante: la institución opera en compartimentos estancos o "silos", es decir, el personal técnico tiene tendencia a no compartir información ni solicitar asesoramiento fuera de sus unidades. Este comportamiento aislacionista, unido a procesos inadecuados de revisión, impide aprender de la experiencia y conocimientos de los demás. Se constata que en los informes de la institución "rara vez se hizo referencia al trabajo de analistas externos", "son escasas las referencias a trabajos de investigación realizados fuera" de la organización (52-53).

c. Otro capítulo lo merecen los *problemas de gobierno interno*. La evaluación realizada observó que "los incentivos no estaban correctamente calibrados para promover el franco intercambio de ideas que se necesita para una buena supervisión, y muchos funcionarios mencionaron que les preocupaban las consecuencias de expresar opiniones contrarias" a la

de sus superiores o autoridades (55). A su vez, "varios altos funcionarios opinaron que el hecho de expresar fuertes puntos de vista en contra de la corriente podía 'arruinarles la carrera'. Por lo tanto, las opiniones tendían 'a gravitar hacia el centro'", a ser acordes a la opinión de la institución. "Nuestro asesoramiento se convirtió en pro cíclico", afirman algunos. "El personal técnico veía que las evaluaciones que se adaptaban a la opinión general no eran penalizadas, aun cuando resultaran erradas." (56). Por otra parte, muchos "sentían que había fuertes desincentivos para 'decirles la verdad a los poderosos'" y, por tanto, "el trabajo analítico estaba orientado a 'justificar' las propuestas de política económica de las autoridades. Todo esto estaba impulsado por el 'objetivo de llevarse bien' con las autoridades…" (57).

d. Entre las *limitaciones políticas* más destacadas está la presión de las autoridades que conduce a la autocensura. "Tal como explicó un funcionario encargado de un país de gran envergadura, 'era espinoso transmitir mensajes difíciles a las autoridades, aun cuando el equipo tuviera los análisis […], las reuniones finales en realidad eran sólo sesiones de negociación sobre cuestiones de lenguaje'" (62). Se reconoce, entonces, que "la autocensura aparentemente fue un factor significativo aun cuando no hubiera presiones políticas manifiestas. Muchos funcionarios técnicos consideraban que había límites en cuanto al grado de crítica que podían plantear con respecto a las políticas de los principales accionistas, y que 'no se les puede decir la verdad a las autoridades'". Un claro "efecto disuasivo a la hora de plantear opiniones contrarias." (64).

e. De estas patologías, emergen diversas *recomendaciones generales* (69). Ante todo, es necesario "crear un entorno que promueva la franqueza y aliente a plantear diversos puntos de vista y opiniones divergentes o en disidencia." En este sentido, debe asumirse la iniciativa: "solicitar activamente opiniones alternativas o disidentes invitando de manera regular a reconocidos analistas ajenos a la institución a participar en las deliberaciones" de las autoridades. Cambiar la cultura aislacionista mediante una mayor diversidad profesional y asegurar que las exposiciones sumarias de las deliberaciones reflejen mejor los aspectos en que existen desacuerdos significativos y las opiniones minoritarias. Alentar al personal a actuar con mayor franqueza en lo que respecta a las "incógnitas conocidas", mostrarse más dispuesto a cuestionar sus propios preconceptos y a informar abiertamente sobre las limitaciones de los datos y las herramientas técnicas en que se sustentan sus análisis. Es necesario, también, fortalecer los incentivos para "decirles la verdad a los poderosos". Debería alentarse al personal a plantear preguntas inquisitivas y cuestionar los puntos

de vista de las diversas autoridades. Al mismo tiempo, es imprescindible realizar autoevaluaciones regulares a todo nivel para examinar la solidez y el funcionamiento de la organización. Como es común en algunas organizaciones internacionales, esta evaluación debería ser dirigida por un consultor externo independiente. Y una vez atendidas todas estas recomendaciones, "es crucial establecer un proceso de monitoreo de las reformas y evaluación de su impacto, como base para diseñar nuevas iniciativas correctivas". (67).

Ahora bien, ¿de cuál de todas estas ideas y recomendaciones podríamos los cristianos a todos los niveles, sentirnos exceptuados, en razón del origen divino de la Iglesia, sin comprometer la calidad de la misión, la credibilidad de nuestra tarea: mostrar el rostro de Dios a nuestros contemporáneos mediante una "estructura social" de primera calidad? La Iglesia debe, *por razones teológicas*, en todos sus espacios organizacionales, estar a la vanguardia en lo que a estándares de calidad institucional se refiere. Pero, admitamos que en menos casos de los deseados, el poder, una institución o una autoridad, se reforman *voluntariamente*. La disposición al cambio supone, de ordinario, no sólo apertura mental y buenas prácticas institucionales, sino también suficientes disposiciones espirituales y psicológicas que habiliten para ingresar a un diálogo sin temores a poner en debate el propio lugar, la forma concreta de ejercicio del poder.

Precisamente, los miembros de la Iglesia debemos estar particularmente atentos porque podemos tener *especiales* dificultades para aceptar este tipo de razonamiento y concretar procesos continuos de transformación. Quizás el argumento que puede provocar parálisis o desalentar justos cambios provenga de su mismo núcleo teológico. La Iglesia es la comunidad originada a partir de la voluntad de Dios manifestada y actuada históricamente en Jesucristo y su Espíritu; su constitución posee un momento fundante incomparable y normativo: la recepción apostólica, unida luego a la vivencia y reinterpretación por parte de la misma comunidad cristiana a lo largo de su propia historia, dando origen así a una realidad extremadamente importante, la tradición. En ella los cristianos de todos los tiempos disciernen, con dificultad y no sin errores, las huellas del mismo Dios. En este rico contexto existe la posibilidad de que se inserte inadvertidamente la mayor fuente de incapacidad para la instrumentación de cambios necesarios. Debe aceptarse que esta "estructura social", a todos los niveles, corre el riesgo, más que otras, de, *en forma desmedida*, sacralizar su historia, canonizar sus afirmaciones, elogiar sus propias decisiones, legitimar teológicamente tradiciones humanas "confundiéndolas" con la voluntad de Dios. No es un problema de "maldad moral" de sus protagonistas, sino de

lógicas e inercias casi inevitables de una institución religiosa que pueden adquirir un peculiar y aparentemente irrefutable nivel de argumentación: el nombre de Dios. Constituiría "un abuso del 'origen divino'".[35]

Algunos discernimientos necesarios

"*Evitar que demasiadas cosas esenciales dependan de la voluntad de uno solo*" (P. Valadier)

En esta línea de razonamiento se plantean asuntos concretos muy variados, algunos de no fácil respuesta. Un ejemplo complejo. Para garantizar la vida y la libertad de las personas la modernidad ha subrayado la importancia de contar con instituciones regidas por estados de derecho y configuradas por una preocupación central: limitar el ejercicio del poder. Hoy resulta impensable una sociedad o institución que no regule el poder, lo distribuya y asegure mecanismos jurídicos independientes de la mera voluntad de la autoridad política como un requisito indispensable para garantizar derechos humanos elementales. En otros términos, según la conciencia de nuestra época, madurada fatigosamente mediante duras experiencias históricas, no hay derechos humanos asegurados en sociedades modernas si no hay "división" o "separación" de poderes. Advertir que la administración de justicia es ilusoria si no existen tribunales independientes de las autoridades responsables de los gobiernos representa uno de los mayores logros de nuestra época. ¿Cómo debería posicionarse la Iglesia de cara a esta perspectiva en armonía con su propia constitución teológica, conforme al Evangelio, a la tradición y a la enseñanza magisterial, particularmente de los últimos concilios vaticanos, el primero y el segundo? Debe advertirse que, si como afirma Dulles en el texto citado, el modelo eclesial en boga en los últimos cuatro siglos tendía a "exagerar el rol de la autoridad humana" y a privilegiar "los derechos y el poder de sus autoridades",[36] es normal que se tengan dificultades en aceptar la tendencia moderna, y también evangélica podríamos decir, consistente en privilegiar los derechos de los ciudadanos, el movimiento personalista y democrático. Indudablemente, la recuperación de la teología del pueblo de Dios, del laicado, del *sensus fidelium* o de otras ideas semejantes tiene que ver con el impacto cultural venido desde afuera, en mayor medida quizás que por una maduración de las propias convicciones teológicas

35 K. LEHMANN, "Legitimación dogmática de una democratización de la Iglesia". En *Concilium* 63, 1971, pp. 355-377, 371. Cf. C. SCHICKENDANTZ, *Cambio estructural de la Iglesia como tarea y oportunidad*, Córdoba, 2005, pp. 23-25.

36 *Models of the Church*, 36, 27 respectivamente.

desde dentro.[37] La evolución moderna de la eclesiología de controversia ha custodiado sobre todo la "libertad" de la autoridad concretada en un dato preciso perseguido con obsesión: su carencia de vinculación jurídica a otros sujetos en la Iglesia. De esta manera, realidades tan importantes como la corresponsabilidad o la participación en las decisiones, el dar curso y no trabar una denuncia creíble, una demanda de justicia, se han dejado libradas a la buena voluntad del que preside. Lo que fue un punto muy preciso, y con sentido en ese contexto, de la no dependencia del consenso de la Iglesia en el ejercicio de la infalibilidad papal en el Vaticano I, actúa de hecho como una *regla general de gobierno* del ministerio ordenado a todos los niveles. Es necesario revisar la noción de autoridad con la que se opera, noción que devino la clave de la autopresentación de la Iglesia de cara a las ideas de autonomía y libertad propias de la modernidad y de la reforma protestante. Por eso, esta revisión no puede ser sino traumática y extendida en el tiempo.

No fue una casualidad que el punto más debatido del último concilio haya sido la noción de colegialidad episcopal, en la medida en que ella afirmaba una autoridad que debía articularse con la ya consagrada de la primacía papal en el Vaticano I. El estudio de las discusiones muestra que los obispos eran bien conscientes del problema. Pero, sería una ingenuidad pensar que porque la votación favoreció entonces a la postulación de esa doctrina, esta nueva realidad se traduciría en la Iglesia prontamente y sin tensiones. Es necesaria una transformación de largo aliento, incluso en múltiples símbolos, en el mismo lenguaje y gestos corporales, por ejemplo. El hecho de que el concilio no haya formulado más precisamente en el capítulo tercero de *Lumen Gentium* la articulación entre la autoridad colegial de los obispos con el primado del obispo de Roma, imprecisión que todavía es más amplia en la vinculación entre sacerdocio común de los fieles y ministerio ordenado, facilita la vuelta atrás en un dinamismo que, por el contrario, debería madurar en la línea de la eclesiología de los capítulos primero y segundo de *Lumen Gentium*, y en general de todo el proceso conciliar. Por lo demás, como ya lo vieron los padres conciliares, no hay alternativa a una seria reforma de la curia romana; un asunto que, como constataba el entonces perito conciliar, J. Ratzinger, ha sido siempre un espacio cuidado celosamente por la autoridad papal. De hecho, en el Vaticano II sucedió algo significativo: "una desviación de la antigua solidaridad Papa-Curia en favor de una nueva Papa-Concilio que en esta

37 Lo cual no obsta a la idea que el concilio en los lugares correspondientes (LG 9-13, 35) no se limitó a secundar el espíritu democrático de la época, sino que recurrió a las fuentes bíblicas de la autocomprensión de la Iglesia. Cf. M. KEHL, ob. cit., p. 94.

forma nunca se había producido anteriormente." Es una "zona limítrofe" entre el poder episcopal y el primacial que posee "un carácter delicado".[38] Tampoco fue una casualidad de que al interior de esa "zona limítrofe", precisamente, emergieran las principales resistencias a la colegialidad episcopal y, en general, a una renovada eclesiología. Es la historia de la redacción de *Lumen Gentium* en algunos de sus trazos centrales. "¿Se conseguirá disolver el centralismo sin perder la unidad?",[39] preguntaba el teólogo alemán en 1965. Una observación más reciente de C. Duquoc da que pensar: a pesar de la inversión del interés de la eclesiología del Vaticano II (en relación con la preconciliar), sólo el movimiento centralizador sigue siendo operativo, pues sólo el poder jerárquico supremo ha sido definido jurídicamente en su ámbito; la deseada participación del conjunto de los creyentes en la vida y en la orientación de la Iglesia no se traduce en un ejercicio concreto, su evocación de manera difuminada carece de la formulación de unas verdaderas reglas de juego.[40] En otros términos, habría un déficit en el Estado de derecho encargado de proteger derechos y garantizar el ejercicio de obligaciones de los creyentes, mientras que ha madurado ampliamente un régimen jurídico que sustancialmente garantiza el libre ejercicio de la autoridad, en el sentido indicado anteriormente. Una construcción milenaria.

Nadie puede asegurar que si estas consideraciones, "formaciones de la razón histórica general de la época moderna" las calificaría P. Hünermann,[41] ya hubieran tenido un impacto relevante en la organización eclesial se podrían haber evitado abusos y sufrimientos injustos, pero es claro que la maduración político-cultural que se condensa en estas ideas, y que caracteriza a las instituciones actuales se orientó, precisamente, a prevenir abusos de poder, violatorios de los derechos humanos. Ahora bien, vale la pregunta, ¿qué tipo de organización institucional posibilitó que las repetidas denuncias existentes fueran paralizadas por uno solo que así lo decidió? Es un principio humanista de nuestra época que reclama un discernimiento no sencillo: hay que sustituir la monarquización excesiva de la autoridad eclesial por una diversidad de poderes, la cual impida que,

38 J. RATZINGER, *La Iglesia se mira a sí misma*, pp. 12-13.

39 J. RATZINGER, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Colonia 1965, p. 22.

40 Cf. C. DUQUOC, *Creo en la Iglesia: precariedad institucional y Reino de Dios*, Santander 2001, p. 65.

41 "El Vaticano II como acontecimiento y la cuestión de su pragmática". En C. SCHICKENDANTZ (ed.), *A 40 años del Concilio Vaticano II: lecturas e interpretaciones*, Córdoba 2005, pp. 125-160, 159.

tanto en materia doctrinal como disciplinar, demasiadas cosas esenciales dependan de la voluntad de uno solo.[42]

> "*La responsabilidad pasó de la entera comunidad eclesial a los clérigos y finalmente a una parte influyente de ellos*" (G. Lafont)

Otra problemática que podría aludirse como ejemplo, y que presenta un grado mucho menor de complejidad teórica, es la de la elección de las autoridades que, como ha sido constatado, constituye un asunto clave en una institución de nuestra época. Al respecto, ¿qué sucede en la Iglesia en el caso principal de elecciones de autoridades, si excluimos la papal: el nombramiento de los obispos? La situación es clara tanto desde la perspectiva histórica como de la teológica. Es obvio para la casi totalidad de los autores que cambiar el modelo actual no requiere ninguna clarificación histórica o teológica ulterior. Sólo falta la decisión para implementar lo que es, a la vez, históricamente más antiguo, teológicamente más correcto, ecuménicamente más aceptable y culturalmente más adecuado. Existe hoy una concentración sin precedentes en la historia bimilenaria de la Iglesia: dependen de Roma en una medida no conocida anteriormente.[43] Esto se debe, en buena medida, a la centralización en la figura papal, típica del segundo milenio en general y del siglo XIX y XX en particular; en expresiones de G. Lafont:

> … forma parte de la lógica que he llamado la "forma gregoriana" de la Iglesia. La responsabilidad pasó de la entera comunidad eclesial a los clérigos y finalmente a una parte influyente de ellos.[44]

Un proceso que incluyera equilibradamente la participación y el discernimiento de la comunidad eclesial local, la intervención y el reconocimiento de los obispos de las iglesias vecinas y, finalmente, la del obispo de Roma sería teológicamente más correcta. Es claro que este proceso no garantizaría que se elija al mejor; esto tampoco sucede en la elección papal. En

42 Cf. con alguna modificación, es la expresión de P. VALADIER, "*Quelle démocratie dans l'Église?*". En *Études* 3882 (1998) pp. 219-229, 228. Es claro que la noción de monarquía caracteriza una realidad análoga, desde formas hereditarias y absolutas, hasta constitucionales y parlamentarias. De allí que ella pueda convivir con modelos mixtos, democráticos o aristocráticos. Pero las diversas formas tienen en común, en lo esencial, el hecho que las reglas de un estado provienen de una única persona que, de forma exclusiva o al menos muy relevante, es portador de la autoridad estatal. "El concepto contrario de la monarquía es, desde la modernidad, la república", N. TRIPPEN, "Monarchie". En Görres GESELLSCHAFT (ed.), Staatslexikon, vol. 3, Friburgo de Brisgovia, ^{7}1987, pp. 1206-1208, 1206.

43 Cf. K. SCHATZ, *Il primato del papa. La sua storia dalle origini ai nostri giorni*, Brescia 1996, p. 226.

44 *Imagining the Catholic Church. Structured Communion in the Spirit*, Minnesota 2000, p. 172.

cualquier caso, esta práctica, más próxima a las tendencias democráticas actuales, conserva las más antiguas intuiciones eclesiales respecto a la inserción del obispo en la comunidad local de creyentes. Como refiere detalladamente J. Provost, "aún quedan vestigios de ese procedimiento en la legislación actual".[45] Es claro, además, que la antigua práctica de participación de fieles laicos en la elección de sus obispos en las iglesias locales estaba fundada no en razones pragmático-políticas, sino en la convicción de aquello que posteriormente se caracterizó como *sensus fidelium*.[46] Por tanto, no se trata de una asunción acrítica de un modelo democrático fruto del liberalismo político. Por lo demás, la elección no obligaría a considerar al obispo como un delegado del pueblo de manera análoga a cómo la elección papal no constituye al obispo de Roma como un delegado del colegio cardenalicio. En otros términos, la capacidad de participar en la elección de las propias autoridades no debe ser identificada con la idea de que la autoridad se fundamenta en la soberanía popular tal como se formula en los estados modernos. De allí que no pueda plantearse una oposición entre la participación en la elección de autoridades y la estructura sacramental del ministerio, cuya autoridad se fundamenta en el mismo Cristo y se confiere mediante el acto de la ordenación (invocación del Espíritu e imposición de las manos) en una comunidad de creyentes que lo reconoce públicamente. Es claro que dicha autoridad "recuerda a la comunidad la iniciativa divina y la dependencia de la Iglesia a Jesucristo, quien es la fuente de su misión y el fundamento de su unidad."[47] Un caso diverso pero análogo, que aquí sólo enuncio, lo constituye la exclusión absoluta y sistemática de la participación de laicos y/o diversas instancias en las designaciones de párrocos o presidentes de comunidades. A partir de estos análisis, la observación de P. Valadier sobre este punto parece inobjetable: "aquí una exigencia democrática coincide con una exigencia de fidelidad a la fe católica."[48]

45 "Perspectivas de una Iglesia más 'democratizada'". En *Concilium* 243, 1992, pp. 185-202, 196.

46 Cf. J. HUELS y R. GAILLARDETZ, "*The Selection of Bishops: Recovering the Traditions*", *The Jurist* 59, 1999, pp. 348-376, 361. Cf. el interesante apéndice en el que los autores proponen fórmulas canónicas, concretas, en orden a una reforma del Código de derecho latino en este punto. Cf. ibíd., 368-376. Además de las fórmulas canónicas ya aludidas por J. HUELS y R. GAILLARDETZ sobre la elección de los obispos, cf. las propuestas de cambio en las normas, de modo que estas reflejen mejor en las estructuras jurídicas de la Iglesia las enseñanzas del Vaticano II sobre el rol de los laicos: J. CORIDEN, "*Lay Persons and the Power of Governance*", *The Jurist* 59, 1999, pp. 335-347, 345ss.

47 WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *Baptism, Eucharist and Ministry*, Ginebra 1982, *Ministry* 12. Cito deliberadamente este importante texto ecuménico.

48 "*Quelle démocratie dans l'Église*?", *Études* 3882 (1998) 219-229, 227.

Reflexión final

Ahora bien, para que, en general, estas perspectivas se adviertan en su justa medida, y se asuman los justos cambios reclamados, es necesaria una modificación en la difundida "política de la identidad"[49] y en el atreverse a ir "más allá de las formas homologadas".[50] Que hay espacio para dar pasos prudentes, histórica y teológicamente consistentes, a diversos niveles de la vida de la Iglesia lo testimonian muchos autores, irreprochables también para los más exigentes y/o temerosos. Puede revisarse el ya clásico libro *Models of the Church*, de A. Dulles,[51] o informados estudios como el de F. Sullivan,[52] M. Buckley,[53] o tantos otros. Hay que seguir la huella de los mejores eclesiólogos del siglo XX, como el francés, Y. Congar, por ejemplo, y aportar la creatividad y la audacia evangélicas que requiere la hora. El Vaticano II es, a no dudarlo, brújula segura, la tradición y la experiencia posconciliar latinoamericana, a su vez, indispensables y estimulantes.[54]

49 Cf. J. ALLEN, *The Future Church. How Ten Trends are Revolutionizing the Catholic Church*, New York 2009, 2, 436. En el mundo occidental, "el catolicismo ha pasado de ser una cultura mayoritaria a percibirse a sí misma como una minoría cultural combatida; y responde como las minorías combatidas siempre lo han hecho: con una 'política de la identidad' basada en la reafirmación de sus creencias y prácticas tradicionales, en la agudización de las fronteras entre ella misma y la cultura circundante.", ibíd., 55.

50 Cf. Y. CONGAR, *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Milán, ²1994, pp. 225s: "Si siempre se estuviese obligado a adoptar la forma de pensamiento teológico, de práctica religiosa o de organización actualmente en uso, no habría existido jamás en la Iglesia ni *aggiornamento*, ni reforma, ni progreso. […] El problema de toda iniciativa profética es la de ir más allá no sólo de las formas actualmente en uso, de hecho, sino también más allá de las formas homologadas."

51 A. DULLES, ob. cit., p. 191: "Las actuales estructuras de la Iglesia, especialmente en el catolicismo romano, tienen una impronta muy fuerte de las pasadas estructuras sociales de la sociedad europea occidental." Cf. sus propuestas en ibíd., pp. 181ss.

52 "St. *Cyprian on the Role of the Laity in Decision Making in the Early Church*". En S. POPE, ob. cit., pp. 25-38. Cf. sobre este punto particular, J. CORIDEN, ob. cit., pp. 335-347.

53 "Resources for Reform from the First Millennium". En S. POPE, ob. cit., pp. 71-86.

54 La experiencia latinoamericana de las CEB es ejemplar en más de un aspecto. Cf. por ejemplo, M. de AZEVEDO, "Comunidades eclesiales de base". En I. ELLACURÍA y J. SOBRINO (ed.), *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la liberación, II*, Madrid, ²1994, pp. 245-265.

Las transformaciones de las megaurbes latinoamericanas y la conversión pastoral

Stefan Silber[1]

Universidad de Osnabrück, Alemania.

Resumen

A comienzos del siglo XXI corren inmensos procesos de transformación en las grandes ciudades; ellas son, como las han llamado los obispos con total claridad en la última Conferencia de Aparecida: "laboratorios" de "la cultura compleja y plural contemporánea" (DA 509; cf. tb. 510). Estos grandes procesos de cambio no dejan de afectar también a las religiones, las espiritualidades y las iglesias cristianas; de modo que las ciudades son, también, laboratorios para una nueva configuración de la fe cristiana. Sobre este trasfondo, los obispos han puesto un fuerte acento en la "Pastoral Urbana" dentro de sus iniciativas y planes pastorales. En la formación de sacerdotes y teólogos/as laicos/as se desarrollan nuevos ciclos y trayectos académicos en este campo. El proyecto interdisciplinar e internacional "Pastoral Urbana" está formulado en el marco de los procesos mencionados; es auspiciado por el Grupo Científico "Iglesia Mundial" de la Conferencia Episcopal Alemana, y moderado por un equipo académico de la Universidad de Osnabrück, en Alemania, bajo la dirección de Prof. Dr. Margit Eckholt. Dentro de este proyecto internacional que existe desde el año 2010, están trabajando cinco grupos científicos de investigación: en Argentina, Brasil, Colombia, Chile y México. Presentaremos el diseño del proyecto internacional, sus fundamentos hermenéuticos, metodológicos y teológicos, así como algunos ejemplos de las investigaciones locales, elaboradas en el marco de este proyecto. Expondremos además los aspectos eclesiológicos y teológico-pastorales más importantes de este proceso de estudios e investigación.

1 Teólogo laico alemán, trabajó desde 1997 hasta 2002 como formador de catequistas, laicos y diáconos permanentes en la diócesis de Potosí (Bolivia). Actualmente es asistente científico del proyecto internacional e interdisciplinario de investigación „Pastoral Urbana" de la Universidad de Osnabrück y coordinador de la Pastoral Bíblica de la diócesis de Würzburg (Alemania). Además es el responsable de una plataforma virtual sobre la teología de la liberación en idioma alemán. Está casado y tiene tres hijos. www.stefansilber.wordpress.com.

Introducción

Los obispos latinoamericanos, en la conferencia de Aparecida, comparan las ciudades grandes del continente con "laboratorios" de culturas, en las que se encuentran, mezclan y fecundan mutualmente las culturas más diversas del tiempo presente, desde las culturas aborígenes del continente y las culturas africanas, pasando por los mezclas y mestizajes históricos, a las culturas híbridas y polivalentes de los tiempos moderno y posmoderno. Ellos dicen: "Las grandes ciudades son laboratorios de esa cultura contemporánea compleja y plural. La ciudad se ha convertido en el lugar propio de las nuevas culturas que se están gestando e imponiendo, con un nuevo lenguaje y una nueva simbología." (DA 509-510)

Estos grandes procesos de cambio, no dejan de afectar también a las religiones, las espiritualidades y las iglesias cristianas; de modo que las ciudades son, también, laboratorios para una nueva configuración de la fe cristiana. Sobre este trasfondo, los obispos han puesto un fuerte acento en la "Pastoral Urbana" dentro de sus iniciativas y planes pastorales. Se está hablando de la necesidad de una "conversión pastoral" (DA 365-372) como el método apropiado para la transformación de los instrumentos pastorales de la Iglesia, también en la megaurbe.

He aquí, de manera resumida, el contexto social y eclesial del que nace el proyecto interdisciplinar e internacional "Pastoral Urbana", que está formulado en el marco de los procesos mencionados. Este proyecto es auspiciado por el Grupo Científico "Iglesia Mundial" de la Conferencia Episcopal Alemana, y moderado por un equipo académico de la Universidad de Osnabrück, en Alemania, bajo la dirección de la Prof. Dr. Margit Eckholt.[2] Presentaré, en el marco de este trabajo, algunos aspectos sobresalientes de los actuales procesos de transformación de las ciudades grandes de América Latina, tanto como los aspectos eclesiológicos y teológico-pastorales más importantes que animan nuestro proceso de estudios e investigación. Esbozaré además el diseño del proyecto internacional, sus fundamentos hermenéuticos, metodológicos y teológicos, como algunos ejemplos de las investigaciones locales elaboradas en el marco de este proyecto.

2 Ver mayor información bajo la siguiente dirección: <http://www.pastoral-urbana.uni-osnabrueck.de/>.

Los actuales procesos de transformación de las grandes ciudades de América Latina

Para analizar los actuales procesos de transformación de las grandes ciudades de América Latina se emplean, ante todo, los instrumentos de tres metodologías diferentes, aunque interrelacionadas. Resumiré aquí, de manera tan solo muy breve, los aspectos más importantes de los análisis de las perspectivas espacial, cultural y poscolonial, comenzando por el primero[3].

Desde la perspectiva de los espacios urbanos, se nota que las megaciudades actuales ya no se articulan —como lo hicieron por ejemplo las ciudades coloniales, y como lo siguen haciendo las ciudades pequeñas y medianas— de manera concéntrica, sino que presentan diferentes centros, que incluso pueden cambiar y variar. Centros de ciudades diferentes pueden ser incluidos por aglomeración, y dentro de los espacios urbanos pueden formarse nuevos centros diversificados. Esta estructura policéntrica de la ciudad es llamada la "posmetrópolis"[4] por Edward Soja, mientras François Ascher califica la interdependencia y la interrelación entre los diversos centros urbanos y las diferentes periferias la "metapolis" [5]. Ambas palabras iluminan el hecho de que la estructura plural, dinámica y diversa de las ciudades actuales la caracterizan como una forma social muy diferente de las ciudades tradicionales.

La dinámica espacial urbana se encuentra en interrelación mutua con los procesos sociales dentro de las grandes ciudades. Desde la perspectiva cultural, se percibe que los procesos sociales y culturales pueden formar la geografía urbana, tanto como esta puede influir sobre la percepción cultural y social de los habitantes de la ciudad.[6] Dentro de la megaciudad no solamente conviven una multitud de culturas, sino que ellas permanentemente se encuentran, se interrelacionan, se fecundan e interpelan. Diariamente se producen nuevos procesos de hibridación, mezcla, mimesis y fragmentación de culturas, así como el surgimiento de nuevas culturas, algunas de las cuales efímeras, otras duraderas. Las personas que viven en las ciudades experimentan la necesidad de vivir dentro de culturas di-

3 Cf. ante todo: Jörg DÖRING y Tristan THIELMANN (ed.): *Spatial Turn: Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld: transcripción 2008.

4 Edward SOJA, *Postmetropolis: Critical studies of cities and regions*, Malden: Blackwell, reimpresión 2008.

5 François ASCHER, *Métapolis ou l'avenir des villes*, París: Odile Jacob, 2010.

6 Cf. Doris BACHMANN-MEDICK, *Cultural Turns: Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, 3. Reinbek - Hamburgo: Neu Bearb, 2009.

ferentes, de practicar el diálogo cultural, incluso de cambiar de cultura varias veces al día. La fragmentación cultural es un hecho muy sentido en la vida de las megaciudades latinoamericanas.

Estos procesos no se producen dentro de un espacio igualitario, sino que siempre están imbuidos por el tema del poder. En los últimos años, los estudios poscoloniales se dedicaron a descifrar el impacto de los diversos poderes coloniales, poscoloniales y neocoloniales en la vida, la cultura y la sociedad de los países y ciudades poscoloniales.[7] Es importante describir las diferentes relaciones entre los habitantes, las culturas y los espacios urbanos desde una perspectiva crítica que incluya un análisis de los factores de poder en la ciudad. La cercanía de los estudios poscoloniales y la teología de la liberación se fundamenta en el hecho de que ambos parten de una perspectiva de los oprimidos. El "reverso de la historia", como lo llamó Gutiérrez, es el espejo que nos puede ofrecer una visión más amplia y más justa de los hechos.

Para resumir esta parte, podemos decir que la características más sobresalientes de las grandes ciudades actuales son su fragmentación y dinamismo, lo cual no solamente resulta en procesos creativos e innovadores, sino también en la exclusión y precariedad de muchos que caen víctimas de estos desarrollos. Este es el panorama al que deben responder la teología y la pastoral.

Algunos aspectos eclesiológicos y teológico-pastorales

Si el contexto cambió profundamente y sigue cambiando, es necesario que también la teología revise sus conceptos e incluso sus fundamentos y métodos. Si es cierto este principio de la contextualidad de la teología, es preciso aplicarlo con urgencia a las teologías de la ciudad. Sin embargo, como dice Chris Shannahan, "hasta el día de hoy, la teología y la misión urbanas permanecen arraigadas en el proyecto filosófico y económico de una modernidad moribunda"[8].

7 Cf. Maria do Mar CASTRO VARELA y Nikita DHAWAN, *Postkoloniale Theorie: eine kritische Einführung*, Bielefeld: transcripción Verlag, 2005; Peter WEIBEL y Slavoj ZIZEK: *Inklusion: Exklusion. Probleme des Postkolonialismus und der globalen Migration*, Graz: transcripción Verlag, 1996; Chris SHANNAHAN, *Voices from the Borderland: Re-imagining Cross-cultural Urban Theology in the Twenty-first Century*, Londres: Equinox, 2010, pp. 37-41; Kwok PUI-LAN, *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, Louisville: Westminster John Knox, 2005.

8 Shannahan. En *Voices* 16 [traducción mía].

Por esto, no solamente se precisa una conversión pastoral como la exigida por los obispos en Aparecida, sino además, y más fundamentalmente, una "conversión epistemológica"[9]. Dentro de un contexto plural y fragmentario como el megaurbano, también la teología debe convertirse en un modo de hablar de Dios no tan seguro de sí mismo, sino plural, fragmentario y a veces contradictorio como su propio contexto.[10] Son varios los autores que llamaron la atención sobre la necesidad de una teología comunitaria[11], no solamente porque este método corresponde a la manera de trabajar "latinamente", sino también por la necesidad de cumplimentar los fragmentos y parcialidades teológicas producidos dentro de un contexto plural. La teología, si quiere ser contextual, debe encarnarse dentro de los múltiples contextos urbanos, y no temer tomar parte para las personas con las que se compromete. La partidiaridad de la teología, ante todo hacia los pobres, no es solamente un descubrimiento importante de la teología de la liberación, sino además una exigencia del Concilio Vaticano II (GS 1). La teología urbana debe convertirse además en un servicio diaconal para toda la ciudad. No es una tarea interna, tan solo al servicio de la Iglesia y de sus responsables, sino que se desarrolla en el horizonte global, ecuménico y macroecuménico de toda la ciudad.

La teología urbana debe considerar la megaciudad y la vida que en ella se desarrolla como signos de los tiempos que la orientan y le hablan de la revelación divina para los contextos presentes. Esto implica una visión y valoración tanto positiva como crítica de la ciudad. Por un lado, la teología de los signos de los tiempos revelará que "Dios habita en la ciudad"[12], que Dios no es ajeno a las experiencias vividas dentro del complejo megaurbano, y por otro lado, que en la vida de la ciudad existen

9 Jaime Alberto MANCERA CASAS, *El paradigma cultural nos ayuda a una nueva mirada: los imaginarios urbanos*, [Vortrag beim Congreso Regional de Pastoral Urbana, Buenos Aires 2011]. Disponible en <http://www.pastoralurbana.com.ar/archivos/jaimeparadigma.doc>.

10 Stefan SILBER, "Teologías enraizadas: algunos apuntes metodológicos". En *Voices New Series* 34, 2011, pp. 189-192. Ibíd., "Sucht der Stadt Bestes! Epistemologisch-methodologische Voraussetzungen einer Theologie der Megastadt". En *Salzburger Theologische Zeitschrift*, 2013.

11 Ver, p. ej. Orlando O. ESPÍN, "Constructing a Conversation: Culture, Ecumenical Dialogue, and a Renewed Pneumatology". En Orlando O. ESPÍN (ed.), *Building Bridges, Doing Justice: Constructing a Latino/a Ecumenical Theology*, Nueva York: Maryknoll, 2009, pp. 1-10; Carmen NANKO-FERNÁNDEZ, *Theologizing en Espanglish: Context, Community, and Ministry*. (Studies in Latino/a Catholicism) Nueva York: Maryknoll, 2010, p. XII.

12 Este fue el título del Congreso sobre Pastoral Urbana del 6 al 9 de agosto de 2007 en México DF. Benjamin BRAVO y Alfons VIETMEIER (ed.), *Gott wohnt in der Stadt: Dokumente des Internationalen Kongresses für Großstadtpastoral in Mexiko 2007* (*Theologie und Praxis Abteilung* B, Bd. 23), Zúrich/Berlín: LIT, 2008.

muchos obstáculos que nos impiden reconocer su presencia y el lugar que él escogió para encarnarse. Si analizamos la ciudad como un signo de Dios, dispondremos de una herramienta para designar los contra-signos en la ciudad, los impedimentos para el desarrollo de la vida, ante todo, de los marginados y sufrientes. Para describir la ciudad de una manera pertinente, es necesario emplear esta doble valoración, fundamentalmente positiva, por un lado, porque la ciudad es un lugar donde Dios se encuentra (y se puede encontrar) en la carne de las personas humanas, y crítica, por otro, porque es la injusticia producida precisamente por algunas personas humanas, que nos impide reconocer la presencia de Dios y responderle adecuadamente.

De esta manera, podremos afirmar conjuntamente con la carta a los Hebreos, que "no tenemos aquí una ciudad (*pólis*) duradera" (Hb 13,14) y que debemos criticar la ciudad presente en cuanto no coincide con la ciudad eterna que esperamos. Y por otra parte, cumpliremos con la exhortación del profeta Jeremías que dice a los exiliados que "busquen el bien de la ciudad" (Jr 29,7), hablando de la ciudad de los enemigos quienes los secuestraron. Aunque a veces la megaciudad nos parece un lugar extraño y hostil, debemos reconocer en ella la presencia de Dios y actuar como los que fueron enviados a la ciudad para su reconstrucción.[13]

Esta colaboración fraterna, que pueden presentar los cristianos en la construcción y salvación de las ciudades, se traduce en el proceso de conversión pastoral anhelado por los obispos latinoamericanos. Se trata de transformaciones profundas de la praxis eclesial en la megaciudad, no solamente de una mera adaptación. Por esto, Jorge Seibold habla de la pastoral urbana como un "nuevo paradigma"[14] y también los obispos reunidos en Aparecida exigen a todos los protagonistas de la pastoral eclesial no solamente "entrar decididamente, con todas sus fuerzas, en los procesos constantes de renovación misionera", sino al mismo tiempo "abandonar las estructuras caducas que ya no favorezcan la transmisión de la fe" (DA 365).

Los pasos más urgentes de conversión pastoral incluyen una revisión del papel de la parroquia local, que es un modelo construido para otro tipo de ciudad, y la preferencia para el protagonismo de los laicos, ante todo de las mujeres, y su propia misión. Se pone énfasis también en la necesidad de superar el modelo catequético de pastoral que se dirige ante

13 José COMBLIN y Francisco Javier CALVO, *Teología de la ciudad*, Navarra: Verbo Divino, 1972, p. 81.

14 Jorge SEIBOLD, *Dios habita en la ciudad: aportes de Aparecida para una nueva pastoral urbana en América Latina y el Caribe*, CIAS 568-569, 2007.

todo al interior de la Iglesia, y pasar a un modelo misionero y diacónico, que busca el bien de toda la ciudad. Otra necesidad que se está estudiando es la de insertarse en las diferentes realidades socioculturales de la ciudad y buscar nuevas formas de comunidad y de construcción de redes eclesiales. Sin poder explicitar y detallar estas propuestas aquí, se perfila un proceso de transformaciones pastorales profundas que dará una cara nueva a la presencia y la acción de la Iglesia en la ciudad.

Investigando teológicamente las megaciudades actuales

A partir del mes de enero de 2011, cinco equipos de trabajo en diferentes ciudades de América Latina (Buenos Aires y Córdoba, Santiago de Chile, Campinas, Bogotá, México) y el equipo moderador en Osnabrück, están trabajando en diferentes procesos de investigación y estudio para cumplir con los objetivos generales del proyecto global. Para alcanzar las metas comunes, se realizó un primer encuentro-taller en la ciudad de Montevideo, en febrero de 2011, para ponerse de acuerdo sobre las bases metodológicas y hermenéuticas, los objetivos y los plazos del proyecto. Del Documento de Trabajo, que fue elaborado como uno de los resultados del encuentro-taller, copiaré los siguientes párrafos sobre los objetivos del proceso investigativo[15]:

- **Estudiar las transformaciones de la megaciudad**

Hipótesis	La realidad sociocultural de la megaciudad es tan compleja y fragmentada y en constante proceso de transformación que la vida se vuelve cada vez más difícil y precaria para muchos de sus habitantes, aun para los que disponen de los medios suficientes. Al mismo tiempo surgen, en muchos lugares, experiencias de resiliencia y de potencialidad creativa.
Objetivo	A través de diferentes estudios concretos colaboramos a la comprensión de los actuales procesos de transformación de las megaurbes latinoamericanas, ante todo a nivel sociocultural. Estos estudios corresponden al rigor científico de su propia disciplina y se inscriben en un proceso de diálogo interdisciplinario.

15 Margit ECKHOLT y Stefan SILBER, *Pastoral Urbana: las transformaciones de las megaurbes latinoamericanas provocan la conversión pastoral. Apuntes metodológicos*. Documento de trabajo del proyecto internacional de investigación. <http://pastoral-urbana.uni-osnabrueck.de/textos/doctrab.pdf>, p. 17-18.

- **Desarrollo de una teología de la megaciudad en un horizonte interdisciplinar**

Hipótesis	La megaciudad latinoamericana presenta estructuras de pecado y espacios de salvación. Desde la perspectiva teológica, se puede discernir los signos de los tiempos en la megaciudad para reconocer los desafíos que presenta a la Iglesia. Para el estudio de los signos de los tiempos es particularmente propicia la perspectiva de los que sufren.
Objetivos	Se analizan y se sistematizan los estudios sobre la teología urbana en la megaciudad latinoamericana, tanto como los pronunciamientos del Magisterio sobre el tema. Se contribuye al desarrollo de una teología de la megaciudad que tomará en cuenta las transformaciones actuales, usando las herramientas del trabajo interdisciplinario.

- **Análisis y propuestas de Pastoral Urbana**

Hipótesis	La pastoral tradicional basada en la parroquia ya no puede dar una respuesta adecuada a los desafíos que plantea la megaciudad actual. Existen ya numerosas propuestas de una pastoral urbana renovada. Los signos de los tiempos de la megaurbe llaman a una verdadera conversión pastoral.
Objetivos	Se documentan y analizan propuestas de pastoral urbana ya existentes en algunas megaciudades del continente. Se elaboran y profundizan nuevos modelos de pastoral y de formación pastoral para la megaciudad latinoamericana.

Como ejes transversales de todos los estudios a realizar en este proyecto de investigación, los representantes de los grupos de investigación se pusieron de acuerdo para elegir las grandes sensibilidades o temas propios de América Latina de los últimos decenios:

- género
- etnia
- pobreza
- exclusión
- clave generacional y
- procesos de resiliencia, resistencia y empoderamiento.

Hasta aquí la cita literal del Documento de Trabajo. Dentro de este marco, cada uno de los equipos locales escogió y elaboró sus propios proyectos

de investigación. Mientras algunos grupos se dedicaron a investigaciones cualitativas, en otras se ejecutaron y analizaron encuestas cuantitativas. En todos los grupos se realizaron además estudios bibliográficos y elaboraciones teológicas y pastorales. Todo el proceso se está realizando dentro de un profundo espíritu interdisciplinar. Culminará en un Congreso bajo el título Vivir la Fe en la Ciudad Hoy sobre "Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformaciones sociales, culturales y religiosos", que se realizará del 26 de febrero al 2 de marzo de 2013 en la ciudad de México.

Perspectivas das relações de gênero

Para a releitura da antropologia teológica

Jaci de Fátima Souza Candiotto[1]

Resumo

Neste estudo analisamos a leitura da antropologia teológica clássica a partir das novas perspectivas da teologia contemporânea. Influenciada pela filosofia grega e pela mentalidade patriarcal herdada do mundo antigo, a teologia clássica legitimou a subordinação hierárquica das mulheres aos homens, como uma das consequências da separação entre Salvação e Criação. A teologia contemporânea, por sua vez, ao sublinhar a tese da complementariedade, revitalizou a tipologia patrística de Cristo, como novo Adão (homem) cujo complemento é a Igreja, como nova Eva (mulher). Essa tipologia situa em um mesmo plano, humanidade e masculinidade, mas em planos diferentes, humanidade e feminilidade. A mediação das relações de gênero aponta os limites destas antigas e novas estruturas de subordinação. Ela também possibilita, na reflexão teológica, a constituição de novas subjetividades, irredutíveis à objetivação das mulheres, predominante na teologia do passado e do presente.

Introdução

Neste ensaio pretendemos identificar, primeiramente, algumas linhas de força da metafísica e sua influência na teologia clássica no que concerne à desigualdade antropológica entre homens e mulheres. Em um segundo momento, apontamos como na modernidade, os estudos da biologia

1 Jaci de Fátima Souza Candiotto é doutora em Teologia (2012) e mestre em Teologia (2008) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Bacharel em Teologia pelo Studium Theologicum (1995). Licenciada em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (1991). Atualmente é professora de História da Igreja no Curso de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Suas últimas publicações estão concentradas nas relações entre Teologia e Gênero, Eclesiologia e Antropologia Teológica, História da teologia das mulheres na América Latina. E.mail: j.candiotto@pucpr.br.

mostraram que aquelas desigualdades são injustificáveis, mas que, mesmo assim, a tese da complementariedade tende a reforçar relações de subordinação. Pela análise das relações de gênero, principalmente a realizada pela teóloga católica K. E. Borresen, apresentamos a fragilidade de uma justificação metafísica da desigualdade, assim como os limites das novas estruturas de subordinação resultantes da tese da complementariedade.

Aspectos da antropologia teológica clássica e sua fundamentação metafísica

Em linhas gerais, Agostinho e Tomás de Aquino foram os teólogos que influenciaram decisivamente a compreensão da teologia da criação e seus desdobramentos antropológicos. Sem exaurir suas respectivas contribuições, somente indicamos suas principais características e consequências teológicas.

A teologia da criação de Agostinho adota o método alegórico de Filão de Alexandria e a tendência da compreensão dualista de ser humano, herdada do neoplatonismo e dos padres da Igreja da África do Norte, principalmente de Tertuliano.

Filão de Alexandria é um dos primeiros pensadores que confronta os dois relatos da criação do primeiro livro da Bíblia, mesmo que ainda não se soubesse da existência de duas fontes para o primeiro e o segundo relato, descoberta que ocorreu somente em 1711, com Bernhard Witter. Filão segue a interpretação judaica tardia segundo a qual Gn 1, 26-27 deve ser lida na perspectiva de Gn 2,7, na qual resulta o primado de Adão e a consequente subordinação da mulher, por ter sido tirada dele e criada depois dele. Conforme a leitura de K. Borresen, Filão de Alexandria "distingue duas funções da alma humana entre as quais uma superior que representa o homem e a outra inferior que representa a mulher". (Borresen, 1981, p. 87).

Ora, Agostinho de Hipona se identifica com essa interpretação quando comenta a conhecida passagem de 1Co 11, 7-9, na qual lemos: "o homem é a imagem e a glória de Deus; mas a mulher é a glória do homem. Pois não é o homem que foi tirado da mulher, mas a mulher do homem. E o homem não foi criado para a mulher, mas a mulher, para o homem." (Bíblia, 1994, p. 2219).

Em sua análise da imagem de Deus, refletida na Trindade, argumenta:

> Como então ouvimos o Apóstolo afirmar que o varão é imagem de Deus, o que o leva a proibir cobrir a cabeça, mas não a mulher, à qual é preceituado o contrário? (1 Co 11, 7). Creio eu que a razão está no que já disse

> ao tratar da natureza humana, ou seja, que a mulher é com seu marido a imagem de Deus, de um modo que forma uma só imagem, a imagem de Deus, a totalidade da natureza humana. Mas enquanto é considerada como auxiliar do homem, o que diz respeito somente a ela, não é imagem de Deus. E pelo que se refere ao varão, o que se refere somente a ele, é imagem de Deus tão plena e integramente como o é em conjunto com a mulher. (Agostinho, 2008, p. 375)

Ainda que na condição de seres humanos (*homo*) mulheres e homens sejam imagens de Deus, enquanto *vir,* o homem possui uma qualidade especial dessa imagem. Em consequência, "O sexo masculino, para a teologia clássica, permanece sempre o sexo primeiro, perfeito e exemplar, ao passo que o sexo feminino é visto como sexo segundo, auxiliar e instrumental na ordem da criação: dualismo que só será abolido na perfeição escatológica". (Gibellini, 1992, p. 100-101)

Mas esta tendência dualista e hierárquica observável na teologia de Agostinho encontra-se também ancorada na metafísica do neoplatonismo. Essa corrente entendia o composto humano formado de corpo e alma, correspondente a dois elementos: um material, outro espiritual. Na perspectiva hierárquica dos neoplatônicos, como é o caso de seu representante maior, Plotino, a alma espiritual sempre é superior ao corpo porque incorporal e assexuada. No âmbito da alma espiritual, o homem é igual à mulher. A diferença entre eles reside somente no âmbito corporal. "… a mulher é apenas *femina no seu corpo; na sua alma ela é homo, ser humano e, como tal, igual ao homem, vir." (*Borresen*, 1976, p. 19)*

Agostinho admite a dicotomia alma espiritual-carne, masculino-feminino em qualquer ser humano, homem ou mulher. Cada um e cada uma precisam superar o feminino que temos dentro de nós, já que o feminino é representação da carne e da concupiscência. É necessário submetê-lo ao elemento masculino, que é o domínio da alma espiritual. Em razão deste raciocínio é que no cristianismo antigo a virgem era assemelhada ao homem (vir), tendo acesso, pois à virtus (virtude). Virtuosa porque capaz de superar a feminidade, que representava a carne.

Agostinho também privilegiou a interpretação sexista segundo a qual a mulher é ajuda para o homem; consequentemente, preteriu a leitura de que ambos, como humanidade, são "imagens" de Deus. As mulheres são ajudantes, porém, em razão da procriação; trata-se de ajuda passiva, comparada à terra que recebe a semente. Esta é a função exclusiva da existência das mulheres. De igual relevância para a unidade do gênero humano é ter Eva procedido de um único homem.

Depreende-se que:

> O papel da mulher é, portanto, subordinado ao do homem: a mãe é receptiva e passiva em relação à função ativa do pai. Esta doutrina adapta-se harmoniosamente à doutrina de Agostinho segundo a qual a finalidade da existência da mulher na ordem da criação é ser auxiliar do homem na geração. (Borresen, 1976, p. 20)

No século XIII, Tomás de Aquino segue a tradição agostiniana de subordinação das mulheres aos homens na ordem da criação. Sua visão antropológica está fundamentada na teoria hilemórfica de Aristóteles pela qual a alma intelectual é considerada forma substancial do corpo.

As diferenças principais entre homem e mulher Tomás as recolhe da filosofia funcionalista de Aristóteles. Conforme essa filosofia, as coisas são definidas a partir da função que desempenham; elas são boas ou más na medida em que ocupam uma função num quadro hierárquico, no qual o fim ou objetivo do ser inferior é servir ao ser superior.

Os seres humanos encontram-se no ápice da escala dos animais, de modo que seres não humanos existem para sua satisfação. Entre os seres humanos somente são plenamente humanos os homens (varões) livres, já que Aristóteles mostrou-se incerto a respeito da natureza humana dos escravos. Quanto às mulheres, por terem uma falha na "faculdade deliberativa", fundamental para caracterizar alguém como plenamente humano, precisam ocupar os lugares inferiores na escala hierárquica e estarem a serviço dos homens.

> Surge assim uma importante distinção: os homens (varões), ao menos enquanto membros das classes livres, têm a plenitude da humanidade e devem ser servidos pelos outros seres; mas as mulheres, quer pertençam à classe dos cidadãos ou dos escravos, não têm por definição a plenitude humana e estão por isso destinadas a servir. (Borresen, 1976, p. 20).

Aristóteles fundamenta esta hierarquia a partir da biologia, saber teorético que independe do curso de nossa vontade e que se limita a descrever o que são os seres e suas relações em termos de necessidade e universalidade.[2] Uma das deduções do funcionalismo aristotélico observável em sua biologia é que as mulheres são *naturalmente defeituosas.*

2 Há de se ressaltar que a noção de conhecimento científico de Aristóteles está fundamentada no princípio de que: "aquilo que sabemos [cientificamente] não é capaz de ser de outra forma. Quanto às coisas que podem ser de outra forma, não sabemos, quando estão fora do nosso campo de observação, se existem ou não existem. Por conseguinte, o objeto do conhecimento científico existe necessariamente." (ARISTÓTELES, 1973, p. 343).

Esta posição é corroborada na sua Metafísica, quando afirma que o ser é composto de forma e matéria, sendo a primeira superior à segunda. Aristóteles imagina que na reprodução sexuada aquele que contribui com a forma (o macho, o homem) é separado daquela que oferece somente a matéria (a fêmea, a mulher). No mesmo indivíduo, o elemento "inferior" não se mistura ao "superior".

As mulheres são consideradas inferiores ainda em razão da chamada "teoria da sementeira" da geração humana.

> A mulher, por ter uma deficiência no calor natural, é incapaz de 'cozer' o seu líquido menstrual até atingir o ponto de refino, quando então se poderia tornar sêmen ou esperma (semente, em grego). Portanto, no processo procriativo, a mulher dá ao embrião somente sua matéria e um 'terreno' ou 'canteiro' onde o embrião pode ir crescendo. A incapacidade da mulher para produzir o esperma é sua falha natural. (Maloney, 1991, p. 57).

Aristóteles não chega a postular que haja uma diferença de natureza (*physis)* entre homem e mulher, mas somente no processo de reprodução. Duas afirmações constituem efeitos do seu sistema funcionalista a esse respeito: 1) uma mulher é como se fosse um "varão estéril" (Aristóteles apud Maloney, 1991, p. 57); 2) um homem (varão) é homem em virtude de uma particular capacidade; e uma mulher é mulher por causa de uma deficiência particular.

No funcionalismo aristotélico o lugar na reprodução determina toda a vida dos seres nela envolvidos. Em consequência, as mulheres existem para a reprodução de seres humanos. Se as condições forem boas, nasce um homem; se ruins, uma mulher. Mesmo assim, o nascimento da mulher é um acidente benéfico para a perpetuação da espécie.

> Normalmente, toda semente masculina produz uma "imagem perfeita de seu produtor", a saber, um outro homem. Somente quando o 'princípio material inferior' adquire uma preponderância aberrante sobre o princípio formativo masculino, nasce um ser humano de segunda categoria, uma mulher. Esta ideia explica até que ponto esta clássica divisão forma-corpo foi identificada com masculinidade e feminilidade, tornando a mulher ontologicamente inferior. (Ruether, 1976, p. 34)

O funcionalismo de Aristóteles, do qual Tomás se apropria, serviu para prolongar na Idade Média e na tradição ocidental ulterior a ideia de que as mulheres são machos ocasionalmente defeituosos (*mas occasionatus),* ao servirem somente como canteiros e sementeiras para a perpetuação da espécie. "As mulheres diferem dos homens precisamente por sua deficiên-

cia: não têm a plenitude da capacidade reprodutiva, não têm a plena virtude deliberativa e, é claro, têm menos força física." (Maloney, 1991, p. 58)

Portanto, até aqui a análise de rudimentos filosóficos clássicos constitutivos da teologia da criação de inspiração agostiniana e tomista. Dessas elaborações filosófico-teológicas resultaram desdobramentos antropológicos dualistas ao dispor mulheres e homens em polaridades opostas, com características exclusivas e vistos em termos de superioridade e inferioridade.

Os efeitos da tese da complementariedade entre mulheres e homens

A teologia moderna e contemporânea propiciou mudanças decisivas na compreensão da relação entre mulheres e homens, mas sem superar antigas estruturas de subordinação.

Com a descoberta do óvulo no século XIX, a biologia provou que as mulheres têm um papel ativo na procriação, deixando de ser pensadas somente como receptáculos do sêmen masculino. A fisiologia aristotélica, que fundamentou durante séculos a antropologia teológica tomista nesse assunto, assim como as posturas agostinianas assentadas no neoplatonismo finalmente poderiam ser completamente abandonadas, sem qualquer prejuízo. Em consequência, a função maternal deixou de ser a razão de ser das mulheres; e a subordinação, fundamentada metafisicamente, foi deslegitimada a partir da nova descoberta científica.

Estranhamente, porém, antigas estruturas de subordinação permaneceram na teologia, como foi o caso da categoria de "complementariedade". A partir dela são preservadas funções específicas masculinas ou femininas, não tão distantes da interpretação antiga segundo a qual as mulheres eram consideradas auxiliares requisitadas para a procriação. Sua incoerência está no abandono das premissas filosóficas androcêntricas, porém na conservação das conclusões delas derivadas.

Borresen acredita que a estrutura da subordinação foi mantida porque a hierarquia subordinacionista entre os dois sexos foi transposta da ordem da criação para a ordem da salvação. Esta hierarquia tem como nova inspiração principalmente a tipologia patrística e suas raízes bíblicas (Os 2, 19-20; 2 Co 11,2; Ef 5, 32), pela qual, Cristo, como novo Adão (homem) tem como *complemento* a Igreja, como nova Eva (mulher). Nessa tipologia, o elemento masculino representa o parceiro divino, e o elemento feminino o parceiro humano. Como ainda reforça Borresen: "a relação hierárquica entre Adão e Eva e, consequentemente entre o homem e a mulher em geral, serve para descrever a hierarquia ontológica entre Deus

e a Criação. Sem o *a priori* de um estado inferior da mulher, o simbolismo se esvazia de sentido." (Borresen, 1981, p. 89)

Portanto, a subordinação das mulheres em relação aos homens é o novo pressuposto indispensável para legitimar a diferença ontológica entre Criador e criaturas. As novas faces do subordinacionismo situam em um mesmo plano relacional humanidade e masculinidade, mas em planos diferentes, humanidade e feminilidade. Os homens permanecem os seres humanos exemplares e normativos, enquanto as mulheres são definidas na medida em que são deles diferentes.

No contexto simbólico patriarcal em que as estruturas fundamentais da teologia da criação e a teologia da salvação foram elaboradas, sua capacidade de significar a partir da proposição metafísica de uma antropologia assimétrica é até compreensível. Gera perplexidade, no entanto, reconfigurações das estruturas de subordinação das mulheres aos homens, mesmo quando as mediações analíticas filosóficas e as premissas da história natural que fundamentavam aquela assimetria foram completamente destituídas de sua legitimidade de representar nossa condição de mulheres.

A mediação das relações de gênero e sua contribuição para a teologia

Se os símbolos que embasavam a teologia clássica perderam sua capacidade de significar, se a metafísica há muito tempo deixou de ser o único discurso aceitável para entender as relações entre mulheres e homens, é papel de uma teologia renovada criar novas mediações e apontar perspectivas menos hierárquicas e dualistas.

Nesse sentido é que a teologia feminista tem se valido da mediação das relações de gênero para mostrar que a permanência da tese da complementariedade e a mentalidade da inferioridade das mulheres na época contemporânea são indissociáveis do contexto cultural do qual a teologia e a Igreja também fazem parte.

A mentalidade patriarcal, ainda que muitas vezes legitimada pela filosofia e pelas ciências, transcende esses níveis de legitimação. Na verdade, ela é mais do que uma postura derivada de um *saber teórico*; antes de tudo, é um imaginário arraigado em *práticas concretas* de distribuição de funções e repartição de espaços. Por isso é que, se biologicamente foi superada a tese da inferioridade das mulheres em relação aos homens, culturalmente esse imaginário não desapareceu.

A mediação das relações de gênero é relevante, neste caso, justamente porque ela apresenta como esse imaginário discriminador aglutinado na mentalidade patriarcal não passa de uma construção cultural.

Vale lembrar que o Patriarcado é uma representação muito mais arraigada no imaginário social do que a dominação classista e a discriminação étnica. [3] Entretanto, o sexismo que dele se depreende não pode ser interpretado somente como dominação dos homens sobre as mulheres. A mediação das relações de gênero mostra que a mentalidade segundo a qual as mulheres são inferiores aos homens povoa o imaginário tanto dos homens quanto das mulheres; esta mentalidade associa o espaço público da tomada de decisões aos homens e o espaço privado e despolitizado dos afazeres domésticos, às mulheres.

Mulheres e homens são ao mesmo tempo agentes e vítimas da representação patriarcal. No caso dos homens, a discriminação que eles sustentam em relação às mulheres, como representantes do sexo inferior, está acompanhada do esforço e muitas vezes do sofrimento diante das atitudes e comportamentos que cercam o mito do macho, fazendo deles também vítimas do próprio patriarcado. Quanto às mulheres, são vítimas do patriarcado quando reconfiguram o mito do poder dos homens na educação, aconselhando e proibindo atitudes, segmentando espaços e distribuindo funções separadas entre filhos e filhas.

Embora a garantia de igualdade entre homens e mulheres seja atualmente fundamental no espaço público, a reflexão de gênero a considera insuficiente. Nos seus primórdios, o feminismo pensava ser relevante atribuir às mulheres um papel no mundo equiparável aos homens; contudo, não percebia que os critérios para essa equiparação continuavam sendo colonizados e reabsorvidos pelo mundo axiológico dos homens.

Como sublinha Freitas:

> Percebe-se que é cedido um lugar à mulher, desde que nada se mude na organização geral da sociedade e essa sociedade continue a se organizar e estruturar em função dos interesses dos homens e, em função desses interesses, se instrumentalizam a posição e as capacidades da mulher. (Freitas, 2003, p. 20)

3 Muitas vezes a condição subordinada e desigual das mulheres tem sido explicada a partir de outras formas de dominação, como a exploração econômica e a discriminação racial. Assim, a luta contra a opressão da mulher esteve subordinada a outras lutas, como a luta de classes. A reação feminista foi usar o Patriarcado como causa de todas as opressões sofridas pela mulher. (AQUINO, 1996, pp. 75-76).

É o caso da situação do discurso das mulheres na esfera intelectual. Muito embora elas habitem frequentemente o espaço da produção intelectual, até mesmo teológica, seu discurso é ouvido, sem ser levado muito a sério; tolerado, sem ser integrado; incluído e, ao mesmo tempo, marginalizado. Essa constitui uma das novas artimanhas do poder patriarcal que se legitima e se reproduz racionalmente, criando e solidificando sujeições e estabelecendo normas a partir das quais são desqualificadas quaisquer resistências ao seu modo de atuação.

Outra contribuição que as relações de gênero trazem para a antropologia teológica diz respeito à construção de novas subjetividades. Uma das marcas da produção teológica das mulheres latinoamericanas é a desconstrução de identidades históricas que lhes foram atribuídas, acompanhadas da construção de novas subjetividades nas práticas sociais e eclesiais. Trata-se de repensar nossa condição de mulheres em contraste com a situação de opressão que historicamente temos padecido.

> Não queríamos mais o papel que a sociedade patriarcal nos outorga e que para nós fora internalizado: o de sermos apenas seres com sensibilidade, com imaginação, com intuição, destinadas a permanecer no âmbito do privado, ao passo que os homens eram seres racionais, objetivos, destinados à vida pública. (Tepedino, 1996, p. 201)

Na cultura ocidental e patriarcal, há uma compreensão da humanidade polarizada entre mulheres e homens. Para cada polo foi construída uma identidade de modo a justificar as assimetrias ainda existentes: "à mulher foi relegado o corpo - somente natureza e emoções, reprodutoras, fora do tempo e da história - frente aos homens - cabeça, criadoras e produtoras, fazedores da cultura e da história." (Valdés, 1994, p. 15). Traçou-se um perfil para as mulheres: "mães e esposas, virgens e dóceis, abnegadas para viver em função dos outros" (Valdés, 1994, p. 16). Diante da rigidez da identidade atribuída às mulheres no contexto da América Latina, a teologia, pensada pela mediação das relações de gênero, busca o reconhecimento das mulheres como sujeitos/as, de modo que suas vozes sejam escutadas e atendidas.

Ao refletirem sobre as desigualdades econômicas, étnicas, sociais e educacionais padecidas por grande contingente do povo latinoamericano, as teólogas conscientizam-se de que as mulheres são as mais desiguais entre os desiguais. Elas destacam que inexiste uma identidade do ser mulher, redutível à sua condição biológica; percebem que a postulação de um ser feminino decorrente desta condição foi uma identidade historicamente conveniente para neutralizar suas lutas e menosprezar sua atuação

pública. Trata-se de identidade herdada durante séculos, naturalizada pela cultura, mas que não corresponde à experiência que as mulheres fazem da fé e da vida.

Evidentemente que a mediação das relações de gênero não visa a desconstruir tudo, no sentido de afirmar que inexistem diferenças entre homens e mulheres, ou que as mulheres devam subtrair-se dos afazeres domésticos e do cuidado dos filhos para se dedicarem somente aos assuntos públicos. A maior contribuição desta mediação é mostrar que deduzir destas características e afazeres relações estruturais de desigualdade é um erro crasso e injustificável. No âmbito da teologia, esta mediação permite que as mulheres se percebam protagonistas de uma reflexão inovadora sobre a fé. Deixam de ser objetivadas pelos padrões normativos masculinos das elaborações teológicas, ao mesmo tempo em que oferecem uma contribuição singular à teologia atual. Esta singularidade se materializa no papel de sujeitos do fazer teológico e no privilégio das experiências das mulheres na Igreja como objetos privilegiados - não exclusivos - de investigação.

Considerações

A mediação das relações de gênero é um operador conceitual profícuo na avaliação da antropologia teológica clássica e no diagnóstico das assimetrias remanescentes na elaboração teológica contemporânea. Seu uso vem nos mostrar que não basta descaracterizar a fundamentação metafísica utilizada pela antropologia teológica que justificou a desigualdade das mulheres em relação aos homens na ordem da criação. Mister, ainda, é perguntar por que relações assimétricas continuam a existir entre eles e elas? A mediação das relações de gênero indica que a permanência das desigualdades é muito mais de ordem sociocultural, cristalizada no imaginário pessoal e coletivo, sedimentada na distribuição prática de papéis e competências na sociedade e na Igreja.

Esta mediação contribuiu significativamente para o destronamento de tendências hierárquicas e, muitas vezes, dualistas, da antropologia teológica clássica. Ao afirmar uma antropologia assentada na reciprocidade entre homens e mulheres, a teologia das relações de gênero também contribui no questionamento da tese hodierna da "complementariedade" da qual resultam papéis segmentados e hierárquicos entre eles/elas. A antropologia que se depreende das relações de gênero afirma a reciprocidade entre homens e mulheres na Igreja e na sociedade, sem que a riqueza de suas diferenças seja deslocada pela pobreza do imaginário e da prática da desigualdade.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, *A Trindade,* São Paulo: Paulus, 2008.

AQUINO, M. P., *Nosso clamor pela vida: Teologia latino-americana a partir da perspectiva da mulher.* Tradução de Rodrigo Contrera, São Paulo: Paulinas (Mulher ontem e hoje), 1996.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BÍBLIA (TEB) Português, *Bíblia Sagrada*. Tradução Ecumênica da Bíblia - TEB, São Paulo: Loyola, 1994.

BORRESEN, K. E., "Fundamentos antropológicos da relação entre homem e mulher na teologia clássica". In *Concilium*, 111, 1976/1, pp. 18-29.

_____ "Mulheres e homens na criação e na Igreja". In *Concilium*, 166, 1981/6, pp. 84-94.

FREITAS, M. C. de, "Gênero/Teologia feminista: interpelações e perspectivas para a teologia - Relevância do tema". In SOTER (org.), *Gênero e Teologia: Interpelações e perspectivas*, São Paulo: Paulinas/Loyola/Soter, 2003. pp. 13-33.

GIBELLINI, R., "A outra voz da teologia: esboços e perspectivas de teologia feminista". In LUNEN-CHENU, M. T. e GIBELLINI, R., *Mulher e Teologia*, São Paulo: Loyola, 1992. pp. 71-133.

MALONEY, L. M., "A questão da diferença feminina na filosofia clássica e no cristianismo primitivo". In *Concilium*, 238, 1991/6, pp. 52-61.

RUETHER, R., "Mulher e ministério na perspectiva histórica e social". In *Concilium*, 111, 1976/1, pp. 30-38.

TEPEDINO, A. M., "Mulher e teologia na América Latina: perspectiva histórica". In BIDEGAIN, A. M. (org.), *Mulheres: autonomia e controle religioso na América Latina*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. pp. 197-220.

VALDÉS, T., "Identidad Femenina y transformación en América Latina: a modo de presentación". In ARANGO, L. G.; LEÓN, M. e VIVEROS, M. (orgs.), *Género e identidad: Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Bogotá: Tercer Mundo Editores/UniAndes/Programa de Estudios de Género y desarrollo, 1994.

Vida Religiosa e Identidades.

Uma reflexão a Partir dos Novos Contextos Sociais e Eclesiais

Vanildo Luiz Zugno[1]

Resumo

No acontecer eclesial e social do período pós-conciliar na América Latina, a Vida Religiosa (VR), jogou um papel importante por colocar-se junto aos empobrecidos que demandam justiça, naqueles lugares que representavam o que não queremos para nossos povos e onde se sonhava o novo a construir. Nos últimos anos, as mudanças porque passam nossas sociedades e a Igreja, levaram a um arrefecimento de profetismo e a questionamentos sobre o papel e a identidade da VR. Guiado pela perspectiva dos Estudos Culturais, o autor reúne elementos teóricos para repensar a identidade da VR. Depois de caracterizar a "mudança de época" que vivemos, o autor reflete sobre três pontos que devem ser colocadas: o que entendemos por identidade; como se constrói uma identidade e porque escolhemos esta ou aquela identidade. Entre outras conclusões, destaca-se a constatação de que, tão importante quanto a decisão subjetiva de situar-se nos embates da sociedade e da Igreja e nela afirmar seu querer ser, é o conjunto das tensões e imaginários que a VR, no seu agir social e eclesial, cria e sofre, que contribui decisivamente na construção das identidades.

Introdução

No acontecer eclesial e social do período pós-conciliar, na América Latina e Caribe, a Vida Religiosa (VR), seja na pessoa dos religiosos e religiosas, seja através de suas instituições de comunhão e articulação como a Con-

1 Professor na Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana - ESTEF (Porto Alegre) e UNILASALLE (Canoas). Licenciado em Filosofia pela UCPEL (Pelotas, RS), Bacharel em Teologia pela ESTEF (Porto Alegre), Mestre em Teologia pela Université Catholique de Lyon (França) e Doutorando em Teologia na Escola Superior de Teologia - EST (São Leopoldo, RS). O presente trabalho foi realizado com o apoio da CAPES-Brasil. E-mail: zugno1965@hotmail.com

federação Latinoamericana de Religiosos e Religiosas (CLAR) e as Conferências Nacionais, jogou um papel fundamental. Isso não tanto pelo seu valor numérico, mas por colocar-se naqueles lugares onde, de forma real ou simbólica, se jogou o futuro da Igreja e das sociedades latino-americanas: junto aos empobrecidos que demandam justiça, nas fronteiras da sociedade, naqueles lugares que representavam o que não queremos para nossos povos e onde, ao mesmo tempo, se sonhava o novo que almejamos construir.

Nos últimos tempos, os embates sociais e eclesiais e as mudanças radicais porque passam nossas sociedades e a Igreja —nem sempre na direção que se esperava - levaram a um arrefecimento de profetismo no meio da Vida Religiosa e a questionamentos sobre o papel e a identidade da VR nesses novos tempos.

Guiados pela perspectiva dos Estudos Culturais e tendo como referência o texto de Kathryn Woodward, "Identidade e diferença: um introdução teórica e conceitual"[2] buscamos reunir elementos que nos ajudem na tarefa de repensar um destes pontos: a identidade da VR e, dentro dela, dos homens e mulheres que apostam sua existência nesta forma de vida.

Por quê falar de nossas identidades?

Falar de "identidade" e "crise de identidade" tornou-se um lugar comum, hoje, tanto na sociedade como nos ambientes religiosos, nas Igrejas cristãs e, dentro dessas, nas comunidades de Vida Religiosa. Por que isso acontece? No dizer de Mercer, "a identidade só se torna um problema quando está em crise, quando algo que se supõe fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza"[3].

O que poderia estar causando "dúvida e incerteza" a ponto de colocar em questão as concepções fixas, coerentes e estáveis que tínhamos sobre nós mesmos, tanto pessoal como institucionalmente? Cremos que a resposta está naquilo que se convencionou chamar de "mudança de época"[4]. É a mudança de paradigma de humanidade que gera dúvidas e incertezas sobre o nosso ser no mundo e nos obriga a pensar as identidades, inclusive, a do ser religioso.

---

2 Kathryn WOODWARD, "Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual". In Stuart HALL e Kathryn WOODWARD, *Identidade e diferença*: a perspectiva dos estudos culturais, Rio de Janeiro: Vozes, [8]2008, pp. 7-72.

3 *Apud* WOODWARD, 2008, p. 19.

4 Cf. Inacio NEUTZLING, Uma época de mudanças. Uma mudança de época. Algumas observações. In *Convergência*, 409, março/2008, Brasília, p. 107.

Para o objetivo desta nossa reflexão, cremos necessário fazermos breves referências a algumas crises de identidade que nos parecem fundamentais para desenhar o marco da realidade de "mudança de época" em que nos movemos para, dentro dele, pensarmos nossas identidades.

Crise das identidades culturais

A globalização, tal qual a vivemos hoje dentro da hegemonia do capitalismo financeiro e comercial é, sobretudo marcada pela sua dimensão econômica. Ela não deixa, no entanto, de ter um profundo impacto no modo como os seres humanos se pensam no mundo, ou seja, no mais profundo daquilo que compreendemos por cultura. A necessidade de estimular o comércio entre países e nações e a consecução desse objetivo através da construção de meios de transporte e comunicação cada vez mais rápidos e massivos fez com que povos e culturas até poucas décadas quase que totalmente alheios uns aos outros se tornassem, em pouco tempo, vizinhos e conviviais. Todos estamos perto de todos e o que, até pouco tempo era exótico, está ao nosso lado ou porque nós nos deslocamos até ele ou porque ele veio até nós.

Se, num primeiro momento, houve uma avalanche cultural uniformizadora no sentido de estender o modo de vida norte-atlântico a todos os rincões do mundo, num segundo momento e em uma tendência que se acentua cada vez mais, há um movimento de homens e mulheres do Sul em direção ao Norte em busca de melhores condições de vida oferecidas pelo sonho americano ou europeu.

Os Estados Unidos estão rapidamente deixando de ser uma nação *wasp* (Branca, anglo saxônica e protestante) para ser cada vez mais plural e diversificada, seja no que tange à cor da pele, à cultura e religião. Em não mais do que algumas décadas, hispânicos e negros constituirão mais da metade da população norte-americana.

Na Europa, seja do Leste, Norte ou Sul, cada vez mais ouve-se o discurso da necessidade de recuperar a "identidade cultural europeia". Anders Behring Breivik, autor do massacre de jovens membros do Partido Trabalhista norueguês em 22 de julho de 2011, ao afirmar que matou seus próprios compatriotas trabalhistas, apresentou-se como defensor do nacionalismo e inimigo do multiculturalismo e da presença islâmica em seu país[5]. Breivik, infelizmente, não é exceção. Ele apenas é uma amos-

5 Breivik choca tribunal com descrição de assassinatos na Noruega. *Carta Capital,* 20/04/212. <http://www.cartacapital.com.br/internacional/breivik-choca-tribunal-com-descricao-de-assassinatos-na-noruega> (acesso: 28/06/2012).

tra extrema de movimentos xenófobos e racistas que, em países como a França, conseguem amealhar em torno de um quarto do eleitorado total e, nas regiões rurais e periferias abandonadas das grandes cidades, até 35 % dos votos[6].

Xenofobia e racismo são as respostas mais frequentes à quebra das uniformidades e à subversão das hegemonias culturais. Mesmo na América Latina isto é presente. Basta ver como bolivianos e paraguaios são tratados na Argentina e no Brasil; os nicaraguenses na Costa Rica, os peruanos no Chile, os haitianos na República Dominicana e em quase todos os países do continente…

No Brasil, o racismo contra os nordestinos também é expressão da quebra do hegemonia cultural da elite branca paulistana, como o afirmou o ex-prefeito de São Paulo, Cláudio Lembo.[7]

Crises das identidades econômicas

No imaginário econômico moderno, os países do Norte sempre são representados como os "países ricos". Os do Sul, países pobres. Até pouco tempo era assim… A geografia econômica do mundo também está mudando de forma acelerada. Já vinha mudando, é verdade, com a ascensão da China e a conformação do Bloco do Brics (Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul). A crise bancária que teve seu primeiro estouro em 2008 nos Estados Unidos e que agora, em 2011-2012, toma conta da União Europeia levando à falência Irlanda, Portugal, Grécia, Itália, Espanha e não se sabe onde vai parar, mudou completamente o imaginário. Agora são os países do Norte os que pedem socorro ao FMI e se veem submetidos aos seus ditames e, por ironia da história, são os do Sul os que emprestam. A dinâmica econômica do mundo não é mais puxada por Estados Unidos, Europa e Japão. O empuxo para que o mundo continue crescendo economicamente vem da China e esta tem como parceiros comerciais principais os países do Sul. O mapa-múndi da economia virou de cabeça para baixo.

No Brasil, a emergência de uma nova classe média mudou radicalmente o panorama da sociedade. Os números indicam que ocorreu uma considerável mobilidade social nos últimos anos: entre 2004 e 2010, 32 milhões de pessoas ascenderam à categoria de classes médias (A, B e C)

6 *O que mudou na direita em França*. Disponível em: <http://pt.euronews.com/2012/04/24/o-que-mudou-na-direita-em-franca> (acesso: 28/06/2012).

7 *Veja íntegra da entrevista com Cláudio Lembo*, 26/07/2006. Disponível em: <http://noticias.terra.com.br/brasil/noticias/0,,OI1080460-EI306,00-Veja+integra+da+entrevista+com+Claudio+Lembo.html> (acesso: 28/06/2012).

e 19,3 milhões saíram da pobreza. Os 94,9 milhões de brasileiros que compõem a nova classe média corresponde a 50,5% da população – ela é dominante do ponto de vista eleitoral e do ponto de vista econômico. Detêm 46,24% do poder de compra (dados 2009) e supera as classes A e B (44,12%) e D e E (9,65%).[8]

A reação dos "velhos ricos" diante da Nova Classe Média é a sensação de perda de exclusividade: agora "qualquer pobre" pode andar de avião e por isso os aeroportos estão sempre entulhados, as ruas estão cheias de carros porque "qualquer um" pode comprar um carro zero financiado em 90 vezes, "todos" podem viajar para o estrangeiro e, como não estão habituados a administrar seu dinheiro esbanjam comprando quinquilharias, não existem mais restaurantes exclusivos onde se possa almoçar com tranquilidade com pessoas do mesmo nível social… Uma breve observação da linguagem do dia-a-dia dos noticiários feitos pela e para a elite tradicional, nos mostram o quanto isto está presente.

Crise das identidades políticas

A vida política do Séc. XX foi caracterizada pela tensão Leste-Oeste. Desde a tensão nuclear da "Guerra Fria" na Europa até as "guerras quentes" nos mais recônditos rincões da África, Ásia ou América Latina, tudo era politicamente valorado a partir do embate entre Capitalismo e Comunismo, Democracia ou Estado Totalitário. A desagregação da União Soviética pareceu a muitos ser o ponto de partida para o Fim da História, uma era de paz e prosperidade sob a hegemonia americana[9]. Ledo engano… O que vimos surgir depois do fim do confronto Leste-Oeste foi o surgimento de zonas de caos (Bálcãs, Cáucaso, Golfo Pérsico, Região dos Grandes Lagos, Chifre da África, Oriente Próximo, Norte da África) e de novas agrupações que, em torno a países-líderes como a China, Índia, Irá, Turquia, África do Sul, Brasil, Venezuela, etc., buscam construir, a nível nacional e regional, novos projetos políticos com uma clara proposta de multilateralismo. Nesse cenário, a ONU com seu Conselho de Segurança gerador e mantenedor da Guerra Fria, perde cada vez mais o seu poder de regulação nas relações internacionais.

No Brasil, a vitória de Lula em 2002 significou o início da consolidação de um novo grupo político no poder a nível nacional, regional e local. Grupo liderado por setores que se identificam com o socialismo e que,

8 *45 Curiosidades sobre a Nova Classe Média*. Disponível em <http://www.sae.gov.br/novaclassemedia/?page_id=58> (acesso: 28/06/2012).

9 Cf. Francis FUKUYAMA, *O fim da história e o último homem,* Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

para manter a hegemonia, buscam a aliança com setores nacionalistas, do empresariado nacional, dos movimentos ecológicos, étnicos, feministas, da diversidade sexual e outros grupos que buscam construir uma sociedade onde todos possam conviver harmoniosamente e ter acesso aos bens necessários para uma vida digna.

A reação a essa nova realidade política vai desde a tentativa de ridicularização da pessoa do Presidente Lula pelo fato de ser nordestino, só falar português e fazê-lo incorretamente até as reiteradas tentativas de, através de meios midiáticos e judiciários, reverter o resultado das urnas através de falsos escândalos e processos deles decorrentes. Todos lembramos do caso do "grampo sem áudio"[10] em que o Ministro do STF Gilmar Mendes acusou Lula de ter mandado gravar, em 2008, uma conversa sua com o então senador Demóstenes Torres[11]. Não por acaso, os mesmos nomes —mais o ex-ministro Nelson Jobim— ressurgem no contexto da CPI do Cachoeira e do julgamento do dito Mensalão numa conversa que ninguém ouviu…

Crise das identidades religiosas

As religiões fazem parte dos núcleos mais profundos das culturas. Do ponto de vista sociológico, elas são as formas através das quais um determinado grupo dá estabilidade e perenidade à sua constituição e, pela sacralização, tenta manter a sua identidade em lugares e circunstâncias que lhe são adversas. Quando uma cultura entra em crise, o último elemento a se desfazer é o religioso. No momento em que a identidade religiosa se dilui ou muda, o grupo tende a desfazer-se rapidamente e ser assimilado por outros que lhe impõem a sua forma religiosa.

Por isso, as crises de identidade cultural vem, normalmente, acompanhadas de crises religiosas. No mundo culturalmente globalizado, as religiões deixaram de ser regionais e assistimos hoje a um entrevero de religiões em todos os continentes. Se, na globalização do Séc. XVI e XVII foi o cristianismo que se espalhou, do Ocidente para os cinco continentes, hoje são as religiões do Oriente e da África que se espalham pelo Ocidente. Minaretes islâmicos estão presentes em todas as grandes cidades da

10 Luis NASSIF, *Grampo sem áudio*: *a suspeita que não pode ser esquecida*, 28/03/2012. Disponível em <http://www.advivo.com.br/blog/luisnassif/grampo-sem-audio-a-suspeita-que-nao-pode-ser-esquecida> (acesso: 28/06/2012).

11 Diego ESCOSTEGUY, e Policarpo JUNIOR, "De olho em nós". *Veja*, São Paulo, Edição 2073 13 de agosto de 2008. Disponível em <http://veja.abril.com.br/130808/p_056.shtml> (acesso 28/06/2012).

Europa e as multicoloridas bandeiras de oração do budismo tibetano as acompanham bem de perto e, não muito longe dali, soam os tambores das religiões africanas…

No Brasil esse fenômeno da mudança de pertença religiosa atinge níveis talvez não encontráveis em nenhum outro país. O Catolicismo Romano, que em 1970 representava 98,8% dos brasileiros, 40 anos depois viu sua representatividade baixar para 64,4% da população. Essa perda deu-se em favor do Protestantismo que passou dos 5,2% em 1970 a 22,2 em 2010. Já a porcentagem dos Sem religião saltou de 0,8% a 8,0 no mesmo período[12]. Só esses dados nos mostram que, num período de 40 anos, 80 milhões de brasileiros passaram por alguma forma de mudança na sua identidade religiosa. Mudança que tem sempre dois momentos dramáticos: a ruptura com a tradição da qual faz parte e a assunção de uma nova identidade religiosa.

A reação identitária às dúvidas e incertezas religiosas geradas por essa mudanças se expressa na emergência massiva do fundamentalismo religioso. Como bem nos lembra Dreher[13], se, normalmente, depois dos acontecimentos do 11 de setembro, associamos *fundamentalismo* com *islamismo*, não podemos esquecer que o fundamentalismo é, nas suas origens, ocidental e cristão. Tanto quanto existem fundamentalistas islâmicos, existem fundamentalistas budistas, hinduístas e cristãos e, dentro do cristianismo, em todas as suas confissões. E, muitas vezes, são tão ou mais violentos que os fundamentalistas que se reivindicam islâmicos.

Crise das Identidades Católico-romanas

O importante numa Assembleia Conciliar cristã não é tanto a Assembleia em si. O mais decisivo é a forma como as decisões conciliares são recebidas pela comunidade dos fiéis. Isso vale para todos os Concílios na História da Igreja e vale tanto mais para o Vaticano II que tentou colocar o Catolicismo Romano em diálogo com a sociedade e a cultura moderna. Foi uma tentativa de reconstruir a identidade católica que tocou pontos fundamentais como a Teologia, a Liturgia, a Moral e a Pastoral da Igreja. Cinquenta anos depois da abertura do Concílio, ainda estamos vivendo intensamente o período de recepção que, como todos conhecemos, nem sempre foi positiva.

12 IBGE, *População por religião.* Disponível em <http://seriesestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?vcodigo=POP60&sv=32&t=populacao-por-religiao-populacao-presente-e-residente> (acesso 28/06/2012).

13 Cf. Martin N. DREHER, *O que é fundamentalismo,* São Leopoldo: Sinodal, 2006.

Antes do Concílio, a definição do que era ser Católico Romano era clara para todos: ir à Missa aos domingos (rezada em latim), adorar a Virgem e obedecer ao Papa. Depois do Concílio, a variedade dentro do mundo Católico Romano é tal que, por vezes, nos sentimos mais próximos na nossa identidade quando estamos junto com pessoas de outras confissões cristãs do que com os membros de nossa própria comunidade paroquial… Imaginemos colocar juntos um grupo de Católicos Romanos da Fraternidade Pio X, da Opus Dei, da Renovação Carismática Católica, dos Focolarinos, das Comunidades Eclesiais de Base, da Pastoral da Terra… Cada grupo desses pensa a identidade católico-romana de um modo muito diferente do outro e nem sempre reconhece a pertença dos outros grupos à sua própria identidade.

No campo teológico, a variedade vai de grupos que consideram que o Vaticano II nunca deveria ter existido e de ter sido ele a causa da crise da Igreja até aqueles que consideram que o Concílio foi insuficiente e que é necessário ir muito além das reformas nele propostas.

A posição que cada um desses grupos —assim como outros tantos que existem no interior da Igreja— diante dos problemas econômicos, políticos e sociais que vive a humanidade não é menos variada e perpassa todas as variantes do espectro ideológico e político.

Os governos de João Paulo II e Bento XVI caracterizaram-se por uma tentativa ferrenha de enquadrar os movimentos extremos dentro da Igreja. Com os tradicionalistas, a tática usada foi a cooptação. Com os progressistas, a repressão. O resultado, o acirramento das tensões e uma "crise de identidades" que, entre os tradicionalistas, leva a um fundamentalismo estético e ritualístico cada vez mais ostensivo e, entre os progressistas, a uma crise de pertença que deságua, muitas vezes, com o afastamento das atividades institucionais católicas.

Crise das identidades na Vida Religiosa

A Vida Religiosa foi um dos setores da Igreja que mais tentou encarnar o espírito do Concílio e, como não podia deixar de ser, a que mais sofreu o impacto das transformações radicais na identidade do mundo católico. Se, até o Concílio, a Vida Religiosa era vista, na definição de Thomas de Aquino, como o "estado ou caminho da perfeição"[14], ela passa a ser ca-

14 TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica,* Caxias do Sul, RS: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/UFRGS, 1980, II-II, q. 184, a. 5, ad 2um; 11-II, q. 186, a. 2, ad 1um.

racterizada por duas imagens que indicam instabilidade: "seguimento" e "transfiguração" (*Vita Consecrata*, passim)[15].

A constatação não podia ser outra:

> Nestes anos de renovação, a vida consagrada atravessou, como de resto outras formas de vida na Igreja, um período delicado e árduo. Foi um período rico de esperanças, de tentativas e propostas inovadoras, visando revigorar a profissão dos conselhos evangélicos. Mas foi também um tempo com as suas tensões e angústias, ao longo do qual experiências até generosas nem sempre foram coroadas de resultados positivos (VC, 13).

Se juntarmos a esse fator eclesial de reconstrução de identidade católico-romana os outros fatores por nós acima referidos de mudanças culturais, políticas, econômicas e religiosas em que a VR se sente envolvida, é fácil constatar o porquê da dificuldade em reconstruir uma nova identidade. Sobre um solo movediço, é muito difícil construir um edifício sólido…

Para as congregações femininas, a reconstrução da identidade de VR tornou-se ainda mais desafiadora devido às imensas transformações da sociedade nas questões de gênero. Na realidade brasileira, as mulheres, de proibidas de trabalhar fora de casa sem a licença do marido passam a constituir praticamente a metade da força de trabalho e, pouco a pouco, vão conquistando renda e poder dentro das empresas e na sociedade[16]. Como repensar a VR feminina dentro desta nova realidade em que as jovens mulheres, potenciais candidatas à VR, encontram na sociedade múltiplas ofertas para a realização pessoal?

Os religiosos irmãos partilham com as religiosas mulheres uma outra situação que também mexe profundamente com suas identidades: as atividades no campo da educação, saúde e assistência social que, tradicionalmente, eram o campo de missão de religiosas e religiosos irmãos, vão sendo hoje supridas cada vez mais e melhor pelo mercado e pelo Estado. Saúde e educação tornaram-se *mercadoria* extremamente disputada por grandes empresas nacionais e internacionais que captam o mercado das classes A, B e parte da C. O Estado, através de políticas públicas cada vez mais sólidas e articuladas, supre as necessidades de saúde e educação para o restante das classes C, D e E. Os hospitais mantidos por religiosos e religiosas se vêem expremidos entre o SUS e os Planos de Saúde. As Insti-

15 JOÃO PAULO II. *Exortação Apostólica Pós-sinodal* Vita Consecrata, 1996. Disponível em <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031996_vita-consecrata_po.html> (acesso: 30/06/2012).

16 Lauro, Bruna Recker. Direitos e Consquistas da Mulher: as várias formas de luta pela Cidadania. *Vianna Sapiens*, Juiz de Fora v. 1 Edição Especial, out/2010, pp. 143-167.

tuições educacionais, ou optam pelo nicho de mercado da classe A e B e competem com as grandes empresas educacionais ou aderem ao PROUNI e outros programas compensatórios governamentais e suas condicionalidades abdicando de um projeto próprio.

No campo da Assistência Social, outro setor de tradicional presença das congregações religiosas femininas e masculinas de irmãos, a melhora dos indicadores sociais causada pelos Programas de Transferência de Renda e as ações governamentais e de ONGs fez com que religiosos e religiosas se tornassem um a mais entre os outros ou então se transformassem em agentes subsidiários das agências governamentais de assistência.

Muitos religiosos e religiosas que, no período pós-conciliar e movidos pela mística da "inserção" haviam optado por viver sua vida religiosa entre os pobres, sentem que sua missão não mais tem sentido e buscam outras formas de vivência ou simplesmente abandonam a VR.

Muitas outras crises ou fatores de crise poderiam ser elencados como constitutivos dessa "mudança de época" que estamos vivendo. Cremos, no entanto, serem os acima elencados suficientes para que possamos dar um passo e, assim situados no contexto, passarmos a conversar sobre as identidades em crise.

Identidade ou identidades?

Segundo Woodward, ao falarmos em identidades, uma primeira questão a ser resolvida é se nos compreendemos a partir de uma perspectiva *essencialista* ou uma perspectiva *não-essencialista* de identidade[17]. Segundo ela, uma definição essencialista da identidade sugeriria que existe um conjunto cristalino, autêntico, de características *que todos* os membros do grupo partilham e que não se altera ao longo do tempo.

Uma compreensão não-essencialista, por sua vez, focalizaria as diferenças, assim como as características comuns ou partilhadas, tanto entre os membros do grupo quanto entre os membros do grupo e outros grupos sociais e as transformações que a identidade foi sofrendo no decorrer do tempo.

Nesta segunda opção, mais do que falar em identidade ou crise de identidade (no singular), deveríamos falar em identidades ou crises de identidades (no plural) querendo com isso significar, por um lado, que nenhuma pessoa ou grupo social tem uma identidade única e definitiva, mas que todos nós jogamos, ao longo da vida, com uma variedade imensa

17 WOODWARD, 2008, p. 12.

de identidades conforme o contexto e as relações que estabelecemos. Isso nos leva a uma primeira afirmação: *toda identidade tem que ser historicamente pensada*.

Por outro lado, ao falar de identidades, é necessário ter em conta também que, na medida em que cada membro de uma relação social redefine sua própria identidade, está, simultaneamente, criando a necessidade de os outros membros da relação também redefinirem suas próprias identidades. Daí a segunda afirmação: *toda identidade é relacional e múltipla* Vejamos, por separado, cada um desses tópicos.

Identidades e historicidade

Uma compreensão essencialista da identidade, assim como o exige o pensamento metafísico, prescinde de historicidade. Esta, por definição, exige a possibilidade de se pensar a mudança. Quando não há historicidade, a identidade é dada de uma vez para sempre e não pode ser modificada.

Os guardiães da identidade tornam-se, ao mesmo tempo, guardiões das origens. São eles os responsáveis para contar as origens do grupo que, normalmente, passa a ser situada num passado mítico dos pais/mães fundadores em que tudo era perfeito.

Em todos os momentos de crise de identidade, há uma necessidade de se voltar às origens do grupo para recontar como tudo começou, pois

> … a afirmação política das identidades exigem alguma forma de autentificação […] que, muito frequentemente, é feita por meio da reivindicação da história do grupo cultural em questão[18].

No atual momento de crise da VR, essa busca de um passado mítico que nos ajude a mantermo-nos vivos neste momento de crise e, se possível, sair dela com a cabeça erguida, é notória a busca pela "volta às fontes", pela "redescoberta do carisma fundacional", pela "volta ao primeiro amor", pela "refundação"… Todas expressões que deixam revelar essa necessidade de reconstruir a identidade através de um redizer a história do grupo.

Em todas essas buscas do passado ideal, várias perguntas precisam ser respondidas:

- Existe uma verdade histórica única que possa ser recuperada?
- Qual a história que pesa? A história de quem? Se existem diferentes versões do passado, como nós negociamos entre elas?

18 *Ibidem*, p. 25.

- Tendo presente a pluralidade de posições diante do passado, qual herança histórica teria validade? Ou seríamos levados a uma posição relativista, na qual todas as diferentes versões teriam uma validade igual, mas separada?[19]

Recontar o passado é, acima de tudo, uma forma de sacralizar ou dessacralizar o presente. Quando o passado é recontado, é necessário sempre explicar a posição histórica e cultural específica de quem o faz no presente dos acontecimentos críticos. Com efeito, há duas formas de contar o passado.

A primeira, é aquela fundamentalista em que um grupo busca recuperar a *verdade* sobre seu passado na *unicidade* de uma história e de uma cultura partilhadas. Estabelecida a história verdadeira e una, todos os que ousam contá-la diferentemente, são excluídos do grupo. Qualquer mudança na narrativa é vista como sacrilégio e seus autores como traidores da verdadeira identidade e, afim de que esta não seja conspurcada, passíveis de eliminação.

A segunda forma é aquela que vê a busca de uma identidade histórica não tanto como uma volta ao passado do qual se busca uma reconstrução, mas a elaboração de um projeto de vida. Com isso não se quer afirmar que não haja uma história real e comum, "mas reconhecer que, ao reivindicá-la, nós a reconstruímos e que, além disso, *o passado sofre uma constante transformação*"[20].

Essa segunda compreensão, ao ver a identidade não apenas como uma resposta à pergunta "quem sou eu?", mas uma resposta à pergunta "o que posso ser?", dito em outras palavras, como uma questão de "tornar-se", permitem aos que buscam sair da crise passar de uma posição meramente passiva de amoldamento a um tipo ideal do passado, a uma postura ativa que lhes permite serem "capazes de posicionar a si próprios e reconstruir e transformar as identidades históricas, herdadas de um suposto passado comum"[21].

Identidades e pluralidade

Uma das características da modernidade tardia em que vivemos, é a infinita possibilidade de vivermos simultaneamente em diferentes ambientes.

19 *Ibidem.*

20 *Ibidem*, p. 28. Grifo nosso.

21 *Ibidem.*

Nas sociedades feudais, a família de nascimento determinava a condição econômica, social e política para o resto da vida. O filho de ferreiro nascia ferreiro, vivia como ferreiro, morria como ferreiro e passava para seus filhos a condição de ferreiro… A sua condição estava inscrita no sobrenome. Deixar de vivê-la significa tornar-se um pária social, a não ter identidade nenhuma.

Na sociedade escravocrata brasileira, a identidade era construída a partir da cor da pele: ou você é branco ou é negro, escravo ou livre. Mesmo depois do fim da escravidão, a clivagem social ainda é feita a partir da chave racial: igrejas para brancos e igrejas para negros, clubes para brancos e clubes para negros, trabalho de branco e trabalho de negro…

Nas sociedades industriais, é a classe social que vai determinar a identidade de cada pessoal e grupo. Ou se é patrão ou se é empregado, dono dos meios de produção ou assalariado que vende sua força de trabalho. A identidade é construída a partir das relações de trabalho.

No mundo pós-industrial surgiram diferentes possibilidades para a organização da produção e, resultante disso, a possibilidade da criação de novas e múltiplas formas de situar-se nas relações sociais que passam a ser definidas não mais apenas a partir da inserção do individuo no processo produtivo, mas numa série de outros fatores que vão criando novos campos sociais onde vivemos identidades com um maior grau de relação ou compartimentação entre elas.

É possível hoje navegar por diversos espaços - trabalho, escola, política, lazer, religião, família, etnia, idade, gênero… – mantendo entre eles um distanciamento de modo que, em cada um desses espaços, podemos viver uma identidade diferente.

No dizer de Hall,

> … embora possamos nos ver, seguindo senso comum, como sendo a 'mesma pessoa' em todos os nossos diferentes encontros e interações, não é difícil perceber que somos diferentemente posicionados, em diferentes momentos e em diferentes lugares, de acordo com os diferentes papéis sociais que estamos exercendo[22].

A crise de identidade provinda desta nova realidade se torna ainda mais forte pois, como já nos assinala a forma verbal utilizada na frase acima citada, nem sempre podemos escolher a posição que ocupamos na multiplicidade de relações sociais. Na maior parte das vezes, a escolha da própria

22 *Apud* WOODWARD, 2008, p. 30.

identidade não compete ao sujeito. Pelo contrário, *somos posicionados* e nossa identidade é construída de forma alheia ao nosso querer:

> Em todas essas situações, podemos nos sentir, literalmente, como sendo a mesma pessoa, mas nós somos, na verdade, diferentemente posicionados pelas diferentes expectativas e restrições sociais envolvidas em cada uma dessas diferentes situações, representando-nos, diante dos outros, de forma diferente em cada um destes contextos. Em certo sentido, somos posicionados —e também posicionamos a nós mesmos— de acordo com os 'campos sociais' nos quais estamos atuando[23].

Tanto quanto podemos falar de que estamos em busca de construção de nossa identidade, devemos, em humilde e realista resignação, afirmar que nossa identidade está sendo construída pelos outros na medida em que, através de suas ações e afirmações, colaboram profundamente na nossa localização na teia de relações sociais que constituem a nossa identidade.

A realidade da modernidade tardia que possibilita e, na prática, impõem múltiplas identidades a cada indivíduo e a cada grupo, também atinge o mundo eclesial e a Vida Religiosa que, tradicionalmente, se constituiu em torno à afirmação de uma identidade única para todos os seus membros que já não é mais possível viver num mundo pluriforme e multifacetado que exige a capacidade de viver, simultaneamente, diversas identidades. Poderíamos quase, com certa dose de exagero e ironia que, hoje, a dupla identidade é problema apenas para aqueles e aquelas que só tem uma identidade!

É comum ouvirmos os lamentos de religiosos e religiosas que expressam a dificuldade em viver a sua vida religiosa e ser, ao mesmo tempo, diretor de escola e administrador de hospital. Os funcionários o veem como patrão ou patroa e ele ou ela sente que essa identidade choca com seu ser irmão ou irmã. Ou o religioso ou religiosa que quer ir ao cinema, passear no parque, ir à praia e não ter que se vestir ou comportar do jeito que a sociedade representa o religioso ou religiosa. Ou o religioso ou religiosa que, num conflito social, toma o lado dos pobres quando, tradicionalmente, a VR era vista como aliada dos ricos. Ou o religioso e religiosa que, institucionalmente, são ricos e, pessoalmente, optam por viver como pobres e tem, tanto sua opção pessoal como sua pertença institucional, questionados por aqueles que, num e noutro extremo da escala social, com ele convivem.

23 WOODWARD, 2008, p. 30.

O desafio, nesse novo contexto do qual não podemos fugir, é não tanto o de construir uma identidade única, mas o de aprender a viver com as tensões e conflitos que surgem entre as diferentes e até mesmo contraditórias expectativas e normas sociais que cada uma destas identidades traz consigo.

A construção das identidades: um jogo de poder

Até agora apenas contatamos que estamos num momento histórico de crises de identidades e que não é mais possível voltar ao mundo pré-moderno em que cada pessoa e cada grupo social tinham uma identidade definida com a qual nascia, vivia e morria. Estamos num mundo em que cada pessoa e cada grupo vive e convive com múltiplas identidades das quais nem sempre é senhor e que necessitam ser constantemente reconstruídas.

Para quem vive essa situação e tem a consciência de que dela não pode sair, surge uma pergunta: como são construídas, mantidas e transformadas as identidades?

No dizer de Woodward, "as identidades são fabricadas por meio da marcação da diferença" de modo que "a identidade não é o oposto da diferença: a identidade *depende* da diferença"[24]. Cada pessoa e cada grupo social consegue imaginar-se a si mesmo em seu ser único e irrepetível na medida em que constata que os outros são diferentes dele. Desse modo,

> … a diferença é aquilo que separa uma identidade da outra, estabelecendo distinções, frequentemente na forma de oposições […] no qual as identidades são construídas por meio de uma clara oposição entre 'nós' e 'eles'[25].

Oposição que é marcada por uma valoração. O diferente, na medida em que não é o que nós somos, sempre é classificado como inferior ou superior, melhor ou pior que nós. Se fosse igual a nós, não seria diferente, seria um de nós e, portanto, não teria a capacidade de nos provocar a pensar quem somos.

Esse modo de pensar que, substancialmente, domina até hoje o ocidente, é vivenciado, consciente ou inconscientemente, na construção quotidiana de identidades. Cada pessoa ou grupo estabelece, a partir de um consenso, tácito ou explicitamente negociado, aquilo que é bom para

24 *Ibidem*, p. 39-40

25 *Ibidem*, p. 41.

si e, a partir desse ponto ideal, um sistema de classificação que dá sentido ao mundo social e constrói significados[26].

Dentro desta lógica, quando estabelecemos que um determinado elemento faz parte de uma identidade, no nosso caso, a da VR, estamos dizendo que esse elemento é bom e que tudo aquilo que com ele não se idêntica é, ou melhor ou moralmente detestável. E mais: estamos confirmando ou desconfirmando o lugar social ocupado por aquelas pessoas e grupos que, em sua vida, encarnam ou rejeitam esse valor.

Tudo seria muito tranquilo nestas afirmações não fosse o fato de que todas as identificações e valorações delas decorrentes não fossem fruto da construção histórica dos indivíduos e grupos sociais… Dito de outra forma: estabelecer identidades é estabelecer poder, dizer quem pode e quem não pode fazer parte do grupo, dizer quem dentro do grupo manda por encarnar mais de perto o ideal desenhado e quem obedece porque, no seu modo de ser, não se aproxima daquilo que todos reconhecem ser o melhor.

Por isso, questionar identidades grupais é uma forma radical de deslegitimar o poder exercido dentro de um grupo. Propor novas identidades é sempre propor uma mudança no exercício do poder, seja de formas, seja de pessoas. Toda transformação de identidades implica em revolução, em mudança de lugar social e no estabelecimento de novas relações que implicam não somente as pessoas que fazem esta opção, mas todos aqueles que, pelo deslocamento de uns, tem seu próprio lugar social questionado e precisam situar-se na nova hierarquia social por eles não desejada.

Dentro desta lógica, a construção da identidade é *feita negativamente*, ou seja, através da eliminação de todos aqueles que, fora do grupo, se apresentam como diferentes e, por isso, potencialmente questionadores da identidade em questão na medida que, com sua diferença, podem alterar a ordem social e provocar mudanças que afetarão todas as identidades.

Essa dinâmica de *afirmação negativa* da identidade tem seu reflexo no interior do grupo na medida em que busca eliminar todos aqueles que, dentro do grupo, manifestem qualquer traço desviante daquilo que é apresentado como ideal do grupo. Todo indício de uma possibilidade do diferente no interno do grupo é vista por este como ainda mais perigosa que o inimigo externo. Com efeito, este é possível de identificar e eliminar. O inimigo interno, no entanto, como faz parte do "nós", torna-se mais difícil de dizer o nome pois, ao nomeá-lo, sofre-se o risco da cisão interna que tornaria o grupo mais débil frente aos inimigos externos.

26 *Ibidem.*

A busca de uma identidade que não se dá conta desta dinâmica pode, quando levada aos extremos da vigilância, levar a uma paranoia identitária capaz de ver um ataque inimigo, seja interno como externo, na mínima manifestação da diferença.

Há uma possível alternativa à *afirmação negativa* da identidade? Sim, mas ela exige mudar radicalmente o padrão daquilo que entendemos por identidade. Ela implica em perceber a diferença como fonte de diversidade, heterogeneidade e hibridismo e, nesta sua condição plural e indefinida, como enriquecedora.

Mudança que não é fácil, pois implica superar o princípio ontológico que afirma que "o ser é e o não-ser não-é" e que a possibilidade de uma terceira possibilidade também é excluída e abraçar a lógica ecológica de que o mundo é um devir constante onde a diversidade é fonte de vida e de que, quando maior for a diversidade, tanto no mundo como no interior dos grupos, maior será a riqueza de possibilidades para todos.

Nessa lógica a verdadeira identidade não seria a resultante da eliminação das diferenças, mas fruto da possibilidade de cada um ser diferente do outro. Em vez de dizer "o que nos mantém unidos é o fator de todos pensarmos e sermos iguais e diferentes de todos os outros", poderíamos dizer que "a única coisa que nos une é o fato de sermos todos diferentes uns dos outros" e que "precisamos do diferente para sermos nós mesmos".

A construção das identidades: um jogo de símbolos

O que diferencia o ser humano dos outros animais —ao menos naquilo que a nós humanos nos é dado perceber – é a capacidade de dar sentido aos dados objetivos da realidade. Enquanto para um animal uma coisa sempre é compreendida e expressa com um único significado, para o ser humano ela pode ter diferentes e infinitos significados.

Um pedaço de pedra, para o ser humano, além de uma realidade mineral, pode significar uma casa, uma pedra, uma obra de arte, um deus… São esses diferentes significados dados às realidades materiais que formam aquilo que chamamos "cultura". As diferenças culturais são compostas pela soma dos diferentes significados que os seres humanos, em diferentes épocas e lugares, dão às mesmas coisas.

E. Cassirer, ao propor o estudo do ser humano enquanto ser cultural, define-o como *animal symbolicum* vivendo num universo constituído por

linguagem, mito, arte e religião que constituem os "fios variados que tecem a teia simbólica, a emaranhada teia da experiência humana"[27].

Dentro desta compreensão da humanidade vivendo dentro de um universo simbólico, Ricoeur [28], ao perguntar-se sobre a realidade do mal, faz a afirmação de que "o símbolo dá a pensar".

Para Ricoeur, símbolo é

> … toda estrutura de significação em que um sentido direto, primeiro, literal designa, por acréscimo, um outro sentido indireto, secundário, figurado que só pode ser aprendido através do primeiro[29].

Mais adiante precisa o autor a sua compreensão de símbolo:

> Diferentemente de uma comparação que consideramos de fora, o símbolo é o próprio movimento do sentido primário que nos faz participar do sentido latente e assim nos assimila ao simbolizado, sem que possamos dominar intelectualmente a similitude[30].

Como vemos, todo símbolo leva em si uma dupla intencionalidade: os símbolos visam um sentido primeiro, literal, e através deste um segundo sentido que só é acessível pelo primeiro[31]. A realidade nunca nos é acessível diretamente. Ela só nos chega através de símbolos que, por sua vez, são interpretados e remetem a outros símbolos.

E mais: por maior que seja o esforço de neutralidade que o sujeito coloca ao tentar compreender o mundo, ele sempre estará envolto, na sua interpretação, pelos símbolos que lhe permitem compreender o mundo e pelos símbolos que ele próprio produz na sua compreensão do mundo. E isso é de tal modo forte que somos assimilados pelos símbolos. Dentro dessa lógica, nossas identidades são, muitas vezes contra a nossa vontade, não tal qual nós quereríamos que fosse, mas aquilo que os símbolos que utilizamos para representar-nos expressam.

Se aceitamos a afirmação de que o símbolo dá o pensar, inclusive o de nossas identidades de religiosos e, como dissemos anteriormente, ao nos situarmos no mundo através de nossas relações, construirmos a nossa a identidade e a identidade dos outros - sem esquecer que os outros, ao

27 Ernest CASSIRER, *Ensaio sobre o Homem: introdução a uma filosofia da cultura humana,* São Paulo: Martins Fontes, 1994.

28 Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, Livre II: *La symbolique du mal*, Paris: Aubier, 1960.

29 Paul RICOEUR, *O conflito das interpretações*, Rio de Janeiro: Imago, 1978, p. 15.

30 Ricoeur, 1978, p. 244.

31 RICOEUR, 1978, p. 244.

construírem as suas identidades, também constroem as nossas e que isso é perfeitamente legítimo -, e que essa construção não é uma atividade neutra nem linear, mas feita no âmago de lutas e interesses, temos que reconhecer que toda construção de identidade torna-se também uma luta de identidades simbólicas. Luta que pode expressar-se através de duas formas extremas que sempre se manifestam conjuntamente: a idolatria e a iconoclastia.

No mundo bíblico, ídolo era aquele objeto, fruto das mãos humanas, incapaz de dar vida e ao qual se sacrificavam vidas humanas (2 Rs 17,16-17)[32]. O ídolo por excelência é Baal. No mundo cananeu, Baal é o deus da fertilidade. É aquele que, segundo seus adoradores, é capaz de garantir a fecundidade tanto dos homens como dos animais. Seu culto é feito através do sacrifício dos filhos em sinal de gratidão à generosidade de baal na certeza de que ele dará mais filhos. Essa relação de fé é ritualizada através da sacralização ritual das relações sexuais. Se olharmos o fato, isentos de toda valoração teológica e moral, a divindade baal, enquanto símbolo dos anseios de um povo que busca a própria sobrevivência é, na intencionalidade com que foi criado, boa.

O contraditório, para Israel, é que o culto a Baal exige o sacrifício dos filhos primogênitos o que, em si mesmo, é a negação de toda possibilidade de descendência tal qual fora prometida por Deus a Abraão. Se, para os cananeus, o culto a Baal é eficaz na sua lógica de "entregar o que promete", para Israel que compreende a sua relação com Deus a partir da promessa de descendência (Gn 12,1-2), o sacrifício dos primogênitos não pode realizar o que se propõe e por isso não é legítimo para expressar a relação com Deus. A desqualificação teológica e moral do culto a Baal e, por extensão, ao próprio Baal, a ponto de deixar de ser chamado "deus" e passar a ser chamado "ídolo" só é possível com uma reinterpretação do sentido do mundo a partir de uma outra compreensão da divindade.

Ressignificação que não é fácil como bem o demonstra o drama vivido por Abraão no não-sacrifício de Isaac (Gn 22, 1-17) e que só é concluída através do estabelecimento de um novo símbolo para significar a relação

32 2 Rs 17,16-17: "E deixaram todos os mandamentos do SENHOR seu Deus, e fizeram imagens de fundição, dois bezerros; e fizeram um ídolo do bosque, e adoraram perante todo o exército do céu, e serviram a Baal. Também fizeram passar pelo fogo a seus filhos e suas filhas, e deram-se a adivinhações, e criam em agouros; e venderam-se para fazer o que era mau aos olhos do SENHOR, para o provocarem à ira." A mesma realidade é descrita pelo profeta Ezequiel: "Portanto dize à casa de Israel: Assim diz o Senhor DEUS: Contaminai-vos a vós mesmos a maneira de vossos pais? E vos prostituístes com as suas abominações? E, quando ofereceis os vossos dons, e fazeis passar os vossos filhos pelo fogo, não é certo que estais contaminados com todos os vossos ídolos, até este dia?" (20,30-31).

de Abraão com Deus: Isaac não é sacrificado e em seu lugar é sacrificado um cordeiro (v. 13). Dizendo com mais propriedade: Abraão não se nega a assumir o símbolo de sua fidelidade a Deus que é o sacrifício de seu filho (v. 16.18). Ele substitui um símbolo —Isaac – por um outro símbolo, o carneiro. Há uma mudança simbólica e o símbolo carneiro passa a ser símbolo do símbolo Isaac. Com isso consegue o povo de Israel, na figura de Abraão e no não-sacrifício de Isaac, romper com a lógica do culto que, por exigir a vida dos filhos, é visto como idolátrico.

Como vemos, no mundo dos símbolos, a diferença entre *deus* e ídolo depende do ponto de vista dos adoradores. Numa sociedade de relações conflitivas, a afirmação valorativa de um símbolo depende de quem tem o poder de estabelecer o sentido de cada símbolo. O que hoje é considerado divino pode, amanhã, ser considerado idolátrico e vice-versa.

A única forma de garantir o esquecimento definitivo do significado dos símbolos, tanto dos antigos que já perderam seu sentido original como dos novos que tentam apresentar-se como alternativa de sentido, e apagar da memória a realidade que eles representavam, é a destruição dos símbolos, a iconoclastia. Desde o profeta Miquéias (1,7) que prega a destruição dos deuses samaritanos, passando pelas *damnatio memorie* romanas até o Grande Expurgo de Stálin e a explosão, por parte dos talibãs, das estátuas de Buda de Bamyian, destruir os símbolos é uma forma de destruir um mundo de relações que constituem identidades e tentar impedir que elas se recomponham e voltem como forma de perturbação da nova ordem vigente.

Que tem tudo isso a ver com a VR e as suas tentativas de, nestes tempos de crise, buscar uma identidade que lhe possibilite dialogar com o mundo cambiante e, nele, reconstituir-se em busca de um novo futuro?

Basicamente, três coisas aqui podem ser elencadas como necessárias de pensar. A primeira, é que, na construção de identidades, *o simbólico é tão importante quanto o real*. E isso vale ainda mais para a Vida Religiosa que se move, primariamente, no mundo da religião que se constitui, basicamente, de símbolos. Por definição, dentro da teologia cristã, o acesso direto a Deus é impossível, pois sua pessoa vai além de toda possibilidade de abarcamento por parte do ser humano. A Ele só temos acesso indiretamente, através dos símbolos que, na linguagem cristã, chamamos de Sacramentos. Dentro da linguagem sacramental da tradição da Igreja acolhida pelo Concílio de Trento e que compreende o sacramento como "um

símbolo de uma realidade santa e a forma visível de uma graça invisível"[33], um símbolo é tanto mais legítimo quanto mais sua visibilidade remete à invisibilidade da graça divina. Com efeito, segundo o próprio Concílio de Trento, dentro da própria realidade sacramental há uma hierarquia simbólica pois nem todos os sacramentos tem a mesma capacidade de tornar visível a graça invisível de Deus[34]. Toda a Igreja (LG 1) e, dentro dela, a VR (LG 44), tem sua identidade constituída na perspectiva sacramental. Consequência disso é que, uma identidade religiosa é considerada tanto mais autêntica quanto mais ela for vista como intimamente relacionada a Deus. Na "disputa de interpretações" em que se constitui a identidade sacramental de religiosos e religiosas, a disputa não é de um simples poder, mas a do poder sagrado. Por isso, a disputa por identidades religiosas se constitui, muitas vezes, numa verdadeira cruzada, numa guerra santa onde podem se manifestar, na sua forma extrema, tanto idolatria como para iconoclastia.

Em segundo lugar, é necessário lembrar que os símbolos religiosos são os mais profundos em significação dentre os símbolos construídos pelas diferentes culturas. A VR, pela "consagração" sinalizada pelo "compromisso sagrado dos votos" (LG 44) torna-se, sem temor a exagero, toda ela um símbolo do sagrado e tudo o que a ela se refere passa a ser visto, por extensão, como ligado ao sagrado. Por isso a VR é, tomando a expressão de Rudolf Otto[35], tão *fascinante* e, ao mesmo tempo, pode tornar-se insuportavelmente *horripilante*. Fascinante porque oferece ao comum dos mortais a possibilidade de sair do quotidiano e, de força imediata, experimentar aquilo que é imaginado pelo comum dos mortais como divino. Horripilante quando, aquilo que era suposto ser "estado ou caminho de perfeição"[36], torna-se estado ou caminho de perversão por, além de não entregar aquilo que tinha prometido, mostrar-se, na realidade, como sendo exatamente o

33 CONCÍLIO de Trento, 13 Sessão, 11 de outubro de 1551: "Decreto sobre o Sacramento da Eucaristia", Cap. 3. In Heinrich DENZINGER, *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral,* São Paulo: Paulinas: Loyola, 2007.

34 CONCÍLIO de Trento, 7 Sessão, 03 de março de 1547: "Decreto sobre os Sacramentos", Cânon 3. Para o Concílio, a Eucaristia é o mais importante dos sacramentos pelo fato de ela, além de compartilhar com os outros sacramentos o poder de santificar àqueles que a eles recorrem, na Eucaristia se encontra, antes mesmo que o busquemos, o próprio autor da santificação. Cf. CONCÍLIO de Trento, 13 Sessão, 11 de outubro de 1551: "Decreto sobre o Sacramento da Eucaristia", Cap. 3.

35 *Fascinosum et tremendum*, Rudolf OTTO, *Le sacré: l'*élément non-rationnel dan l'idée du divin et sa relation avec le rationnel, Paris: Payot, 1969, p. 27ss.

36 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 184, a. 5, ad 2um; 11-II, q. 186, a. 2, ad 1um.

contrário do divino, ou seja, diabólico e, como tal, ao invés de dar vida e sentido à existência humana, conduzir ao absurdo e à morte.

Com efeito, muitos símbolos que fazem parte do mundo da VR e dos quais parece impossível dissociar-se, no quotidiano da vida das pessoas que dela fazem parte ou com ela se relacionam, acabam tendo não um efeito salvífico, mas um efeito de danação, de condenação, de desumanização.

Para não pensar em coisas mais essenciais, tomemos apenas o exemplo do hábito que se tornou, para muitos, um dos símbolos da VR. São Bento, em sua Regra, tem claro o objetivo do hábito. Sua simplicidade e praticidade deve ser tal que o monge se identifique, pelo vestir, com o comum dos homens do lugar: "Não se preocupem os monges com a cor e qualidade de todas essas coisas, mas sejam as que se puderem encontrar no lugar onde moram e as que puderem ser adquiridas mais barato" (55,1)[37]. Na história da VR todos sabemos que, com o decorrer do tempo e o esquecimento do sentido primeiro do hábito, este se tornou símbolo de separação do comum dos mortais e de poder dos religiosos sobre os outros cristãos e toda a sociedade. Foi preciso esperar o Vaticano II para lembrar que "o hábito religioso, como sinal de consagração, seja simples e modesto, simultaneamente pobre e condigno, e, além disso, consentâneo com as exigências da saúde e acomodado às condições de tempo e lugar e às necessidades do ministério" (PC 17). Não é pois, de admirar, que ainda hoje, 50 anos depois do Vaticano II, ainda se teime em discutir sobre como devem ser os hábitos… Desfazer-se de ídolos, com efeito, não é nada fácil.

Em terceiro e último lugar, constatamos que, assim como a idolatria, a iconoclastia também é uma tentação permanente e forte. Um exemplo clássico da tentação iconoclasta na disputa por identidades na VR é a queima de todas as *Vidas de Francisco* ordenada pelo Capítulo de Paris de 1266 sob o comando de Boaventura de Bagnorreggio (1217-1274). Este, tendo assumido o Generalato da Ordem em 1257, propôs-se, como objetivo maior do seu governo, combater os joaquimitas e os espirituais que, na pretensão de manter a fidelidade à intuição originária do movimento franciscano, contrapunham-se à tendência predominante na Ordem de acomodar-se às exigências da Igreja e da sociedade e esquecer o espírito revolucionário do Pobre de Assis. Para impor a sua compreensão da identidade franciscana, Boaventura compõem a *Legenda Maior* e a *Legenda*

37 SÃO BENTO, *Regra de São Bento*. Disponível em <http://www.osb.org.br/regra.html#CAP%C3%8DTULO%2055> (acesso: 02/07/2012).

Menor e, para que no futuro não voltasse a haver dúvidas, manda queimar todas os outros escritos.[38]

Outras ordens e congregações, com certeza, experimentaram atitudes semelhantes a essa. E mais: infelizmente a sanha pirômana, além de ensandecer-se contra livros e outros objetos materiais que possam trazer presente uma memória incômoda, muitas vezes se dedicam a eliminar, material e simbolicamente, àqueles e àquelas que, no presente, tentam constituir uma prática alternativa dentro das instituições ou nas relações destas com a Igreja e sociedade.

Os *Autos da Fé* e as fogueiras da Inquisição, é bem verdade, não mais existem na sua forma medieval. Nas perseguições religiosas do presente, juiz e carrasco se confundem no anonimato de burocracias anônimas que humilham e destroem através de condenações sem acusação, sem processo e sem possibilidade de defesa a todo aquele e aquela que tenta criar novas identidades para o ser cristão.

A escolha da identidade

Colocando-nos na perspectiva de um modo não-essencialista de pensar as identidades que afirma que as identidades não são dadas, mas construídas (ver seção 2 desta reflexão) e sabendo que a construção de identidades implica em árduo labor histórico e simbólico (seções 3 e 4), resta ainda uma pergunta a responder: por que escolhemos determinada identidades e não outras que também são disponíveis? Por que investir tantos esforços e, às vezes, até a própria vida, para ser aquilo que muitos gostariam que não fôssemos? Ou ainda, porque ser aquilo que os outros esperam que sejamos se isso não é exatamente aquilo que sonhamos?

Com efeito, se, por um lado, é verdade, como o pretendemos demonstrar anteriormente, que sempre vivemos as nossas identidades em um contexto social no qual o significado das lutas e símbolos independem, na maior parte das vezes, da nossa vontade, por outra, não é menos verdade que, "quaisquer que sejam os conjuntos de significados construídos pelos discursos, eles só podem ser eficazes se eles nos recrutam como sujeitos".[39]

38 Carlos Correa PEDROSO, *Fontes Franciscanas,* p. 23. Disponível em < http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&ved=0CFoQFjAC&url=http%3A%2F%2Fwww.procasp.org.br%2Farquivos%2FLivros%2Ff_franciscanas.doc&ei=4TvyT8S7NKL10gHf1e37Ag&usg=AFQjCNGOA-AViLlTUu5nQbC6zNj5yYM5qQ> (acesso: 07/07/2012).

39 WOODWARD, 2008, p. 55.

A questão que se coloca aqui é a do implicação da subjetividade na construção das identidades. À pergunta "quem eu sou" respondemos olhando ao nosso redor e analisando as nossas relações. À pergunta "o que posso ser" só podemos responder situando-nos na luta social e simbólica que condiciona as possibilidades de construção de identidades. Mas há ainda uma pergunta a responder: "o que quero ser?"

Os fatores históricos e sociais podem explicar a construção de uma determinada identidade, por exemplo, a identidade de religioso nesta ou naquela Congregação. Mas eles não podem explicar a opção que um jovem faz ao assumir essa identidade e a decisão pelo investimento pessoal nessa construção.

A Teologia da Vocação costuma responder à essa pergunta com a afirmação de que é "um chamado de Deus". Mais do que responder, a afirmação acrescenta outro fator que torna a questão anda mais complexa. De fato, se aceitamos a afirmação de que é Deus quem chama, com isso não respondemos à questão primeira que é a de por que a pessoa se dispõe a responder afirmativamente ao chamado. Ao menos que se pense num Deus impositivo que não deixa opção às pessoas. Mas aí já não se trataria do Deus cristão e não poderíamos mais chamar em "vocação" mas apenas em "imposição". O fator complicativo seria o de perguntar-se sobre a garantia de ser a voz de Deus ou uma outra voz que o ouvinte confunde como sendo a voz de Deus… Ou seja, voltamos à estaca zero!

Sem desconsiderar a dimensão espiritual ou da fé nas escolhas que fazemos na construção de nossas identidades e sem desconsiderar toda a verdade da teoria marxista que, através do materialismo histórico e dialético demonstrou, de maneira coerente, que muitas de nossas escolhas são determinadas pelo lugar que ocupamos no processo de produção social de bens, temos que, com Freud e Lacan, reconhecer que o irracional e o inconsciente também jogam um papel muito importante nas nossas escolhas.

Como nos lembra Woodward,

> A 'descoberta' do inconsciente, de uma dimensão psíquica que funciona de acordo com suas próprias leis e com uma lógica muito diferente da lógica do pensamento consciente do sujeito racional, tem tido um considerável impacto sobre as teorias da identidade e da subjetividade.[40]

Dito em outras palavras, muitas vezes construímos nossa identidades a partir daquilo que não sabemos que queremos ou até mesmo daquilo que não queremos ser. Muitos dos nossos sonhos de VR, por mais generosos

40 *Ibidem.* p. 62.

que sejam do ponto de vista humanitário e mais solidamente fundamentados em reflexões bíblicas, retiros, liturgias e mais bem iluminados por anos e anos de estudos e especializações, tem em sua origem, a necessidade de resolver um conflito psíquico ou a expressão da satisfação de um desejo frustrado.

E isso, devemos notar, não é bom nem mau. É simplesmente um fato que nos mostra, por um outro ângulo, que as identidades são sempre um desafio a ser encarado cada vez de novo rompendo a ilusão da definitividade e da unicidade do ser humano. Somos transitórios e complexos, e, assim, também são e serão nossas identidades, tanto pessoais como institucionais.

Conclusão

A reflexão sobre as identidades, para completar seu ciclo, precisa sempre responder a quatro questões. A primeira é a de perguntar-se sobre as razões que nos levam a falar em identidades. Precisamos identificar os conflitos do presente que solapam nossas certezas e seguranças e nos provocam a pensar sobre o nosso próprio ser. De forma ilustrativa e sem a pretensão de esgotamento da questão, constatamos, no primeiro momento de nossa reflexão, que vivemos em uma época de mudança que exige, por todos os lados, que nos resituemos neste mundo mesmo sabendo que a transitoriedade é a única realidade definitiva.

A segunda tarefa é a de responder à pergunta "quem somos?" na tentativa de respondê-la, no segundo passo de nosso percurso, constatamos que é necessário despirmo-nos da ilusão essencialista de que as identidades são dadas de uma vez por todas. A configuração das identidades se dá no fragor das relações sociais através da diferenciação e identificação que fazemos com as pessoas e grupos com os quais nos relacionamos. Toda construção de identidade tem, assim, uma dimensão ativa e uma dimensão passiva. Ao mesmo tempo construímos nossas identidades, somos construídos pela construção das identidades daqueles e daquelas que conosco se relacionam.

Na terceira parte analisamos os dois grandes cenários onde se desenrola a construção das identidades: o social e o simbólico. Ambos são conflitivos e, da correlação de forças que neles se desenvolve vem a resposta à terceira pergunta que é "quem podemos ser?" Despimo-nos aqui de uma outra pretensão: a de que podemos ser o que quisermos. Na realidade, só podemos ser aquilo que as condições sociais e culturais do tempo que nos cabe viver nos permitem ser.

Por fim, a quarta pergunta que precisamos responder: "o que queremos ser?" Ela nos chama atenção sobre as motivações que nos levam a assumir uma determinada identidade quando poderíamos assumir outra também possível. Nessa escolha, mais do que a argumentações de tipo racional e espiritual, precisamos estar atentos aos mecanismos psíquicos inconscientes que motivam as escolhas identitárias. Estar atentos não para reprimi-los, mas para, tendo consciência das motivações inconscientes, permitir que o potencial de toda a nossa complexa humanidade encontre a sua realização nas escolhas que fazemos.

Referências bibliográficas

45 Curiosidades sobre a Nova Classe Média. Disponível em <http://www.sae.gov.br/novaclassemedia/?page_id=58> (acesso: 28/06/2012).

BENTO, São. *Regra de São Bento*. Disponível em: <http://www.osb.org.br/regra.html#CAP%C3%8DTULO%2055> (acesso: 02/07/2012).

BÍBLIA, Bíblia de Jerusalém, São Paulo: Paulus, 2002.

BREIVIK choca tribunal com descrição de assassinatos na Noruega. *Carta Capital,* 20/04/212. <http://www.cartacapital.com.br/internacional/breivik-choca-tribunal-com-descricao-de-assassinatos-na-noruega> (acesso: 28/06/2012).

CASSIRER, Ernest, *Ensaio sobre o Homem:* introdução a uma filosofia da cultura humana*,* São Paulo: Martins Fontes, 1994.

COMPÊNDIO DO VATICANO II: constituições, decretos, declarações, Petrópolis, RJ: Vozes, [29]2000.

DENZINGER, Heinrich, *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral,* São Paulo: Paulinas: Loyola, 2007.

DREHER, Martin N., *O que é fundamentalismo,* São Leopoldo: Sinodal, 2006.

ESCOSTEGUY, Diego e JUNIOR, Policarpo. "De olho em nós". *Veja*, São Paulo, Edição 2073, 13 de agosto de 2008. Disponível em <http://veja.abril.com.br/130808/p_056.shtml> (acesso: 28/06/2012).

FUKUYAMA, Francis, *O fim da história e o último homem,* Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

IBGE, *População por religião.* Disponível em <http://seriesestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?vcodigo=POP60&sv=32&t=populacao-por-religiao-populacao-presente-e-residente> (acesso: 28/06/2012).

JOÃO PAULO II, *Exortação Apostólica Pós-sinodal* Vita Consecrata, 1996. Disponível em <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031996_vita-consecrata_po.html> (acesso: 30/06/2012).

LAURO, Bruna R., "Direitos e consquistas da Mulher: as várias formas de luta pela cidadania". In *Vianna Sapiens*, Juiz de Fora v. 1 Edição Especial, out/2010, pp. 143-167.

NASSIF, Luis, *Grampo sem áudio*: *a suspeita que não pode ser esquecida*, 28/03/2012. Disponível em <http://www.advivo.com.br/blog/luisnassif/grampo-sem-audio-a-suspeita-que-nao-pode-ser-esquecida> (acesso: 28/06/2012).

NEUTZLING, Inacio. Uma época de mudanças. Uma mudança de época. Algumas observações. In *Convergência*, Brasília, n. 409, p. 107-131, marco/2008.

O que mudou na direita em França. Disponível em: <http://pt.euronews.com/2012/04/24/o-que-mudou-na-direita-em-franca> (acesso: 28/06/2012).

OTTO, Rudolf, *Le sacré: l'*élément non-rationnel dan l'idée du divin et sa relation avec le rationnel, Paris: Payot, 1969.

PEDROSO, Carlos Correa, *Fontes Franciscanas,* p. 23. Disponível em <http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&ved=0CFoQFjAC&url=http%3A%2F%2Fwww.procasp.org.br%2Farquivos%2FLivros%2Ff_franciscanas.doc&ei=4TvyT8S7NKL10gHf1e37Ag&usg=AFQjCNGOA-AViLlTUu5nQbC6zNj5yYM5qQ> (acesso: 07/07/2012).

RICOEUR, Paul, *O conflito das interpretações*, Rio de Janeiro: Imago, 1978, p. 15.

_____ *Philosophie de la volonté*. Livre II: *La symbolique du mal*, Paris: Aubier, 1960.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, Caxias do Sul, **RS**: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/UFRGS, 1980.

Veja íntegra da entrevista com Cláudio Lembo. 26/07/2006. Disponível em: <http://noticias.terra.com.br/brasil/noticias/0,,OI1080460-EI306,00--Veja+integra+da+entrevista+com+Claudio+Lembo.html> (acesso: 28/06/2012).

WOODWARD, Kathryn, "Identidade e diferença: um introdução teórica e conceitual". In HALL, Stuart e WOODWARD, Kathryn, *Identidade e diferença*: *a perspectiva dos estudos culturais*, Rio de Janeiro: Vozes, [8]2008, pp. 7-72.

EJE 2

2

Hermenéuticas cristianas

Algunos principios hermenéuticos para la correcta lectura del Concilio Vaticano II

Eduardo Arens, SM[1]

Instituto Superior de Estudios Teológicos,
Lima-Perú

Resumen

El autor propone la analogía con la lectura de la Biblia, con las mismas reglas hermenéuticas, para entender los documentos del Concilio. Fue de las vivencias que traían los obispos y sus observaciones de la relación Iglesia-mundo, que los autores "inspirados" introdujeron en sus documentos un camino de *aggiornamento*. El ánimo era pastoral y la perspectiva netamente dialogal, no impositiva-magisterial. Lo primero a observar en los textos es el género literario. Vaticano II introdujo un nuevo género de documentos. Por ser poco observado y ser indispensable tener esto presente, el autor se detiene en este aspecto.

Introducción

Basados en maneras diversas de entender el concilio y sus textos, se fueron acentuando posiciones cada vez más divergentes. Uno de los considerandos era la pregunta por la continuidad con la Tradición, concretamente con los concilios de Trento y Vaticano I, que configuraron el catolicismo "sólido y uniforme" hasta hace medio siglo. El hecho de que se acentuaran las divergencias ya es por sí mismo indicador de que Vaticano II no fue

1 Sacerdote marianista, peruano nacido en Alemania. Estudió matemática y filosofía en San Antonio (Texas), luego teología con especialización en Biblia en Friburgo (Suiza). Hizo su postgrado en la École Biblique de Jerusalén. Doctor en Teología Bíblica, fue profesor auxiliar de la materia en la Facultad de Teología de Lima (1976-1980), y es profesor principal en el Instituto Superior de Estudios Teológicos de Lima (1977-). Es miembro de la Catholic Biblical Association y de la Studiorum Novi Testamenti Societas. Autor de docena y media de libros relacionados a la Biblia.

simplemente una continuidad, como algunos se empecinan en subrayar, sino que se introdujeron giros en una dirección diferente y novedosa. Esto fue evidente ya con el primer documento importante sobre la liturgia.

Llegados a este punto, medio siglo después, es ocasión para una relectura serena y con criterios fundamentales claros. Es lo que propongo considerar en esta breve presentación.

Concilio como acontecimiento

Algunas personas ven el concilio como una suerte de instancia productora de textos, y se centran en estos. Otras lo ven como un acontecimiento vivido en espíritu eclesial, que expresó sus convicciones en textos. La diferencia de posturas frente al concilio ciertamente depende, entre otros considerandos, de si el énfasis está en los textos o en el acontecimiento. Aquí se impone una regla hermenéutica: se debe tener presente que, antes de escribir textos, se vive; primero se vive, luego se escribe sobre lo vivido. No hay tábula rasa. El texto es fruto de la vida, no es ideas abstractas; no estamos en el mundo platónico.

Eso significa que hay que empezar por considerar el concilio como *un acontecimiento,* una vivencia colegiada de larga duración, en el curso de la cual se llevaron a cabo intercambios, discusiones, diálogos, exposiciones, que fueron desembocando en documentos. Es lo que en estudios bíblicos conocemos como Sitz im Leben.

Ahora bien, los textos del Concilio Vaticano II son testimonios de las preocupaciones y los consensos[2] a los que los padres conciliares fueron llegando. Es como tales que deben ser leídos; no como tratados de teología sino como productos de reflexión y diálogo. Responden a la lectura de los signos de los tiempos: del mundo moderno, pluricultural, globalizado. Sí, el Concilio Vaticano II fue un acontecimiento que marcó un hito en la historia de la Iglesia, como lo fue Pentecostés. Esta es una clave hermenéutica de lectura: hacerlo en sintonía "con el mismo Espíritu (con mayúscula) con el que fue escrito".

Siendo los documentos testimonios de un evento, al leerlos es indispensable respetar sus contextos, tanto históricos (del momento de su discusión y redacción) que delimitan su horizonte, como también literarios (ver abajo), entre otros. En lo histórico, hay que recordar que son documentos

2 Es notorio que, del promedio de 2.300 participantes con voto, todos los documentos fueron aprobados en mayoría abrumadora, ninguno con menos de 96 por ciento de aprobación (excepto aquel dedicado a los medios de comunicación social, aprobado con el 92 por ciento).

de hace medio siglo (1963-1965), no de ayer. La teología dominante era la escolástica, la filosofía reinante era la existencialista, el momento cultural era del auge de la modernidad, y la coyuntura política era tensa en Occidente por la confrontación ideológica capitalismo-marxismo. Pero, también hay que tener presente que viene tras el influjo de la Iglesia marcada por Trento y Vaticano I. Es a esa manera de entender y vivir en Iglesia que Vaticano II responde con la propuesta de un *aggiornamento*.

Propósito del concilio

Elocuente es la imagen usada por Juan XXIII al exponer lo que le movía a convocar un concilio: "Quiero abrir las ventanas de la Iglesia para que podamos ver hacia afuera y los fieles puedan ver hacia el interior".

Una de las claves de comprensión del concilio y sus textos es aquella que trata explícitamente: el diálogo ecuménico (UR) y con las religiones (NA), y la relación de apertura y diálogo con el mundo moderno (GS) y el reconocimiento de la libertad religiosa (DH). Esto responde a la razón de ser de este concilio: el *aggiornamento* desde una perspectiva netamente pastoral. Ese es el espíritu de fondo que sustentaba y distinguió a Vaticano II. Dicho de otro modo: si la razón de ser para la convocatoria del concilio y el programa propuesto por Juan XXIII fue el *aggiornamento*, entonces los documentos, que son productos de este evento histórico, responden a esa razón de ser, que es el espíritu que alentaba al concilio. No pocos de los conflictos de interpretaciones de los documentos conciliares provienen de las diferencias de enfoques: intraeclesial (la Iglesia cerrada en sí misma) y extraeclesial (la Iglesia saliendo hacia el mundo)[3].

> Ningún documento del Concilio se dirige expresamente a algún grupo en particular, ni a la Iglesia católica en exclusiva. De hecho, una constante en el Concilio era que, si bien a menudo se pensaba obviamente en la Iglesia como tal, las deliberaciones y decisiones tenían en mente el universo más amplio posible de personas (cf. LG 14-16). Es así que, al concluir el Concilio, se redactó una serie de "mensajes a la humanidad". Y el breve discurso papal de clausura recuerda el carácter ecuménico del Concilio: se propuso alcanzar, no sólo a los cristianos, "sino también a toda la familia humana", para la gloria de Dios, la honra de la Iglesia, y

3 Esto se vio claramente en la manera de tratar los escándalos de pedofilia y pederastia por parte de personas "de Iglesia". En un primer momento, la atención estaba fijada en salvaguardar la imagen de la Iglesia, para lo cual se intentaba acallar las voces acusadoras. En un segundo momento el enfoque tornó hacia fuera, hacia las víctimas, para lo cual el Papa ordenó el debido proceso judicial contra los culpables.

la "tranquilidad y paz de todos los hombres". Es decir, su espíritu es universalista, realmente católico. Esto lo distingue de los anteriores. No era sólo una mirada *ad intra*, sino también *ad extra* por parte de la Iglesia[4]. Y es con ese mismo espíritu católico que deben leerse los documentos, no sólo como un asunto meramente intraeclesial.

Si la propuesta principal y dominante del concilio era la presentación del evangelio de Jesucristo al mundo ancho y ajeno —como atestiguan sus frutos más maduros, sus constituciones dogmáticas—, entonces los documentos conciliares deben ser leídos y releídos teniendo muy presente la redescubierta misión evangelizadora de la Iglesia[5]. Eso significa que el criterio crítico definitivo es Jesucristo y su propuesta de la promoción del reinado de Dios. La relación con el mundo debe ser, por tanto, conciliadora, no descalificadora. La Iglesia debe ser abierta al mundo (GS y LG), y no estar cerrada en sí misma como una suerte de "sociedad perfecta".

Perspectiva del concilio

Para comprender textos como los del Concilio Vaticano II, es importante indagar por la intención del autor, los padres conciliares, para reconstruir el espíritu que animó su escritura. Esto se hace inquiriendo por el proceso y los factores involucrados en su composición, las discusiones y aclaraciones previas a su configuración como texto, como se hace en la exégesis bíblica.

Estricta continuidad no fue la expresa intención ni del papa Juan XXIII, ni de la sala conciliar pasadas las primeras sesiones en las que precisamente los primeros esquemas pretendían afirmar una continuidad. Piénsese tan solo en el primer documento, que señala el rumbo tomado: aquel relacionado a la liturgia. Tal fue la ruptura que provocó el rechazo visceral de sectores integristas, como aquel liderado por Mons. Marcel Lefebvre acusando al concilio de traición. Pero, la prueba quizás más clara de una discontinuidad fue dada ya al inicio del concilio con la desaprobación de los esquemas que proponían limitarse a unas precisiones conceptuales tradicionales y un maquillaje lingüístico, presentados por la Curia a la sala. Lo mismo se deduce de la aprobación casi unánime de cada uno de los documentos, que

4 Esa universalización es evidente en la importancia concedida por este concilio al laicado, de la mano con una desclericalización y el espíritu de comunión entre todos, empezando por la jerarquía.

5 No en vano desde entonces ya no se habla tanto de ser misioneros como más bien evangelizadores, y se producen documentos (esp. la *Evangelii Nuntiandi*) y dos Sínodos dedicados expresamente a la "nueva evangelización" (1974 y 2012), además de los Sínodos dedicados a cada uno de los cinco continentes, y las Conferencias Generales del CELAM.

marcaban un derrotero diferente, un cambio de dirección en el camino… guiado como Pueblo de Dios por el dios liberador. El programa era el *aggiornamento*, lo que supone rupturas; se opone al integrismo.

La invitación a llevar a cabo un *aggiornamento*, una puesta al día de la Iglesia, es la clave de lectura fundamental de los documentos conciliares[6]. Fue el proyecto y la intención del concilio, iniciado por Juan XXIII y sostenido por Pablo VI.

Una de las novedades más influyentes del concilio fue la aceptación e incorporación de la perspectiva histórica. Es lo que implicaba un *aggiornamento*, y la invitación a responder a "los signos de los tiempos". Por eso la sala conciliar rechazó los esquemas inicialmente presentados por las comisiones de la Curia, compuestas desde la perspectiva neoescolástica. Es con esa óptica que deben leerse los documentos: desde su dinámica histórica. Esto está claro en la *Dei Verbum*[7].

Perspectiva del lector

La interpretación, realizada por el lector, obviamente está orientada por su subjetividad: sus condicionamientos personales, su perspectiva y expectativas, lo que hace que uno lo entienda de una manera y que resalte tal o cual aspecto del texto, y otro lo haga diferente. Lo que para un receptor es importante y relevante, puede no serlo para otro. La lectura que se hizo del concilio en Latinoamérica, reflejada en los documentos de Medellín en particular, fue diferente de aquellas hechas en Europa y en África.

Encontramos dos tendencias predominantes en la interpretación de los textos conciliares, según la visión hermenéutica que domine. Por un lado la lectura con anteojos dogmáticos, siguiendo la tradición de los concilios anteriores, que centra en sentencias definitorias. Asume como invariables las definiciones dadas en concilios anteriores. Todo lo que tenga la forma de recomendaciones, aclaraciones, consideraciones, es tenido como no vinculante. Así, por ejemplo, cuando en la LG se habla del primado papal y su relación con la colegialidad de obispos, al no redefinirse, esta lectura

6 Actualizar es situarse en el presente y proyectarse al futuro. Se actualiza el pasado, que queda atrás aunque de él ha partido. Es contrario a ignorar el paso del tiempo y a retroceder las manecillas del reloj.

7 DV 12 da pautas para la correcta lectura de la Escritura, en línea con el estudio histórico-crítico que hasta entonces era recusado por la mayoría. Posteriormente, la instrucción de 1993 de la PCB "La interpretación de la Biblia en la Iglesia" se concentrará en este aspecto fundamental. Está claro que las pautas para la lectura de la Escritura se aplican *mutatis mutandi* a todo documento, incluidos los conciliares. Esto está claro en los múltiples estudios sobre la hermenéutica aplicada a los dogmas.

considera como vigente la visión asentada en Vaticano I, y lentamente ha sido reintroducida en la estructura eclesiástica.

La otra lectura de los textos entiende que se trata de un concilio fundamentalmente pastoral, por tanto no considera los textos como declaraciones doctrinarias sino orientadoras pero con el peso que les da la autoridad del concilio; por lo tanto no opcionales, menos aún descartables. La primera es una visión sustancialmente eclesiástica, mientras la segunda es una mirada más eclesial.

Como sea, en aras a la fidelidad al autor, es necesario en un primer momento respetar el mensaje original *e.d.* no hacerle decir al texto lo que no pretendió, proyectando sobre él prejuicios e ideas previas. Eso es propio de la *eiségesis*, como es frecuente en el empleo de la Biblia por parte de la teología tradicional que busca textos que respalden sus tesis (las famosas *dicta probantia)*. En un segundo momento se preguntará por las proyecciones y la relevancia del texto para el presente.

El espíritu de la letra

Para ser fieles a la intencionalidad del autor cuyo texto se lee e invoca, es indispensable conocerla lo mejor posible y determinar sus conscientes e inconscientes proyecciones. El texto es producto de una vida, y se produjo para otras vidas. Por eso es expresión del alma de su autor. Eso fue ayer. Antes de hablar hoy sobre un texto hay que escucharlo.

Para empezar, no se entenderá cómo se desarrolló el Concilio Vaticano II sin tener presente la herencia recibida de Vaticano I, además de los desarrollos culturales e históricos producidos desde el uno hasta el otro, y la realidad del mundo a mediados del s. XX.

La antítesis modernismo-antimodernismo, y la contraposición fe-razón, guiaban gran parte de la teología preconciliar. Conocida era la apologética. La Iglesia y sus teólogos, seguros de su verdad, se habían erigido en jueces del mundo, sin escucharlo. Ahora se pide escuchar al mundo, estar en y con el mundo. Por tanto, que la teología tenga presente la interacción histórica entre el hombre y Dios —lo que supone aprender de las ciencias humanas—, y se abra en actitud de diálogo con el mundo moderno, y que su "alma" sea la Escritura, que fue uno de los primeros temas tratados[8].

8 Sumamente instructivo es el derrotero del documento sobre la Sagrada Escritura. Fue de los primeros propuestos y de los últimos aceptados, pasando por nada menos que 4 esquemas. De por medio hubo mucho que repensar y aprender sobre la Biblia y su naturaleza.

La interpretación de la letra (los textos) será correcta si se tiene presente su espíritu (lo que el concilio quería comunicar). En otras palabras, la relación autor-texto debe ser respetada. Es un círculo hermenéutico: la observación atenta de los textos (su forma, estructura, lenguaje, la tónica, etc.) revela su "espíritu", y el descubrimiento de su espíritu es indispensable para comprender correctamente la letra. La letra es portadora y comunicadora, no de palabras, sino de un mensaje: lo que se quiere decir. Por eso se busca comprender para interpretar. El fin es la recepción correcta del mensaje.

El concilio mismo, expresamente en la DV, exhortó a leer, comprender e interpretar, "con el mismo espíritu con el que se escribió" el texto (Nº12), es decir, es indispensable aproximarse a la mente de su autor —los padres conciliares como Iglesia—.

Sin embargo, sigue latente la tentación fundamentalista de quedarse en la letra, desencarnada de todo contexto, sin atender a su espíritu[9], que está dado por el concilio como acontecimiento (no como productor de textos). La tentación simplista es ignorar la intencionalidad y el mensaje de su autor, los padres conciliares. Es la lectura desencarnada. Ya san Pablo advertía al respecto: "la letra mata; es el espíritu que da vida" (2Co 3,6).

Género literario

El género literario de los documentos de Vaticano II es notoriamente diferente del de los concilios anteriores. Como todo género literario, este se determina por su contenido y por la particular forma o manera de tratarlo y presentarlo, lo que responde a la intencionalidad del autor. Y como todo género literario comunica en su particular manera literaria su verdad[10]. Distinta es la manera de expresarse en el género poético que en el género legislativo. Y por ende, distinta es su finalidad: una comparte pasiones y espera emociones, la otra dictamina y espera acatamiento. Los documentos de Trento y Vaticano I eran fundamentalmente dogmáticos. Se distinguen por la cantidad de cánones, definiciones y "dogmas", y se espera aceptación incuestionable so pena de excomunión.

Vaticano II en cambio recurre a un género profusamente pastoral en su lenguaje e intencionalidad; no ataca "errores" ni anatematiza, como había sido común en concilios anteriores, sino que apela a la buena voluntad e invita al diálogo. No emite definiciones dogmáticas. Su forma dominante

9 Vea el párrafo dedicado al respecto en relación a la Biblia en IBI, I.F.

10 Verdades se comunican no solamente mediante sentencias sino también en textos expositivos y en los narrativos. Piense, por ejemplo, en las verdades de las cartas y en las de las fábulas y de las parábolas.

no es la de proposiciones sino de exposiciones; no es apologética sino instructiva. A diferencia de los precedentes, Vaticano II se dirige, además, no sólo a la Iglesia católica, sino que busca incluir a todos, de cualquier creencia. Son exposiciones abiertas.

No debemos olvidar que "la estrategia del texto" es indicadora del espíritu con el que fue compuesto, y por tanto con el que debe ser leído. Lo que a partir de él y en referencia a él se diga debe corresponder a esas "orientaciones estratégicas"[11]. La "estrategia" está manifiesta en su género literario, el esquema del texto, las argucias lingüísticas, la estructura, hasta la gramática y el tono de las frases, etc., que están en función de la eficacia de la comunicación, a fin de provocar la deseada respuesta del receptor. Esta es una regla de interpretación que apunta a la fidelidad al pensamiento expresado en el texto.

Por lo tanto, la lectura e interpretación de los textos de Vaticano II debe ser diferente de aquella de los anteriores concilios. Así, por ejemplo, debe leerse la Constitución sobre la Liturgia como una presentación sobre la esencia de la liturgia, y no sólo como una serie de adaptaciones rituales y celebrativas, si bien las incluye como su natural corolario.

Es importante observar la estrategia retórica, a menudo ignorada, que se refleja en el estilo y el tono. Ignorarla, como ya advertimos, puede conducir a afirmar que estamos ante declaraciones dogmáticas cuando lo que tenemos son orientaciones pastorales, por ejemplo, como ha venido sucediendo. En los documentos se invita al diálogo, a la escucha, a la colaboración. El lenguaje no es impositivo, asertivo, de quien se considera dueño de la verdad y encargado de imponerla so pena de castigo. Se habla de corresponsabilidad, no sólo de cooperación dentro de la Iglesia. Está omnipresente la disposición a escuchar al mundo (piense en la GS) y el concilio invita respetuosamente al "diálogo fraterno" (reiterado expresamente en la UR).

Durante el concilio se planteó la cuestión de la naturaleza de los documentos y la hermenéutica a seguir. Es así que, al final de la DV se añadió una aclaración sobre "la calificación teológica" de las constituciones:

> Teniendo en cuenta la práctica conciliar y el *fin pastoral* del presente Concilio, este santo Sínodo precisa que en la Iglesia solamente han de mantenerse como materias de fe o costumbres aquellas cosas que él declare manifiestamente como tales. Todo lo demás que el santo Sínodo propone, por ser doctrina del Magisterio supremo de la Iglesia, debe ser

11 Expresión elocuente de P. HÜNERMANN, "Die Bedeutung des Textes", en P. HÜNERMANN (ed.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, vol. 5, Friburgo de Brisgovia, 2006, p. 81.

> recibido y aceptado por todos y cada uno de los fieles *de acuerdo con la mente del santo Sínodo*, la cual se conoce, bien por el tema tratado, bien por *el tenor de la expresión verbal*, conforme a las reglas de la interpretación teológica (énfasis míos).

Se debe, por tanto, respetar el género literario de cada texto, no haciendo dogmático lo que es exhortativo, ni haciendo legislación lo que es orientación o instrucción. A diferencia de los concilios anteriores, Vaticano II no pretendió ser ni dogmático ni legislativo, sino pastoral. Por eso no hay ni definiciones ni decretos disciplinarios[12].

El Sínodo de 1985 formuló a este respecto un principio hermenéutico: "No es lícito separar el carácter pastoral de la fuerza doctrinal de los documentos (conciliares)" (Nº 5). Aunque no se recurra a fórmulas categóricas, no por ello se trata de simples recomendaciones u opiniones pasajeras. Hay que advertir que esa "fuerza doctrinal" no lo era per se, sino siempre con ánimo pastoral: este era el espíritu del concilio. No hubo pronunciamientos definitorios[13]. Sin embargo, no pocos leen los documentos conciliares con anteojos dogmáticos, frecuentemente a través del lente de los concilios anteriores.

Lectura integral

Al estudiar diacrónicamente los textos, se observa que estamos naturalmente ante una progresiva maduración —como se observa también en la Biblia—, y no ante una colección o compilación de verdades.

Esto nos lleva a tomar nota de una regla hermenéutica que se resaltó en el Sínodo de obispos de 1985, para la recta comprensión de los textos conciliares:

> La interpretación teológica de la doctrina conciliar debe considerar todos los documentos, tanto en sí mismos como en su estrecha interrelación, de modo que el sentido integral de las afirmaciones del Concilio —a menudo muy complejas— puedan ser comprendidas y expresadas. (Nº5)

12 Cuando aparecen definiciones, no son de carácter dogmático, sino "mencionadas de paso". Sacadas de su contexto pueden ser usadas como si se tratara de pronunciamientos categóricos. Pero hay que respetar tanto las formas literarias como la orientación de todo el concilio. El hecho de no haber sido un concilio de definiciones dogmáticas ha sido aprovechado por grupos ultraconservadores para pretender reinstaurar la teología anterior, particularmente de Trento y Vaticano I.

13 No se debe confundir un pronunciamiento definitorio con una simple afirmación. Evidentemente, abundan afirmaciones en los documentos. Abundan las aclaraciones (hermenéutica). Pero no hay definiciones de carácter dogmático.

Es lo que conocemos como intertextualidad. Y añade:

> Especial atención debe prestarse a las cuatro grandes Constituciones del Concilio, que contienen la clave interpretativa para los otros Decretos y Declaraciones.

Pero, estas no tienen el mismo peso, como indican sus calificativos (dogmática, pastoral), y son de momentos diferentes. Es importante tener presente que los documentos no se produjeron en una sola sesión, sino que eran frutos que maduraban con el paso de los años que duró el concilio. Por tanto, los primeros deben ser repensados a la luz de los más recientes. Por cierto, esa maduración no cesó con la conclusión del concilio mismo.

Esto significa, también, que no se deben entresacar textos según conveniencia, ignorando los que no convengan a determinada tesis. El gran contexto literario es el conjunto de documentos de Vaticano II.

En resumen

Sólo una hermenéutica que tome en serio y conozca el mundo del autor y el del público-objetivo, que indague por las preguntas e inquietudes a las que responde, y que observe la naturaleza literaria del texto, podrá discernir con justeza entre las diferentes interpretaciones que se ofrezcan del mismo: su propósito y su alcance.

Como escribió Walter Kasper:

> … la intención del concilio […] fue la renovación de toda la tradición, lo que significa la renovación para nuestro tiempo de todo aquello que es católico[14].

De lo dicho debe quedar claro que, una lectura que no tenga presente que el concilio quería ser un *aggiornamento, e.d.* camino hacia delante, y un "nuevo Pentecostés" en la Iglesia, lo que implica discontinuidades y novedades dentro de la continuidad histórica, no será fiel al concilio, a su intención y su espíritu.

El reto es mantener incólume ese espíritu Pentecostal de *aggiornamento*, espíritu de vida y vivificador (pneuma).

14 "The Continuing Challenge of the Second Vatican Council: The Hermeneutics of the Conciliar Statements", en *Theology and Church*, Nueva York, 1989, p. 172.

El encuentro de la mujer samaritana y Jesús

Compromisos y desafíos

Ana María Casarotti Peirano[1]

Brasil

Resumen

El presente trabajo realiza una lectura del encuentro de Jesús con una mujer samaritana al borde del pozo de Jacob narrado en el Evangelio de Juan 4,5-26. Se presenta desde una reflexión teológico-pastoral considerando el texto desde la hermenéutica del encuentro. En este diálogo Jesús se ofrece como agua viva de tal forma que deja entrever la imperfección de otras aguas que hasta ese momento mediaban la relación con Dios: el agua del bautismo de Juan, el agua de las tinajas de la purificación presentada en las bodas de Caná, el agua de la piscina que hay que remover para que tenga poder curativo y el agua del pozo de Jacob que recoge la historia de las tradiciones del pueblo pero no sacia la sed más profunda. El encuentro de la mujer samaritana con Jesús, a través del diálogo y su progresividad, ahonda la originalidad del Don ofrecido. Se estudian las características de este encuentro y sus consecuencias. Se plantea el desafío que proporciona este texto para la cultura actual destacando la necesidad de la apertura a un diálogo abierto a lo diferente esbozando la necesidad de reconocer el lugar de la mujer en la sociedad contemporánea, con especial destaque en el ámbito religioso. La conclusión recoge preguntas y compromisos que ofrece esta lectura del texto: la necesidad de seguir caminando hacia el discipulado de iguales para que sea fundamento y esencia de una comunidad cristiana que quiere vivir el seguimiento a Jesús.

1 Ana María Casarotti Peirano. Master en Teología/Biblia. Situación académica: elaboración del proyecto para ingresar al Doctorado en Biblia en la Facultad Jesuita de Belo Horizonte (FAJE). Uruguaya, residente en Brasil.

El agua en la vida y simbología del pueblo judío

En lengua hebrea la palabra *aguas (ooaim*) alimenta más de cuatro milenios acompañando la historia del pueblo, la vida social, religiosa y cultural de los judíos. Este sustantivo en hebreo: *maim* sólo existe en plural en los escritos del AT, a pesar que su traducción sea en singular por la estructura del texto. De las 664 citas que encontramos en la Biblia, 591 están en el AT. Se usa en referencia a situaciones poéticas, trágicas, a romanticismos, milagros o en episodios como: aguas que brotan en el desierto, aguas del diluvio, de las lluvias, de tempestades, aguas de ríos mesopotámicos; aguas que se hallan en cisternas, pozos y fuentes. En Palestina el agua se obtenía de los manantiales (*'ayn*), de los pozos (*be'er*) que eran excavados en la tierra o en la roca hasta encontrar la capa de agua.

En la simbología del pueblo judío el agua podía ser generadora de vida o de muerte. En Génesis 1-11, el agua es un elemento contradictorio. Es símbolo del origen, considerada: *matrix*-madre. Con ella se hace barro y se modela al ser humano. El diluvio narrado en el Génesis está dentro de la concepción de lucha de divinidades. Es un motivo de lucha, Abraham y Abimelec luchan por un pozo, que es una fuente de agua. "El lugar se llama Berseba porque allí juraron los dos" (Gn 21,31) *Be'er Seba'* (abSe rBe'e) quiere significa el Pozo del Juramento. Este texto puede mantener una memoria antigua de los tiempos patriarcales que muestra muy bien "una perspectiva mítico-literaria para garantizarles determinados pozos a los judíos que volvían de Babilonia en el período de post-exilio"[2].

El Jahvismo monoteísta no reconoce ningún espíritu de las aguas, pero es innegable que debido a la simbología y trascendencia que tenia para los pueblos vecinos, considerados paganos, ocupa un espacio importante para la religiosidad del pueblo de Israel. En ciertos textos bíblicos se muestra a Dios como Señor del agua y se realizan rituales para provocar la lluvia (1Re 17,1; 18,42-46), o milagros que se llevan a cabo en el agua y a través del agua. Es símbolo de purificación necesaria para la participación en los rituales. El libro del Levítico, luego de describir una gran cantidad de enfermedades de piel, ofrece una multitud de rituales, algunos con agua (Lev 14,6) para la purificación de dichas enfermedades. "Entonces lavará su ropa y se lavará el cuerpo en agua, y quedará limpio" (Lv 14,9). En Nm 5,11-31 aparecerá el agua como mediación en el juicio ante la sospecha del marido que desconfía de su mujer.

2 *"Uma perspectiva mítico-literária para garantir certos poços aos judeus que voltavam da Babilônia no período pos-exílio"* (traducción personal). REIMER, Haroldo. "Água na experiência do Antigo Israel". En *Estudos Bíblicos* 80, Petrópolis: Vozes, 2003, p. 22.

El relato de la travesía por el Mar Rojo muestra claramente la presencia de Dios a favor de su pueblo que, gracias a su brazo extendido sobre el mar, posibilita la travesía milagrosa de su pueblo a pie enjuto mientras que los adversarios son arrastrados por la corriente (Ex 14; Ex 20, Dt 5; 26). A través de la vivencia de las aguas torrenciales el pueblo experimenta la liberación.

Los profetas mencionan la bendición o maldición de Dios al pueblo en referencia a la abundancia o escasez de agua. Para este pueblo el agua tiene una connotación especial por las continuas sequías que padecían. Cuando los israelitas se dedicaron a la agricultura no pensaban que Yahveh los ayudaría en esta nueva tarea y se encomendaron a Baal, que es el dios cananeo y el dios de la fecundidad, las lluvias, las estaciones como describe el profeta Oseas[3] y también el profeta Jeremías[4]. Alejarse del Señor es no preguntar por él, rebelarse contra él, abandonar la fuente de agua viva. El agua expresa la presencia de Dios simbolizada en un manantial y fuente de *agua viva*. Sustituirlo por otro tipo de fuentes, aljibes que no tienen la capacidad de retener el agua, es la idolatría y la maldición que pesa sobre quien no confía en el Señor (Jr 17,5-8). Cuando el rey Acaz manda construir un reservatorio superior, para las aguas de Siloé precaviendo un abastecimiento de agua en caso de batalla, el profeta Isaías manifiesta su desacuerdo a través de la simbología del agua y dice que solo puede salvar al pueblo la confianza exclusiva en el Señor (Is 8,5-8)[5]. En el profeta Ezequiel apreciamos palabras de consuelo para el pueblo que sufre el destierro (Ez 36,25-28).

El agua está unida a la purificación, aparece la restauración de la alianza, la posibilidad de obtener un corazón nuevo a la infusión del espíritu que será dado por Dios. El agua viva como término empleado en las Escrituras se convierte en un símbolo que evoca las realidades religiosas. En las promesas escatológicas de los libros proféticos el agua que corre, agua viva, es uno de los grandes símbolos de los bienes mesiánicos (Za 14,8; Ez 47,1;Jl 4,18).

En el siglo I, junto con los rituales de purificación realizados a través del agua, empezaron a existir otras prácticas que resignificaban la impor-

3 "Me voy con mis amantes, que me dan mi pan y mi agua, mi lana y mi lino, mi vino y mi aceite" (Os 2,7).

4 "Doble mal ha hecho mi pueblo: a mí me dejaron. Manantial de aguas vivas para hacerse cisternas, cisternas agrietadas, que el agua no retienen" (Jr 2, 13).

5 "Ya que este pueblo ha despreciado el agua de Siloé, que corre mansa, por la arrogancia de Rasín y del hijo de Romelías, sabed que el Señor hará que los sumerjan las aguas del Éufrates, torrenciales e impetuosas: rebasan las orillas, desbordan las riberas".

tancia de celebrar la vida nueva en Dios. En el Nuevo Testamento hay varias citas referidas al agua; Para lavarse las manos antes de comer (Mt 15,2.20; Mc 7,2; Lc 11,38). Utilizada por el que ayuna para lavarse el rostro (Mt 6,17).

- **El Pozo y el agua viva**

La leyenda del pozo en la roca se apoya en varios textos bíblicos (Ex 17, 1-7; Nm 21,16-18; Sal 78,15-16; 105-41) y alentaba la vida de los judíos, refiriéndose al agua como dada por Dios al pueblo en el desierto. En el Tárgum de Onkelos[6] al referirse al pasaje de Nm 21,16-18 se menciona explícitamente el hecho de ser "dado"[7]. El donador de ese Pozo es el mismo Dios, y el agua de ese pozo una fuente que subía y brotaba de lo profundo. Los tárgums de Jerusalén y los comentarios midráshicos sobre el pozo del desierto, hablan de un pozo que desbordaba a profusión: subía y bajaba con los hebreos a través de las montañas y que saciaba a cada uno en la puerta de su tienda.[8] Para la tradición judía, el agua viva que brotaba del Pozo representaba la enseñanza recogida de la Ley. La sabiduría que brota de esa Ley constituye ese manantial de vida, esa fuente que enriquece al hombre y la mujer (Si 1,5; Ba 3,12) y le muestra el camino a seguir.

Flavio Josefo menciona situaciones similares a las que son relatadas en el texto de Juan: "Al llegar a la ciudad de Madianis, (Moisés) estaba sentado junto a un pozo debido al cansancio y al bochorno del día. Era el mediodía, no lejos de la ciudad (Ant. Jud. II, 254ss.)". "El Midrash Rabba comentando Si 1,9 decía que el último redentor haría brotar agua como el primer redentor (Moisés) había hecho brotar el pozo. […]. En Jesús culmina y se cumple la herencia de los patriarcas"[9]. Un texto samaritano que relaciona íntimamente la ley y el agua dirá "[La Ley] es un pozo excava-

6 El Tárgum de Onkelos (סולקנוא), es el tárgum oriental oficialmente considerado como tárgum de Babilonia de la Torá.

7 *And from thence was given to them (the Israelites) the living well, the well concerning which the Lord said to Mosheh, Assemble the people and give them water. Then, behold, Israel sang the thanksgiving of this song, at the time that the well which had been hidden was restored to them through the merit of Miriam: Spring up, O well, spring up, O well! Sang they to it, and it sprang up: the well which the fathers of the world, Abraham Izhak, and Jakob digged: the princes who were of old digged it, the chiefs of the people: Mosheh and Aharon, the scribes of Israel, found it with their rods; and from the desert it was given to them for a gift.* J.W. ETHERIDGE. *The Targum of Onkelos and Jonhatan Ben Uzziel on the Pentateuch.* ([1]1862). EE. UU.: Gorgias Press, 2005. Disponible en <http://targum.info/pj/pjnum19-22.htm> (acceso 3/2011).

8 Roberto MERCIER, *El evangelio según "el discípulo a quien Jesús amaba": comentario exegético, teológico espiritual,* vol. 1, Santafé de Bogotá: San Pablo, 1994, p. 270.

9 Ibíd., p. 272.

do por un profeta tal como no se erigió desde Adán: el agua que ahí se encuentra es de la boca de la divinidad. Bebamos las aguas que están en el pozo!"[10]. Al presentar a Jesús sentado al borde del pozo (y del pozo de Jacob), con la promesa de un agua que saciará toda sed, se hace explícita una continuidad entre la presencia de Israel, su historia, la espera en Dios y en sus dones. Y se anuncia a Jesús más allá de la Ley: la sabiduría no brotará más de ese pozo sino de otro.

Aguas provisorias y agua Viva

En el evangelio de Juan se aprecian 'aguas diferentes'; aguas que pueden ser consideradas imperfectas, provisorias y hacen referencia a un aspecto: agua que convierte, o purifica, o sacia la sed, o cura.

- **El agua en el bautismo de Juan**

El agua del bautismo es un agua que purifica. En el evangelio se señala que es realizado para conversión de los pecados en el Jordán. Las aguas del Jordán marcaban la frontera que los judíos habían cruzado para entrar en la Tierra Prometida (Jos 3-4). Una tradición decía que las aguas del Jordán correspondían al mar de los Juncos a través del cual el pueblo había salido de Egipto[11]. Por esto, estas aguas además de purificar son aguas que dan vida a través de la muerte. Juan Bautista realiza un bautismo de agua que prepara el camino del Señor, es un rito precursor, es decir insuficiente. "Es realizado una sola vez para significar la conversión efectiva del pecador delante de Dios sobre quien luego vendrá el Espíritu Santo"[12]. No basta ser bautizados en las aguas del Jordán. El hecho de que sea con *agua,* lo hace provisorio, no alcanza la verdadera libertad interior.

- **El agua en las bodas de Caná**

Estamos en una boda, imagen bíblica tradicional, símbolo de las nupcias de Dios con la humanidad (Oseas y Cantar de los Cantares). El agua aparece como la respuesta al pedido de María a Jesús cuando dice que "no tienen vino" (v.3). Jesús manda llenar las tinajas de agua que son recipientes de piedra usados por los judíos para las purificaciones rituales (2,7). El agua reaparece en un segundo momento como "agua transformada en

10 Xavier LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan,* tomo I, Salamanca: Sígueme, 1989, p. 274.

11 Cf. Xavier LÉON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho segundo João*, vol I, Belo Horizonte: Loyola, 1996, p. 130.

12 Ibíd.

vino" que prueba el maestresala (v.9a). Finalmente se hace una referencia al agua en cuanto su origen, "los que habían sacado el agua sabían de dónde era" (v.9b). Jesús ha cambiado el agua destinada a las purificaciones de los judíos. "Esa agua ha desaparecido, llevando consigo de manera simbólica la desaparición de los ritos judíos que ya no sirven para nada en la santificación"[13]. El vino es mencionado como agua transformada. Se destaca que las tinajas tienen que llenarse de agua hasta arriba. Jesús no hace un quiebre con el pasado, sino que se muestra una cierta continuidad con él. El agua pasa a ser la memoria de quienes sabían su origen. El texto invita así a pensar en el agua como una realidad conocida en su origen, pero que será cambiada. Se puede decir que es un agua insuficiente, que no puede ser servida en las bodas que celebran la presencia del Padre en Jesús en medio de nosotros. "El vino dado por Jesús significa para el agua de las tinajas judías, lo que el Espíritu significa para el agua del rito que realiza Juan"[14].

En el diálogo con Nicodemo, Jesús lo invita a nacer de nuevo y, frente a su incomprensión, le muestra la necesidad de nacer por el agua y por el Espíritu. Las palabras agua y Espíritu están unidas bajo una única preposición: ex (*hdatos kai pnéumatos*) que se puede traducir como "por el agua que es Espíritu"[15]. Se percibe la profecía de Ezequiel:

> Os rociaré con agua pura y quedaréis purificados […] infundiré en vosotros un espíritu nuevo […] Infundiré mi Espíritu en vosotros. (Ez 36,25-27)

- **El agua en la piscina de Betesda**

Se relata el hombre que está aguardando que el agua sea movida por un ángel para meterse en la piscina en ese momento. Pero no lo puede hacer, porque nadie lo ayuda a entrar al agua, y otros entran antes que él. El agua parece ser un elemento circunstancial atribuido a la cura pero de la cual Jesús prescindirá totalmente en este momento. Representa un rito que Jesús ignora, ya que no se sirve de ella para curarlo. El poder curativo está en la palabra de Jesús recibida por el hombre como acción que realiza.

"Son aguas imperfectas: la del bautismo limpia pero no ofrece el Espíritu, el agua de Caná, purifica pero no simboliza la alegría plena de la boda entre Dios y su pueblo; el agua del pozo de Jacob sacia la sed por

13 Annie JAUBERT, *El evangelio según San Juan*. Navarra: Verbo Divino, [6]1987, p. 35.

14 Cf. Xavier LÉON-DUFOUR, ob. cit., p. 184.

15 Ibíd., p. 224.

un momento, pero después la persona vuelve a sentir sed. Y por otro lado está el agua que Jesús nos da, solamente él quita la sed para siempre."[16]

- **Jesús: Donador del Agua Viva**

En el texto que se estudia el agua adquiere una función central. El agua del Pozo no es suficiente, no sacia la sed más profunda. El agua ofrecida a la samaritana tiene cuatro características: procede de Jesús, apaga la sed para siempre, se convierte en fuente dentro del hombre y brota para la vida eterna. Jesús promete esa agua viva a través de su misma persona. En el brocal del pozo que era hondo y dificultaba la posibilidad de sacar agua, la mujer samaritana encontró una fuente viva que no está fuera de ella, no precisa cántaro, sino que brotaba de su misma interioridad[17]. La promesa de Jesús, es su misma persona que en el diálogo-encuentro con él, se convierte en un manantial de vida en la persona.

El Pozo lugar de encuentro

Juan describe encuentros en torno al agua; la samaritana que se encuentra con Jesús sentado al borde del pozo. Un poco más adelante está el enfermo, junto con otros muchos enfermos, buscando salud. En Jn 9 el ciego es enviado a la piscina de Siloé para lavarse, luego que Jesús le untara los ojos con barro. En la cruz, el agua brota del costado de Jesús cual nuevo Pozo que reúne en torno a sí una nueva comunidad y de él brotará la vida nueva.

Un pedido similar al de Jesús se aprecia en Ex 15,24 cuando los judíos caminan por el desierto. Más adelante el pueblo, sediento, protesta contra Moisés: "¿Por qué nos has sacado de Egipto, Para matarnos de sed a nosotros, a nuestros hijos y al ganado?" (Ex 17,2-3). Ese clamor los conducirá al Pozo-fuente. Posiblemente el narrador busque traer la sed de Israel en el desierto, y al ponerla en boca de Jesús le cambia el sentido. La orienta a una nueva sed que es la que también anunciaron los profetas (Am 8,11).

La mujer que va a sacar agua del pozo recoge en su vida y en sus palabras una historia de luchas y divisiones, de búsquedas y desafíos. Es

16 José Luis SICRE, *El Cuadrante III: el encuentro,* Navarra: Verbo Divino, 1997, p. 142.

17 Juan MATEOS y Juan BARRETO, *Evangelho de São João: análise lingüística e comentário exegético,* San Pablo: Paulinas, 1989, p. 224: "El Espíritu es manantial interior, y no exterior como el de Jacob. El hombre debe recibir la vida en su raíz misma, en la profundidad de su ser, no para acomodarse a las normas externas. Es el don permanente que hace nacer para la vida y también la mantiene (3,6), que abre el horizonte del reino de Dios. Su fuerza es garantía de vida".

signo de un pueblo pobre y despreciado que ritualmente acude al pozo de la tradición para calmar su sed. En el diálogo con la samaritana hay un intercambio de 'aguas' en donde un agua nueva, renovadora será la que sustituya el agua vieja que ya no sacia.

El hecho que el encuentro con la samaritana se realice al borde del Pozo de Jacob es muy sugestivo. Deja entrever la vida de Jesús como cualquier caminante, cansado y sediento en busca de agua. Pero Jesús no recibe agua de ese pozo, que es claramente un símbolo. Como consecuencia del diálogo con Jesús, la mujer samaritana deja su pozo, su agua, sus dioses, su lugar de culto, para abrirse a la novedad del agua viva que se le ofreció. Es junto al pozo patriarcal que la mujer descubrirá la Fuente que sacia toda sed. Ya no tendrá más necesidad de sacar con un balde la sabiduría de su ley, de sus antepasados. Ha encontrado el pozo del que mana agua que brota para vida eterna y que es el mismo Jesús.

Características del encuentro entre Jesús y la mujer samaritana

- **Jesús cansado del camino**

Se resalta que "como se había fatigado del camino se sienta tranquilamente junto al pozo" (4,6). ¿Es solamente un cansancio físico luego de caminar bajo el sol? Sin duda que sí, pero también se refiere a otro cansancio. En capítulos anteriores, Jesús ya tuvo que afrontar varias situaciones conflictivas. En el Templo, los judíos le habían exigido señales para justificar su actitud al tirar las mesas de los cambistas. Nicodemo, que no entiende su mensaje, a pesar "de ser maestro de la Ley" (3,10). A causa de los bautismos, se suscitará una discusión entre los discípulos de Juan.

El evangelista quizás se refiera al cansancio de estas situaciones de incomprensión, de discusión, expresadas por Isaías como un cierto cansancio de Yahveh: "Mi alma aborrece vuestras lunas nuevas y vuestras festividades. Me son una carga; estoy cansado de soportarlas (Is 1,14)"[18]. En el desierto, Moisés lucha contra el olvido, la desesperanza, el cansancio del pueblo. Luego de ese penoso caminar por el desierto, el pueblo se constituirá como Pueblo de Dios en el Sinaí, a través de la Alianza. En su peregrinar Jesús recoge ese caminar del pueblo para celebrar una nueva alianza que unirá dos pueblos que estaban separados. La hostilidad entre ambos pueblos penetraba las tradiciones culturales y los separaba, pero Dios no tiene tiempo ni espacio, no pertenece a ningún pueblo especial.

18 También Jeremías hace mención: "Tú me dejaste y te volviste atrás, dice Jehovah. Por tanto, yo extenderé mi mano contra ti y te destruiré. Estoy cansado de tener compasión" (Jr 15,6).

- **Es un encuentro en un lugar físico y a una hora determinada.**

En este encuentro se relata el lugar y el momento del día en los cuales la mujer fue a buscar agua. Para la mujer, que acudía diariamente a buscar agua, ese lugar formaba parte de su cotidiano. El encuentro se realiza en el espacio de su diario vivir, 'entra' en su mundo, en su territorio, en su pozo, en su tradición. Jesús va a su encuentro de tal manera que desconcierta a la mujer. No es de forma invasiva. Lo hace desde su cansancio y necesidad. Jesús está sediento, es extranjero, es judío y además es un hombre. La samaritana no pierde ocasión de hacérselo sentir. Es un hecho elocuente y revelador que Jesús comience el diálogo con un pedido, se muestra necesitado de la generosidad de la mujer.

- **Encuentro en el diálogo**

Para relacionarse con Jesús, la mujer tiene que romper sus barreras étnicas que le impiden siquiera ofrecer agua a un extranjero. Son barreras que se fueron construyendo y estableciendo a lo largo de varios siglos. El asombro de la mujer ante el pedido de Jesús es un eco de este sentir popular. En su respuesta, Jesús vuelve a incluir su pedido "dame de beber", destacando que su sed es verdadera pero dándole una nueva perspectiva. Se introduce el 'agua viva', una nueva agua. Entre estas dos aguas, se abre una gran brecha. La mujer, conocedora de las tradiciones, está 'estancada' en un agua que precisa de un cubo para ser sacada. Jesús ofrece un agua viva que tiene que ser pedida. No basta que él posea esa agua, es necesario conocer quién le habla para pedirle. Ante la propuesta de Jesús la mujer reacciona con algo práctico. Él propone algo imposible de realizar, ya que no tiene los instrumentos que posibilitan esa acción: le falta el cántaro! Ella sigue pensando en un agua que se traslada de un lado a otro, un agua que ella puede decidir dónde y cómo usar.

En el diálogo, ella no penetra en el misterio que le fue abierto (si conocieras el don de Dios), sino que intenta confirmar su fe y creencia religiosa con una pregunta: ¿eres acaso mayor que nuestro padre Jacob que nos dio el pozo…? (4,9) Jesús no da una respuesta inmediata, sino que explicita aún más su propuesta y deja clara la existencia de diferentes 'aguas'.

Cuando la mujer pide el agua que Jesús le ofrece, se empieza a construir el puente que relacionará estas dos aguas. Uno de los cimientos de ese puente son las preguntas que palpitan en la vida de la mujer y del pueblo sobre el lugar donde se debe adorar a Dios. Y otro cimiento fundamental es la historia personal de la mujer, que no tiene marido. Jesús coloca un cimiento al decir que para adorar a Dios, a quien él llama Padre, no tiene un lugar privilegiado. Yo no se precisan los templos. En sus palabras

"Créeme mujer"[19] (v.21), la invita a creer en su palabra. Y presenta a Dios como Padre, de tal forma que quedan atrás otros paternalismos, como Abraham, Jacob. Dios Padre no es para un pueblo determinado sino que es para todos. ¡El lugar de comunicación con Él es Jesús!

Si bien la mujer conoce las tradiciones de su pueblo y participa de la vida social según las pautas establecidas, en lo hondo de su pozo es una mujer pobre, carente de un amor que sacie su sed más profunda. El diálogo la lleva a tomar contacto con esta pobreza más honda, de un pozo que ya está seco, y si bien tiene los instrumentos para sacar el agua, esa agua no la satisface hondamente. Sus palabras recogen la vida de su pueblo y su historia de dolor, de una discriminación que los llevó a buscar otros pozos, buscando quizás en ellos un agua que sacie esta sed. Este diálogo despierta en ella la fe en quien le habla, lo que se irá manifestando de forma progresiva. Ella adhiere a su palabra, y en ella a su Persona.

Un reconocimiento progresivo

En este diálogo que despierta su fe en él, la mujer va dando diferentes nombres a Jesús. Pasa por: un *hombre y judío*, sentado al borde del pozo que le pide de beber. Ella lo recibe indiferente y hasta incómoda por su pedido. Luego, de manera indirecta, lo menciona como *más grande que los patriarcas, que Jacob,* trayendo a la memoria lo recibido de ellos y su vinculación con el pozo donde se encuentran. Cuando ella tiene que ir a buscar su vida, su marido, su historia, lo reconoce como Profeta (v.19). Aparece la admiración de la mujer ante este hombre que conoce su vida. En el v.26 Jesús mismo se revela como Mesías a la mujer. Ella cree en él, y por eso deja su cántaro, que ya no le sirve más, y corre a contar a los suyos la novedad del Mesías como el hombre que le ha dicho todo lo que ha hecho. La samaritana en el contacto con Jesús lo fue descubriendo gradualmente: judío, señor, profeta y finalmente Mesías. En este progresivo proceso de reconocimiento, se recoge la historia del pueblo desde sus orígenes más remotos. Nada hay que pueda quedar fuera. Desde el punto de vista catequético, es notable como el evangelio recoge el itinerario de un pueblo en camino, de sus anhelos, de sus esperanzas, en las designaciones de la samaritana hacia Jesús. Acoger la revelación de Jesús en el encuentro con él, es un proceso que requiere la historia transcurrida.

19 Con esta palabra, "mujer", Jesús se dirige a su madre en las bodas de Caná (2,4) y luego cuando la ve al pie de la cruz (19,26).

- **Consecuencias y desafíos del encuentro**

La revelación de Jesús a la mujer samaritana trajo una transformación interior. La samaritana ya no será la misma. El encuentro con Jesús en su sed más profunda hizo brotar en ella el manantial de agua viva que se derramará gratuitamente.

- **El Don de Dios es Jesús: para todos y todas**

El milagro que antes había hecho brotar agua de la roca es ahora el regalo de Jesús, como Don de Dios. El evangelio presenta una única condición que hace posible esta realidad que es la fe. En esta relación con aquellas personas que, para la sociedad de su tiempo, estaban alejadas, separadas, o eran consideradas idólatras por su pueblo (judío), Jesús expresa una libertad única. El encuentro con él trae consigo esta apertura y libertad de palpitar con su misión. La mujer samaritana lo vive de esta manera al correr para comunicarlo a otros. Ya no hay más diferencias étnicas, culturales, o de género. Ella vivió la generosidad del Don de Dios que no tiene límites sino que, por el contrario, traspasa los límites establecidos por costumbres o leyes humanas pero que oprimen al ser humano. Y esta gratuidad se la comunica también a todas las personas del poblado.

- **Un tiempo que viene y está presente**

Esta hora que trae Jesús "y ya, es ahora" (v.23). Para participar en esa hora no hay tiempo, ni lugar, ni religión o sexo determinado. Todos están invitados a participar de esa hora porque Dios es Espíritu. El tiempo del nuevo culto es un nuevo tiempo que conjuga en sí un futuro que está viniendo y un presente actuante entre nosotros. Los samaritanos tenían la esperanza escatológica del Mesías, que la mujer manifiesta al decir "sé que el Mesías volverá" (v.26). Jesús en su revelación transforma ese futuro en un presente que "ya ha llegado". Jesús parte de las esperanzas de la mujer y del pueblo, responde al pasado, clarifica la causa de desencuentros, y abre a un futuro de vida plena. "El texto presenta la novedad de Jesús que viene al encuentro de cada persona en el lugar y en la situación en que se encuentra"[20].

20 Refiriéndose a la Exhortación Apostólica Post-Sinodal *Verbum Domini* dice Johan KONINGS: "*O que, para o teólogo, mais salta à vista é que este documento fala da Palavra de Deus como um 'acontecer' e como um 'encontro'. Costumeiramente, ao ouvir o termo 'Palavra de Deus', pensamos quase num livro, a Bíblia [ ] Esse acontecer, em que Deus se dá a conhecer, só chega a seu pleno efeito se se torna um encontro pessoal com aquele que é sua Palavra, Jesus de Nazaré…*". Johan KONINGS, "La palabra de Dios como acontecimiento y encuentro". En *Revista IHU* (*online*), (X)354, 2010. Disponible en <http://migre.me/aNhMd> (acceso 12/2011).

Estamos frente a un texto revolucionario para concepciones que aún mantienen vivas tradiciones, de las cuales ya no brota más agua. Su mensaje es una fuente que mana para vida eterna.

- **Acercarnos a lo diferente y abrirnos a lo nuevo**

La realidad de injusticia, discriminación y desigualdad que puebla nuestras culturas y ciudades nos desafía para que la Palabra se haga a través de nuestras acciones. Hoy nuestra sociedad plural tiene lógicas diferentes. Es preciso reconocer la presencia de Dios en las expresiones propias de cada una de ellas. "Lo importante es descubrir a Jesús acercándose sin miedo, en gestos, en imágenes que nunca hubiéramos soñado, en culturas y religiones 'proscritas', en rostros deteriorados por el sufrimiento y la miseria"[21].

La Palabra trae palabras que intervienen en nuestro pozo y en nuestras costumbres. El texto invita a animarnos a trazar un puente, a estar en búsqueda como esta mujer que conocía las tradiciones de su pueblo pero no se afirmaba a ellas sino que dialogaba con un desconocido, con la posibilidad de cargar sobre sus espaldas críticas ajenas. Somos impulsados a atravesar las 'Samarias' que nos rodean revestidas de costumbres culturales, sociales, religiosas y quedarnos en ellas. Para conocer y respetar las diversas culturas con todas sus novedades de estilo de vida, costumbres y lenguajes es preciso atravesar conceptos y vivencias culturales y religiosas que miran estas realidades con desprecio. Afinar nuestros oídos para escuchar las voces que no tienen voz. Tener la sensibilidad de la samaritana que acogió el pedido de Jesús y entró en diálogo con él desde su pobreza y fragilidad. Refiriéndose al encuentro de Jesús y la samaritana, dirá Elaine Neuenfeldt: "Este encuentro abre las fronteras de las concepciones teológicas que delimitan y excluyen a las personas"[22].

En algunas situaciones se dialoga pero sentados al borde de nuestros pozos y de nuestras costumbres como si fueran muros que guardan el secreto de una privacidad, que se convertirá en individualismo al no dejar que entren otras corrientes. Son acercamientos que no calan hondo. El desafío de acercarnos a lo diferente es abrir los ojos para ver aquello desconocido que se nos ofrece y desplegar nuestra sensibilidad para dejarnos

21 Benjamín GONZÁLEZ BUELTA, *Orar en un mundo roto*: *tiempo de transfiguración*. España: Sal Terrae, 2002, p. 25.

22 *Este encontro abre as fronteiras das concepções teológicas que delimitam e excluem pessoas.* Elaine NEUENFELDT, *Encontros e diálogos entre a samaritana e Jesus*. Disponible en <http://cnlbsul1.blogspot.com/2011/03/encontros-e-dialogos-entre-samaritana-e.html> (acceso 5/2011).

'tocar' por esa realidad que cuestione y repercuta en nuestra vida. Somos invitados a acercarnos al pozo ajeno pidiendo de beber de su agua. Es tener sed de ello y no tener miedo de expresar ese deseo. Es preciso "saber decir 'hola' a lo nuevo y 'adiós' a lo que dejamos"[23].

¿Cuáles son las aguas estancadas de las cuales se nos invita a tomar conciencia para poder dejarlas? ¿Cuáles son aquellos pozos en nuestra vida personal, comunitaria, social, eclesial que ya no sacian la sed? Quizás seguimos acudiendo a estos pozos con nuestros viejos cántaros, a pesar que la experiencia nos muestra su insaciabilidad. Quizás intentemos que sean una manantiales de agua viva, pero son aguas que satisfacen sólo por unos instantes. Son aguas que pueden haber sido usadas como mediación en ritos y cultos religiosos señalando el camino que conduce a Dios, pero ahora son simples costumbres. Inmersas en las tradiciones se han vuelto rutinas que no sacian la verdadera necesidad interior.

La mujer abandona el cántaro —su instrumento de conexión con el pozo— y, deja así aquello que la mantenía vinculada con la Ley. Frente al encuentro con Jesús la mujer no lo precisará más. Jesús no necesita de cántaros para que su vida fluya en la nuestra. Sin embargo requiere la osadía de dejar aquello que quizás hasta ese momento fue un sustento importante para la vida. Se libera así de tradiciones opresoras que no le daban espacio para crecer y desarrollar su propia originalidad. Y se transforma en portadora de sabiduría y comunicadora de un mensaje de novedad que transforma la vida de su pueblo.

Conclusión

La comunidad juánica es una comunidad alternativa que presenta la propuesta de un nuevo discipulado, donde no hay diferencias que marcan superioridad de ciertos miembros/as sobre otros/as. Es una comunidad centrada en el amor que iguala toda persona y que aporta una provocación para la vida teológica dentro del ámbito eclesial y sus manifestaciones culturales y sociales. En lo religioso, estamos invadidos de mediaciones mediocres que, como aguas estancadas, no sacian la sed profunda. Son leyendas que yacen sobre pozos, 'dados' aparentemente por Dios, que pueblan de ritos nuestras costumbres. Pero Él queda lejos. No lo hacen cercano a nuestro diario vivir, sino que mantienen la distancia con Él. Su Palabra no puede ser escuchada, porque queda encerrada en viejas leyes o tradiciones que llegan a nuestros oídos a través de cántaros vacíos.

23 JOSÉ A, García-Monge, *Unificación personal y experiencia cristiana*. España: Sal Terrae, 2001, p. 264-266. Citado en Benjamín GONZÁLEZ BUELTA, ob. cit., p. 179.

En el encuentro relatado en el texto, se atraviesan varias barreras que, con rostros distintos, hoy también circundan nuestra vida y nuestros ambientes sociales. Por ese motivo presenta un desafío de vida y de humanización de las relaciones. El texto continúa hablando hoy y nos desafía a romper con estructuras y desatar lazos de antiguas enemistades. Para ello, debemos tener la audacia de escuchar su mensaje y, como las comunidades cristianas a lo largo de la historia, animarnos a lo desconocido desde la fuente de Vida Nueva.

Bibliografía

BENEDICTO XVI, *Verbum Domini*: *la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia. Exhortación Apostólica Postsinodal,* setiembre 2010. Disponible en <http://bit.ly/csKP9R> (acceso 10/2010).

BIBLIA DE JERUSALÉN, España: Desclée de Brouwer, 1995.

BROWN, Raymond E., *El evangelio según Juan*, I-XII, Madrid: Cristiandad, 1979, 758 p.

_____, *La comunidad del discípulo amado*: *estudio de la eclesiología juánica,* Salamanca: Sígueme, 1983, 203 p.

CROATTO, Severino, *Hermenéutica Bíblica: para una teoría de la lectura como producción de sentido,* Buenos Aires: Lumen, [2]1994, 143 p.

DANIÉLOU, Jean, "Le symbolisme de l'eau vive". En *Revue de Sciences Religieuses, Université de Strasbourg*, 32/1, enero 1958, pp. 335-346.

ETHERIDGE, J. W., *The Targum of Onkelos and Jonhatan Ben Uzziel on the Pentateuch.* ([1]1862), EE. UU.: Gorgias Press, 2005. Disponible en <http://targum.info/pj/pjnum19-22.htm> (acceso 3/2011).

GANGE, Françoise, *Jesus e as mulheres,* Petrópolis: Vozes, 2007, 268 p.

GONZÁLEZ BUELTA, Benjamín. *Orar en un mundo roto*: *tiempo de transfiguración,* España: Sal Terrae, 2002, 239 p.

JAUBERT, Annie, *El evangelio según San Juan,* Navarra: Verbo Divino, [6]1987, 74 p.

KONINGS, Johan, *Evangelho segundo João: amor e fidelidade,* Petrópolis: Vozes, 2000.

_____ "La palabra de Dios como acontecimiento y encuentro". En *Revista IHU* (*online*), (X)354, 2010. Disponible en <http://migre.me/aNhMd> (acceso 12/2011).

LÉON-DUFOUR, Xavier, *Lectura del Evangelio de Juan,* vol. 1, Salamanca: Sígueme, 1989.

_____ *Leitura do Evangelho segundo João,* vol.1, Belo Horizonte: Loyola, 1996.

MANNS, F., *La Samaritaine: homélie dominicale*. Disponible en <http://bit.ly/mKdO3t> (acceso 3/2011).

MATEOS, Juan y BARRETO, Juan, *O Evangelho de São João: análise lingüística e comentário exegético*, San Pablo: Paulinas, 1989, 923 p.

MERCIER, Roberto, *El evangelio según "el discípulo a quien Jesús amaba": comentario exegético, teológico espiritual*, vol. 1, Santafé de Bogotá: San Pablo, 1994, pp. 256-280.

NEUENFELDT, Elaine, "Mulheres e águas: sagradas conexões". En *Estudos bíblicos* 80, Petrópolis: Vozes, 2003.

_____ (2011), *Encontros e diálogos entre a samaritana e Jesus*. Disponible en <http://cnlbsul1.blogspot.com/2011/03/encontros-e-dialogos-entre-samaritana-e.html> (acceso 5/2011).

REIMER, Haroldo, "Água na experiência do Antigo Israel". En *Estudos bíblicos* 80. Petrópolis: Vozes, 2003, pp. 18-28.

SICRE, José Luis, *El Cuadrante III: el encuentro,* Navarra: Verbo Divino, 1997, 331 p.

TEPEDINO*, Ana Maria, As discípulas de Jesús,* Petrópolis*:* Vozes*,* 1990*,* 133 p.

WEILER, Lucía, "Jesús y la samaritana". En *RIBLA*: *Por manos de mujer* 15, 1993/2, Lima: CLAI, pp. 123-130. Disponible en <http://www.claiweb.org/ribla/ribla15/jesus%20y%20la%20samaritana.html> (acceso 8/2009).

Apéndice

La samaritana nos cuenta su experiencia

Al final tuve que ir a la hora que no me gusta porque el sol es muy fuerte y la fatiga de transportar el agua es peor aún. Cuando ya estaba cerca del pozo, vi un hombre con aspecto extraño, parecía galileo, era un judío. Se había sentado en nuestro pozo! Pensé: "¿No tienen aguas suficientes como para venir a buscar la nuestra?" ¿Habrá habido algún problema con alguien de nuestro poblado que yo no me enteré?

Seguí caminando y él no se movía. "Se ve que no le importan mucho las normas, porque debería saber que no puede estar cerca de mí. Yo no entiendo a estos judíos que tanto nos insisten en ir a Jerusalén, en dejar lo nuestro, que buscan convencernos que solo ellos son los puros y legítimos delante de Dios", cavilaba en mi interior.

Cuando llego al pozo, me mira y me dice: ¡¡Dame de beber!! Y le eché en cara su ignorancia: "¿Cómo tú que tienes la Ley, y que te enorgulleces porque sigues pensando como antaño que de ella brota una fuente de vida y de sabiduría, me pides de beber a mí que soy una pobre mujer samaritana? ¿Olvidaste nuestra historia de odios y rencores? ¿No sabes que no puedes hablar con una mujer en público? ¿Se ha secado tu Pozo que vienes a buscar aquí un poco de agua?

Pero su reacción me desconcertó. Me habló. Sus palabras calaban dentro de mí y despertaban preguntas: ¿Se creerá mayor que nuestros grandes patriarcas? ¿De qué habla? ¿Agua viva? ¿Quién es? Intenté defender nuestras tradiciones, a mi pueblo, a mi gente. No iba a permitir que un judío arrebatara nuestra historia tan bien trasmitida. Me sentí confundida. Parecía generoso, ofrecía un agua para siempre.

Me desorientó, no tenía nada! ¿Cómo piensas sacarla?, le dije. ¿No sabes lo hondo que es este pozo? Y nuevamente me invitaba a beber de esa agua que él decía tener. El problema empezó cuando yo le pedí eso que ofrecía. Yo no sabía bien qué era, pero me pareció atrayente y práctico. Pensé: quizás me ayude en mi vida cotidiana y la haga más simple. Y siguió desconcertándome: "Trae a tu marido". En ese momento no pude huir de mi realidad, de mi triste y dolorosa verdad: ¡no tengo marido! Al decirlo me encontré sola en lo hondo de mi pozo que ya no tenía agua que corriera cual manantial, se había secado. Ya no brotaba esa alegría que generaba el ruido del agua al correr cual suave manantial que habita en lo profundo. Yo había buscado esa agua viva en otros pozos, pero no la encontraba. ¡Mi amor no estaba siendo saciado por nadie! "No tengo marido tuve que responderle. Sus palabras me sorprendieron nuevamen-

te: ¡es un profeta! Yo sentí que él me entendía, sabía de lo que yo le hablaba.

Ese hombre me intrigaba. Aproveché y le planteé esa inquietud que albergaba en mi interior. Era una inquietud de muchas mujeres y algunos hombres del pueblo, pero no era fácil decirla, pero ese hombre me dio confianza para decirla: ¿dónde se debe adorar a Dios? ¿Quiénes son los que tienen la verdad?

Sus palabras liberaron en mi interior un gran peso, "Ni en Jerusalén, ni en este monte adoraréis al Padre" y seguía "los verdaderos adoradores adorarán al Padre en Espíritu y verdad". Sus palabras resonaban dentro de mí abriendo horizontes de libertad. Me sentí atraída por su franqueza y su confianza.

Y como si naciera una nueva familiaridad le conté que en mi pueblo esperábamos un Mesías que nos iba a salvar. Me animé a contarlo por la confianza que despertó en mí. Y lo que sucedió ya no fueron sólo palabras. Las puedo escribir, las puedo contar y nunca parece suficiente. Era Él, estaba allí, hablaba conmigo. Esos momentos parece que atraviesan la vida entera, se convierten en segundos eternos y hoy los vivo con el mismo sabor y vivacidad que aquel día junto al pozo. Allí sentí que mis esperanzas y en ellas las de mi gente, se hacían realidad en ese preciso instante en que el tiempo se detuvo y sus palabras se grabaron en mi. "Entendí" sus palabras. Su primer pedido fue claro: ¡dame de beber! Necesitaba de "mi" agua, de mi pozo que era hondo. Si bien antes fue un pozo importante, ahora ya no lo era, la poca agua que tenía ni se movía. Era un agua estancada, que no corría pero por costumbre, porque era lo que nos habían contado manteníamos con orgullo.

Supe entonces lo que era el agua Viva, me di cuenta la necesidad que tenía de ella. Tantas veces hubiera querido que se repitiera el milagro que una y mil veces nos habían contado nuestros padres de aquella agua que Dios había hecho brotar de la roca en pleno desierto.

Creo que cada vez que iba al pozo soñaba con que eso volviera a pasar. Pero nunca imaginé lo que realmente sucedió. Lo que viví junto a él y sigo viviendo hoy es mucho más grande que ver brotar agua de un pozo. ¡Esa agua estaba dentro mío, como una fuente que corría, que tenia vida! ¡El Mesías tan esperando estaba delante de mí y yo no conseguía verlo!

Todo se hizo claridad, sentía que desde mi interior brotaba una vida nueva que era Él pero que también estaba en mí. Y a partir de ese momento ya no me importó más ni el pozo, ni el agua, sino que me sentí impulsada a contar esa noticia a mi gente. El estaba ahí, nos había escogido, había venido a vernos y se quedó con nosotros dos días.

Pastor in the shadow of violence

Gustavo Gutiérrez as a Public Pastoral Theologian in Peru in the 1980s and 1990s

Olle Kristenson[1]

Abstract

This investigation is a study of the role of Gustavo Gutiérrez as a public pastor in the 1980s and 1990s in Peru. His collaboration with the Lima newspaper *La República* from the early 1980s gave him a figurative pulpit from which he addressed the Peruvian public on specific occasions. The fundamental question in the investigation is: How did Gutiérrez respond as pastor to the Peruvian public and how did he express his pastoral concern? The study analyses materials that has not been object for previous studies, such as theological essays and articles in newspapers and periodicals. With inspiration from Laclau and Mouffe's discursive theory, four discourses have been formulated that are applied on Gutiérrez' texts. These discourses interact and through this interaction Gutiérrez formulates his pastoral message.

For the socio-political analysis two political discourses are used, the radical and the liberal. The *radical political discourse* deals with justice for the poor and liberation from oppression as a condition for peace and harmony in society, which are in focus for the *liberal political discourse*. With the *Catholic theological discourse* Gutiérrez sets the socio-political analysis in relation to Catholic doctrine and through the *pastoral theological discourse* he gives reason for hope and inspiration to action. As an advocate for a theology of life, Gutiérrez urges those who read and listen to him to break the pattern of death and opt for this theology of life. In his role as pastor, Gutiérrez speaks words of comfort and encouragement to broken hearts and words of admonition and warning to those in power who have the capacity to transform society.

1 Olle Kristenson has a doctorate in Mission Studies from the Faculty of Theology, Uppsala University. He is a minister in the Church of Sweden and is presently working as Director for Ecumenical Theology at Christian Council of Sweden. He worked as missionary from the Church of Sweden in Peru from 1987 to 1995.

Introduction: Gutiérrez' theology – a pastoral theology

In my research I formulate my question in relation to how Gutiérrez responds to the question how to speak about God in a specific situation. For Gutiérrez this emerges from a pastoral concern grounded in his own experience of being pastor in Peruvian society. Therefore both the question and the way he responded to it is ultimately pastorally motivated for him. In the chaotic situation of political violence in Peru, Gutiérrez as a committed pastor saw a need for the church to respond pastorally to the agony of the population and give reason to hope, which he responded to. As he points out, all theology is ultimately pastoral theology as every problem it aims to respond to is a pastoral concern. Gutiérrez is the pastor who wants to comfort and capacitate the people to whom he addresses himself. He is the pastor in his local parish and for the members of various networks. He is a pastor for the families who invite him to be the priest of family celebrations. But he also becomes a pastor on a national level as he approaches the whole population in the national trauma constituted by political violence.

How did Gutiérrez respond as a pastor to the Peruvian public and how did he express his pastoral concern? In the mid 1980s he took up a new kind of national leadership that responded to the uncertainty resulting from accelerating political violence.

Gutiérrez was well known both in ecclesial and secular circles in Peru, but in the mid-1980s he took up a new kind of national leadership that responded to the uncertainty resulting from the accelerating political violence. He had written several essays and articles about the church and its commitment to social issues in the 1960s and 1970s, but mostly in church related magazines and journals. An interview published in the then newly established newspaper *La República* on 20 April, 1984[2] opened up a new kind of relationship that was to become important. In this interview Gutiérrez admits that he might have remained silent for some time due to his pastoral work in the district of Rimac in Lima. The journalist asked him if he was aware that the media could be an "immense pulpit". Gutiérrez responded that this was true, but he had not thought so much of this before. Later the same year his first essay in the newspaper was published. For the editors of *La República*, Gutiérrez was an important voice from the church that was able to guide their readers.

2 Campos 1984.

La República kept its pages open for Gutiérrez on several occasions. Some texts were written on his own initiative as central essays in crucial moments; some of these will be discussed in this dissertation. On other occasions the editors asked him about texts, the latter include his reflections for the main Christian celebrations such as Christmas and Easter. The newspaper often referred to these reflections in their editorial, especially at Christmas.

I can see two functions in Gutiérrez' essays and reflections: first, it is a question of pastoral advice to support and strengthen the readers and, second, it aims to give elements for other priests and pastoral agents in their pastoral work to respond to people's needs in specific situations. In his homilies on family occasions we can trace the same pattern; it is words of consolation for the relatives but also for a traumatised population.

Method - four discourses

To Gutiérrez pastoral theology is not just a question of cure of souls but also understanding people in their socio-political context and responding to their specific concerns. Therefore, the analysis of society becomes vital in his pastoral approach. This analysis must be understood in relation to the well-known model that he and most of the liberation theologians adopted from the Catholic Action movement in Europe, *to see – to judge – to act*. *To see* presupposes a willingness to apply a comprehensive socio-political analysis of the contemporary society based on a multi-disciplinary use of social sciences, *to judge* presupposes the capacity to assess this analysis by a reading of the Bible and central church documents, and finally, *to act* presupposes a willingness to set up a pastoral plan of action that responds to this assessment.

For my reading and analysis of Gutiérrez' texts I have derived incitement from discourse analysis. I have identified four discourses in Gutiérrez' texts. These discourses interact with each other and sometimes even contradict each other. But together they constitute a comprehensive view of Gutiérrez' theological reflection in these texts.

The *radical political discourse* focuses on the unjust structures. Gutiérrez is particularly concerned about the poor and their claim for justice; real peace implies justice for the poor. For Gutiérrez his perspective on conflict and his stress on social classes are crucial in this discourse. This discourse often provokes conflict and implies confrontation between often irreconcilable interests. The radical political discourse says that the poor may not remain poor; the poor has a right to a decent life. As long as poverty

remains, it is not possible to speak about national consensus, democratic coexistence and harmony in the Peruvian society.

Table 1. Four discourses in Gutiérrez' theological reflection

Discourse	Formulation	Key issues
The radical political discourse	True peace can only be achieved if violence and unjust structures are attacked at their roots, which implies justice and a life in dignity for the poor. Struggle for justice will involve conflict.	Unjust structures and poverty constitute institutionalised violence and are breeding grounds for the political violence.
The liberal political discourse	A nation must be constructed on democratic principles and respect for human rights. There is a need for ethics and moral integrity in order to establish peace and national harmony in a fragmentised society as that of Peru. There is also need for a national consensus in the defence of democracy and human rights.	Destruction of democratic institutions hampers political action, which makes national coexistence impossible and the country ungovernable. National reconciliation and defence of human rights presuppose a wish to counteract impunity and uncover truth.
The Catholic theological discourse	The God of life provides life for all. The dead are not strangers; they are all images of God that Jesus gave his life for. The Church is Christ's ongoing life in the world.	Faith in the God of life implies an unconditional option for life. Life, not death will have the final word in history. Solidarity with the poor is "prompted by faith".
The pastoral theological discourse	The defiant hope based on faith in resurrection makes it possible to endure a difficult situation. The pastoral discourse admonishes, comforts, teaches and encourages the believing community.	The joy of Easter gives reason for hope. Hope is not only something to simply wait for; it is a source for action and commitment to those who suffer.

Focus in the *liberal political discourse* is on national unity, democratic coexistence, ethics in politics, peace, respect for human rights and national reconciliation. The big challenge is how national harmony could be promoted in such a fragmentised and afflicted society as the Peru of the 1980s and 1990s. Does it make any sense to speak about Peru as a nation? The liberal political discourse focuses on human rights and peaceful reforms rather than on violent means. This discourse may dominate the texts that I examine, but it is conditioned by the radical political discourse. National harmony can never be achieved as long as the poor remain poor.

This is a position that Gutiérrez maintains through all the difficult years of political violence; poverty and unjust structures in society constitute the breeding ground for the political violence. The radical political discourse identifies the problem and the liberal political discourse points to possible strategies to overcome it.

The *Catholic theological discourse* is based on the Bible and catholic doctrinal documents; what can be read from the doctrine, from the Holy Scriptures, from the liturgy, etc., is of relevance for today's challenges to the believer. This discourse focuses on a deep respect for human life and the God of life who provides life. It also talks about ethics and points to solidarity with the poor, an option that "is prompted by faith". In Gutiérrez' texts this discourse is both explicit and implicit. It is explicit not least in the sense that he often quotes papal encyclicals and other statements of the popes, and his quotations from the Latin American bishops conferences are numerous in his texts. More implicit is the way he takes part in the public debate.

The *pastoral theological discourse* is more than a synthesis of the other three discourses. It is a discourse that is aimed to give reason for hope in a desperate situation. It is a defiant hope that is based on the joy of Easter and the faith in resurrection, a hope that is not only something to wait for; it is a source for action and commitment with those who suffer. It is a discourse where theology and politics meet, a discourse that often points to action of some kind.

Pastoral model

Another element for my analysis is a model for pastoral action with four elements. Two of them relate to a pastoral concern of care: 'comfort' and 'encourage'; and the other two relate to a pastoral concern of teaching: 'teach' and 'admonish', which as we will see might lead to political action.

In Gutiérrez' theology the socio-political context and his theological reflection dynamically interact: This interaction is not just between context and theological reflection. It takes place within the Christian community where people in the community theologically reflect upon the context and then respond.

In my study I have analysed essays that are responses to political events, homilies given at memorial services for victims of the political violence and, finally, theological reflections on Christmas and Easter where the socio-political context becomes a necessary ingredient demanding a response.

Gutiérrez looks for God's presence in the midst of the life of the country. In an outline in the bulletin *Signos* from 1990, Gutiérrez ends with two paragraphs that I consider programmatic for his position and that can be considered a pastoral platform:

Jesus' reaction[3] contains both firmness and welcome. The Lord knows that discipleship involves a process. We learn to be consistent rather than to profess one thing and do something else. It is not easy to put the gospel into practice, but it must be done and this is demonstrated in our works. [*We live in a dramatic situation in our country these days,*] the need to be consistent is [*therefore*] increasingly more urgent. Our solidarity with those who are suffering will prove our belief in him who has come that we "may have life and have it abundantly" [John 10:10]. [*Once again it is repeated these days that the crisis affects us all. But we know very well that it does not to the same extent affect all; and there are even some that benefit from it.*] Following Jesus, allowing God to entice us today (Jer. 20:7) must lead us to speak clearly and not to settle with palliatives. It is not a matter of creating problems but rather of acknowledging their presence and saying that they have to be solved on the basis of the needs of the poor. Many people will not like such words and actions. We will be tempted to be quiet (Jer. 20:9) or to avoid problems for ourselves like Peter. But the Lord always expects us to know how to discern his will (Rom. 12:2), not to separate the love of God from the love of neighbour, especially the poor, and to come back again and again to our places as disciples.[4]

One example: Glow-worms that give hope

From the texts I have analysed I have chosen a reflection at Christmas 1992, which was a dramatic year in Peru.[5] The first seven months were characterised by accelerating attacks from

Sendero Luminoso and violent responses from the Peruvian authorities. The political violence gradually reduced after the capture of *Sendero*'s leader Abimael Guzmán in September 1992, but the political crisis was profound after the *autogolpe* of Fujimori in April the same year. The politi-

3 The text Gutiérrez refers to (Mt 16:21-27) comes directly after Peter's declaration about Jesus the Messiah (Mt 16:17).

4 GUTIÉRREZ 1995, p. 301. The outline is entitled *Becoming a Disciple Again* and is meant for the 22nd Sunday, 1st circle in the Roman Catholic lectionary for the liturgical year with the texts Jer. 20:7-9, Rom. 12:1-12 and Mt. 16:21-27. Words in italics come from the original outline in *Signos*.

5 GUTIÉRREZ 1992, republished in GUTIÉRREZ 1996, pp. 427-430.

cal crisis made it almost impossible for people to look forward or find a way out of their despair. In this situation Gutiérrez tried to give reason for hope in a desperate situation in a text at Christmas time that is guided by the pastoral theological discourse.

Gutiérrez focuses on four areas in his reflection on the current situation in 1992; all of them belong to the liberal political discourse: 1) the political violence was, in spite of the capture of the leadership of *Sendero Luminoso*, far from coming to its end; 2) the political measures of the government, with a reference to the labour market policy as one alarming example; 3) the beginning of witch-hunt against the political opposition, particularly the political left, NGOs, and human rights organisations, that were all accused of supporting terrorism; and finally 4) people's indifference; many people simply did not care about the situation or did not want to know what was happening.

With this Gutiérrez develops and sharpens his political analysis in which poverty was stressed and described as the root cause of the problems. With his typical irony Gutiérrez literally states that these factors "have sharpened the capacity to shorten lives"; the harsh reality is sketched with a euphemism to underline the gravity in the situation. Gutiérrez starts with the liberal political discourse, but introduces almost immediately the radical political discourse:

To an old and deep rooted poverty, the worst and most persisted pandemic that afflicts the Peruvian people has been added factors that have sharpened the capacity to shorten lives. For several years, and particularly during the last two years, millions of Peruvians have been hurled out to abysmal forms of misery that were unknown to them and a bloodthirsty and unjustifiable terrorism has ruined lives with an unimaginable cruelty. This has created an intricate situation where the society has not always been able to respond with full respect for neither human rights nor politicians with necessary disinterestedness or a minimum respect for the truth.

The radical political discourse centres on poverty and unjust structures as root causes that are seen as pandemic. In itself this causes premature deaths among the Peruvian population. Gutiérrez points to two factors that have contributed to the worsening situation in recent years. The first factor is related to the radical political discourse as Gutiérrez refers specifically to the last two years, possibly thinking of the economic emergency plan from August 1990 and the government's neoliberal policy. The second factor is related to the liberal political discourse that puts *Sendero*'s activities in focus and implicitly the repressive counterinsurgency response.

These two factors create a situation in which consequences are judged from the liberal political discourse, where the society and Peruvian authorities are criticised. They had not been able to respond to the situation in a proper manner: human rights had not always been fully respected nor were the politicians guided by disinterest or minimum respect for the truth. These are understatements so typical of Gutiérrez which fully indicate his opinions regarding the policy of the Fujimori government. He is not explicitly accusing the government of violating human rights, benefiting from the turmoil or lying; it is up to his readers to read behind the lines.

It is against this background that he finds reason for hope from the Catholic theological discourse through his reading of the texts for Christmas. "The people who walked in darkness have seen a great light". Gutiérrez wants to remind his readers that there are forces within Peruvian society that try to do something about the situation. It was important to recognise these efforts and their potential power to transform the despair of the moment to something hopeful. The Catholic theological discourse becomes decisive in Gutiérrez' pastoral theological discourse in this text.

By their commitment and dedication, they are small but contagious lights, which bring a ray of light in the thick of the night. The light is not at the end of the tunnel; it is in the tunnel itself, in the people who journey through it. Their role is to bring light in the tunnel and even more to bring down walls and ceiling so that it may cease to be an obligatory hemmed-in path and become a wide, open, luminous, and free avenue leading us "with justice and with righteousness" and preparing us to welcome the "prince of peace" (Is 9:6-7): Jesus from Nazareth.

Gutiérrez develops his reflection towards its crescendo in the last two paragraphs of which the one quoted above is the second to last. It is permeated by the pastoral theological discourse, which here focuses on giving reasons for hope. Gutiérrez focuses on those people whose example will encourage others to resist moments of hopelessness and despair. Their example lights up a dense night.

People were at this moment desperately trying to look for the light at the end of the tunnel. And when they could not see it, despair was deep. People are encouraged to change perspectives: if the light at the end of the tunnel cannot be seen, try instead to see the lights within the tunnel itself; a light that could be exemplified with the various initiatives of those people he referred to. These people were called to give light in the tunnel, but not only that; with their example they were like termites undermining the whole system that kept people in despair, so that the tunnel could be cracked down and transformed to a wide, open and luminous avenue that

both leads to justice and good order and prepares for a real encounter with Jesus, the prince of peace in Christmas. With these references to the text from Isaiah, Gutiérrez makes use of the Catholic theological discourse.

Gutiérrez tries to rescue the vindications the social movements had achieved in decades before. Through their experience an alternative way of interpreting the situation was presented, thus opening new possibilities. An experience that is built on the radical political discourse shows that this also had consequences for the liberal political discourse. The conquests of the grassroots movements were converted into political initiatives for democracy built on just structures in society.

The last paragraph is also part of the pastoral theological discourse that calls people to action. People are called to be part of this moment and this commitment is linked to the coming celebration of Christmas in this highly critical year 1992:

If the coming of the Lord sets our hearts on fire and if we respond by our commitment and solidarity to the gift of love, which God gives us in his Son, we will become the glow-worms that with the power of the Holy Spirit constitute "a vast multitude" (Ez. 37:10). This will transform the threatening darkness into a human and peaceful night. If we do this, it will be one more Christmas in which our hope will grow. If we withdraw out of selfishness or simply out of fear, it would have been one Christmas less in our lives.

In this passage that calls for action, Gutiérrez is once again inclusive in the sense that he includes himself, by using first person plural: "our hearts", "we respond", "our commitment" and "we will become glow-worms". The celebration of Christmas is conditioned by "our commitment". Hope is nothing that is just given to people; it is conquered by people's own commitment.

To celebrate Christmas in Peru in this moment presupposes, according to Gutiérrez, solidarity and commitment. His conviction was that this would lead to a transformation of the darkness that was so heavily present. This was the option that Gutiérrez set up: if people responded in this way Christmas would be a celebration where Christian hope would increase. If not, celebrating Christmas did not really make any sense to Gutiérrez, particularly not in this crucial situation.

The pastoral theological discourse synthesises the other three discourses also in this text. It was an encouraging message to receive in that critical moment. It focused the readiness of its readers to see and identify these often small lights in the tunnel and see them as signs and witnesses of the great light that Isaiah had talked about.

The focus of the pastoral theological discourse is on comfort and encouragement. People needed this in order to endure that specific moment. But there are also elements of admonition in the sense that people must come out of the indifference of often resulting resignation in order to be able to commit themselves to solidarity to overcome the situation.

Summary: A theology of hope as a pastoral response

Through the pastoral theological discourse, Gutiérrez speaks to the Peruvian population in critical moments during the two last decades of the 20th century. One fundamental question that the pastoral theological discourse tries to respond to is how it is possible as committed Peruvian Christians to speak of joy and the love of the God of life in the midst of a deep crisis.

In order to formulate the pastoral theological discourse Gutiérrez needs the two political discourses to describe the contemporary situation. This situation is described in terms of a deep political crisis with distrust between Peruvians in general and between the population and the authorities in particular. The political violence aggravated the situation, according to Gutiérrez. The radical political discourse is needed to explain the root causes behind the crisis, where poverty and unjust structures in society are called institutionalised violence which Gutiérrez identifies as the breeding ground for the political violence. The liberal political discourse points to possible solutions and offers non-violent methods to reach a political solution. The two political discourses correspond to the first step in the *see – judge – act* model. Together these two discourses give an indication of what takes place in society and why. The Catholic theological discourse presents doctrinal criteria according to which the present situation can be judged.

The pastoral theological discourse, finally, intends to respond to the readers' need for pastoral orientation both with comfort and encouragement on the one hand, and teaching and an invocation to admonition that calls for action on the other. The latter corresponds without doubt to the third step in the model.

To raise hope in an extremely difficult situation was one of the most important tasks of Gutiérrez as pastor and, therefore, one of the essential ingredients in the pastoral theological discourse during these years. Therefore, it is not surprising that the word 'hope' (Spanish: *esperanza*) is one of the most frequently used words in his theological vocabulary, especially in the 1980s and 1990s. The verb in Spanish (*esperar*) means to hope, to wait

and to expect and this multiple meaning is something that Gutiérrez uses in order to deepen his reflection.

For Gutiérrez theology can be seen as a hermeneutic of hope. In an interview Gutiérrez explains what theology as a hermeneutic of hope means: "to proclaim hope today requires historic lucidity, firmness in the commitment and courage in front of the difficulties".[6] In another context he puts it like this: "to give reason for hope is an essential part of the Christian testimony. Theology is put into this field; theology is always an interpretation of the motives we have to hope".[7]

It is a hope that is not an "easy" hope, but a hope which despite being fragile "is capable to sprout roots in the world of social insignificance, in the world of the poor, and get excited (literally 'to catch fire') even in the midst of the difficult situations and thus keep going, alive and creative". Yet to hope is not the same as just to wait for something to happen, "it should direct us to actively forge reasons for hope".[8]

Gutiérrez tries to find a sign of hope even in the most difficult situation. In a situation marked by poverty and premature death, Christian hope is for him a force that can contribute to constructing something better that is based on justice, peace and love:

> … if this situation is a source of preoccupation and anxiety, I would like to say that it is simultaneously a source for a profound hope. This hope is not an illusion since I am convinced of the enormous capacities and possibilities of the poor in our country. It is this hope, solidly sustained, that nourishes my life.[9]

In his contacts with poor people Gutiérrez finds a lot of creativity in their struggle to survive, one of the factors that give him hope. He seems to be optimistic, but once said in an interview that "more than an optimist, I am a person of hope".[10]

What characterises Gutiérrez in his pastoral work is his intention to meet people in their situation and in his writings to relate to the immediate context. By doing so he also says something that is relevant in a wider context.

6 GUTIÉRREZ in de CÁRDENAS 2002, p. 28.

7 GUTIÉRREZ 2003, p. 39.

8 Ibid., 2006, p. 16.

9 Ibid., in CAMPOS 1984.

10 Ibid., in BALBI 1989.

Gutiérrez' intention is to preach the God of life and give reason to hope in the midst of despair and suffering. Through his texts he lets the word of God and the teaching of the Church comfort, teach, admonish and encourage those who listen to him and read his texts. The focus can be stressed slightly differently from time to time, but the four elements are mostly present simultaneously.

The teaching and admonition are focused on the need to have tools in order to both interpret the situation and relate it to the gospel. It is important to stress that this is a mutual process between Gutiérrez and the community whereby a common understanding of society and the mission of the church is developed. Much of the teaching comes from the Catholic theological discourse, but also from the two political discourses.

The admonition element often reflects the teaching and focuses on the challenges that the situation constitutes for the church and its members as they seek to respond to the situation and develop a true discipleship. It is obvious that admonition is crucial in a complex socio-political context such as the Peruvian one in this period. Admonition is specifically addressed to those who have possibilities to influence what takes place in society.

A people without hope will always be in a desperate situation. That is why Gutiérrez finds it is so important to preach and give reason for hope. Comfort and encouragement are normally the focus when he meets with people in need. The comfort and encouragement focus on strengthening the community to endure the situation, to look forward with willingness to transform society and to be prepared for the reign of God. Both these focuses belong mainly to the pastoral theological discourse.

In a tense situation with deeply unjust structures, like that in Peru, it is not strange that Gutiérrez has a prophetic touch in his way of carrying out his pastoral mission. The moment of admonition has therefore a clear nuance of challenge for his audience, specifically the middle class intellectual public. Comfort and encouragement are important perspectives also in Gutiérrez' public teaching, but it is inevitable that the perspectives of teaching and admonition are more prominent here.

The pastoral theological program that we can trace in the writings of Gutiérrez is found to be an expression of a pastoral theology that is not individualistic but a liberating theological reflection that discusses structures. It is a pastoral program that transcends the structures in society, a kind of collective and sometimes public cure of souls that is built on an analysis of the contemporary socio-political context.

We might even call this program pastoral politics as it liberates people to take political responsibility. It encourages people to realise that it is possible to transform society.

Gutiérrez in his role as pastor speaks both words of comfort and encouragement to broken hearts and words of admonition and warning to those in power who have the capacity to transform society.

Bibliography

BALBI, Mariella (1989), "Solo apoyando a los pobres cambiará el Perú". *La República*, 31 December, p. 8-10.

CAMPOS, Mario (1984), "Defender la vida es subversivo". *La República*, 14 May, p. 13-21.

DE CÁRDENAS, Federico (2002), "¿Los derechos de los pobres son invisibles?". *La República*, 22 December.

GUTIÉRREZ, Gustavo (1992), "Como Luciérnagas". *La República*, 24 December.

_____ (1995), *Compartir la Palabra*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP).

_____ (1996), *Densidad del Presente*. Lima: CEP.

_____ (2003), "Memoria y Profecía". *Páginas* 181, p. 22-44.

_____ (2006), "Seguimiento de Jesús y opción por el pobre". *Páginas* 201, p. 6-21.

KRISTENSON, Olle (2009), *Pastor in the Shadow of Violence: Gustavo Gutiérrez as a Public Pastoral Theologian in Peru in the 1980s and 1990s.* Uppsala: Swedish Institute of Mission Research.

Autoridade na Igreja

Delineação de uma teoria com Lumen Gentium

Matthias Ott

Resumo

Na medida em que conflitos dentro da Igreja são resolvidos referindo-se à noção de "autoridade" de alguém, perde-se a clareza do que a palavra significa precisamente. Na verdade,não existe uma teoria ou um conceito geral da autoridade na teologia católica. Para estabelecera base de tal teoria, analiso a constituição dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja, ratificadano Concílio Vaticano II. Uma análise do texto definitivo possivelmente dê uma impressão ambígua desse conceito. Contudo, essa ambiguidade pode ser esclarecida através da consideração da história do texto.

Partindo-se as atas do concílio argumento o seguinte: logo antes do concílio, poucaatenção foi dada para uma diferença entre *auctoritas* e potestas. O esquema original sobre a Igreja continha dois capítulos sobre autoridade; um sobre autoridade da Igreja e outro sobre aquela dentro da Igreja. Sem surpresa, esses conceitos foram projetados para proteger o poder dos superiores. Os capítulos nem foram baseados na Escritura e Tradição, nem foram coerentes com as ideias apresentadas. O conceito de autoridade do esquema foi, entre muitas outras coisas, criticado dentro da Comissão central para preparação. Como essa crítica não levou à mudanças substanciais, os Padres rejeitaram o esquema durante a primeira sessão – uma decisão que é frequentemente percebida como o momento crítico da história do concílio. Logo, sempre quando se encontra uma aparente ambiguidade no significado de autoridade no texto definitivo, é necessário entender em contradição, ou pelo menos em distinção, do ensino do esquema original.

Dentro da constituição, a grande maioria das referências para autoridade encontra-se nos capítulos nos quais os aspectos mundanos e institucionais são descritos. Sobre o colégio apostólico, é dito que sua autoridade se origina de sua fundação por Cristo. Onde o texto descreve as tarefas

episcopais uma parte da crítica dirigida para o esquema original é sanada pela introdução da noção de sacra potestas, uma visão holística do jeito como a Igreja continua o tripléce múnus do Messias. A autoridade faz parte do exercício de todos três múnus. Uma leitura close reading mostra que, diferente da sua potestas, a autoridade do bispo é ligada ao seu reconhecimento pelo povo bem como a sua conduta exemplar. Analisando-se os parágrafos sobre a autoridade dos presbíteros, há um resultado semelhante. Ao todo, esses conceitos ficam incorporados à terminologia igualitária que descreve a comunhão. Além disso, um exame dos parágrafos da constituição sobre os religiosos revela que cada menção de autoridade dentro da Igreja indica a autoridade da Igreja inteira.

Todos esses aspectos sobre a organização institucional da Igreja podem ser generalizados. Logo, o resultado da análise apresentada é uma base para o desenvolvimento e a discussão de teorias possíveis sobre a autoridade na Igreja doravante.

Introdução: Um espaço em branco[1]

Parece que não existe um conceito geral de autoridade. A palavra foi usada por tanto tempo e em tantos contextos que alguma variedade de significados possíveis deve ser esperada.[2] Entretanto, depois do auge de atenção

1 A versão original deste artigo é minha monografia, entregada na faculdade de teologia da universidade de Freiburg im Breisgau em junho 2011 para obtentação de diploma, sob o título "Ansicht des Ansehens. Der Begriff der *auctoritas* in *Lumen gentium* und der Begriff der Autorität bei Hannah Arendt. Vorarbeiten zu einer Theorie über die Autorität in der Kirche". No primeiro capítulo, pesquisei o desenvolvimento dovconceito de autoridade em várias versões do documento sobre a Igreja do Concílio Vaticano II. Osvresultados mais importantes são replicados aqui. No segundo, interpretei o texto *de Lumen Gentium* por leitura exata. Á luz dessa reconstrução, seguindo a hipótese, de que todas menções de autoridade que não indicaram uma entidade, apontam para a mesma coisa. Esse capítulo encontra-se aqui completo. No terceiro capítulo, reconstruí o conceito de autoridade na obra da pensadora política Hannah Arendt, quem também pretendeu de determinar mais precisamente o que autoridade, palavra muito usada, significaria. Fiz assim para ganhar uma possibilidade de comparação e, talvez, para esclarecer melhor as ideias da constituição pela semelhanças e diferenças. Como finalmente achei o seu conceito, senão sem nenhum valor, não muito coerente e não persuasivo, abdico desse capítulo neste momento. Como tive que realizar a reformulação do texto sem acesso a uma biblioteca adequada, infelizmente não foi possível levar em conta literatura adicional e me restringi à referências em alemão e latim. Por perguntas e observações mais auxiliares e apoio em todos aspectos, agradeço Prof. Dr.Peter Walter, Verena Knapp, Dr. Michael Hauber, Silas Luiz, Benedikt Hülpüsch, Melanie Wurst, Franca Spies e Cecilia Colloseus.

2 É claro que no contexto desse trabalho, interessam apenas para os significados no sentido de uma qualidade que uma pessoa ou uma entidade pode *ter* e que pode ser usado para organizar um sistema político, e não aqueles de uma entidade institucional ou uma pessoa responsável para atos definidos, ou seja *ser* uma autoridade. Que estes dois campos neces-

durante os anos 50 e 60 do século 20, ligado à introdução do conceito da "personalidade autoritária"[3], as ciências sociais não mais ministravam teorias de autoridade geralmente reconhecidas, pelo menos não fora da área de educação. Do mesmo modo, não existe uma teoria de autoridade na teologia católica[4], nem sequer "autoridade na Igreja"[5], o que não deixa de surpreender. Porque sem dúvida, na Igreja não falta e por muitas décadas não faltou oportunidade no que se refere à autoridade de alguém; e em vários casos, ocorre em contexto de conflitos, que têm da própria natureza a capacidade de ferir pessoas bem como as relações fraternais entre elas. Mesmo sem supor que quem usa o termo não tenha conceitos particulares, parece estranho que não se encontre mais empenho em esclarecer se e em que medida é indica a mesma coisa quando vários falantes usam essa mesma palavra. *Auctoritas* não é uma palavra bíblica.[6] Portanto, fontes para a reconstrução de um signficado comum precisam ser procuradas na Tradição. Como a primeira vez que a Igreja católica sistematicamente falou sobre a sua auto-identidade foi na Constituição dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja, ratficada pelo Concílio Vaticano II, essa constituição parece um lugar apropriado ou mesmo prescrito para começar a busca de uma teoria. Mas ainda há pouquíssima pesquisa sobre o assunto.[7] Levando em conta o volume de literatura publicado sobre a constituição, isso também é uma surpresa, mesmo se *auctoritas* não precisar ser visto como palavra-chave do documento. Ao contrário, parece faltar atenção desde do início, que se mostra no fato que as 21 menções de autoridade em LG e a *Nota explicativa*[8] *praevia8* não são traduzidas pela mesma palavra na tradução

sariamente são diferentes mostra-se simplesmente pelo fato do que a frase "A autoridade tem autoridade" não precisa ser apenas uma tautologia.

3 ADORNO et al. 1950.

4 Afirmo isso pensando na teologia de língua alemã. Para aquelas de língua inglês e aquelas da América do Sul, não posso supor com a mesma certeza. Se teria um consenso aqui, mesmo inicial, seria pelo menos notável que não fosse reconhecido lá.

5 Como sabemos, não se pode simplesmente supor que uma determinada palavra sempre tem exatamente o mesmo significado dentro da Igreja, fora dela ou no cotidiano. Por exemplo, compare o conceito de "igualidade verdadeira" / "vera aequalitas" em *Codex Iuris Canonici*, de 1983, cc. 208.

6 Cf. LÜTCKE 1968, p. 52. Para a dificuldade de encontrar uma palavra correspondente em outras idiomas, especificamente o grego, confronte também AGAMBEN 2004, pp. 89-90 Diferente de ARENDT 1957, 129ff. ele não acredita que o fenômeno da autoridade apenas começou com a república romana, mesmo se antes não tem existido uma única palavra com a mesma significância.

7 Eu conheço um único trabalho, ALBERIGO 1983, que explicativamente trata, mesmo que brevemente (pp. 138-141), do conceito de autoridade em LG.

8 Aquela foi em grande medida criada fora do processo de trabalho do Concílio já estabelecido e por isso gerou muito mal humor e decepção. Mostrou-se que as dúvidas que assomra-se

oficial alemão.[9] Além disso, a palavra particularmente mais próximo não se limita para a tradução de *auctoritas* em inglês[10], alemão[11] ou português[12]

É claro que a constituição não dá uma definição formal, além do documento não ser suficiente para determinar com muito segurança o significado do termo. Mas quando aparecem dúvidas ou ambiguidades lendo um documento conciliar, a melhor medida para interpretar fazendo justo ao texto, é analisar a sua historia, o que torna possível de considerar a intenção dos autores junto ao texto definitivo.[13] No caso do Concílio Vaticano II, não falta documentação.[14] Pesquisei a história da palavra e do conceito de *auctoritas* na geração de LG, com foco para a época até o *intersessio* entre primeira e segunda sessão, depois da qual a base para o texto definitivo foi estabelecida (1959-1963). As dúvidas centrais foram: Quem teve a ideia de usar o termo *auctoritas* e por qual razão? Que con-

---

por causa dela, aqui não importam. Veja para aquelas Kehl 2009. Posso tratar-la como sera parte da constituição, o que, sem nenhuma dúvida, não é o caso.

9 "Autorität"na maioria dos casos, mas "Vollmacht" em LG 28.

10 "… *eique ac ceteris Apostolis diffundendam et regendam commisit*"(LG 8) é traduzido em "*commissioned* [… Peter] *and the other apostles to extend and direct with authority*"; "*sub ductu sacri magisterii*" em "*under the guidance of the sacred teaching authority*" etc.

11 "*Höchste Lehrautorität*" serve para *ex cathedra* em LG 25.

12 "Autoridade" serve para *potestas* em LG 24, 27, 35; para praestantia em LG 37. A partir de agora, usaria a palavra latim *auctoritas* no contexto de LG. Hipoteticamente, pode ser suposto que ou as menções indicam a mesma coisa (fora do distinção dentro "entidade" e "qualidade" já feito), ou que ainda falam sobre realidades diferentes. Por lei de parcimônia, preferi a primeira hipótese. Como vai se mostrar, LG não gera problemas em mantê-la.

13 Como escreveu Peter WALTER 2004, p.117 (mina traducao): "Entretando os textos de un concílio ficam abertos para varias interpretacoes diferentes a uma leitura superficial, nao-histórica uma análise más cuidadosa de sua geracao geralmente torna possivél dizer como suficiente determinacao o que os Padres quizeram expresar".

14 Quatro versões ou predecessores desde o início da primeira sessão são éditadas uma do lado da outra em Giuseppe ALBERIGO e Franca MAGISTRETTI (eds.), *Constiutionis Dogmaticae Lumen Gentium. Synopsis Historica*. Bologna: Istituto per le Scienze Religiose, 1975. Os votos dos bispos, dos superiores das ordens e das faculdades de teologia se encontram em CONCILIUM VATICANUM SECUNDUM. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano ii apparando*. Series I. Antepreparatoria, Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960-1961, os sessões da Comissão central para preparação em CONCILIUM VATICANUM SECUNDUM. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano ii Apparando*. Series II. Praeparatoria, Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1966ff, da Sub-comissão para emendas em CONCILIUM VATICANUM SECUNDUM. *Acta Subcommissionum Comissionis Centralis Praeparatoriae*, vol. 4 pars 3-2. Subcomissio de Schematibus Emendandis. Sessiones VIII-XIV: 15. Iunii - 20 Iulii 1962. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano ii Apparando*. Series II, Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 1995. Alguns rascunhos e laudos mais velhos são citados extensivamente pelo consultor e assistente de Sebastian Tromp, secretário da Comissão teológica, Heribert Schauf 1975. Ele também oferece pensamentos sobre a importância e os passos necessitos para uma pesquisa especificamente para LG, cf. SCHAUF 1971, pp. 96-98.

ceito de *auctoritas* se encontra nas várias versões? Qual reação provocaram as menções e pode ela ser explicada pela palavra, pelas razões do uso ou pelo conceito indicado?

Esclarecidas essas dúvidas, fica mais fácil interpretar o uso de *auctoritas* no texto definitivo. Examinando as menções, tento descrever da melhor maneira possível o que a constituição ensina sobre a autoridade na Igreja. Ela precisa certas condições ou circunstâncias? Quem tem? O que é, como pode, por exemplo, ser distinguida da *potestas*? Como contribui para o ser e o objetivo da Igreja? A concentração para o documento conciliar não suficiente para uma teoria formal. Mas ele torna possível delinear alguns critérios, uma teoria geral da autoridade tiver que encontrar, para servir para a autoridade na Igreja.

Auctoritas na história do documento sobre a Igreja

Durante a fase antepreparatoria colocou-se a função dos bispos no foco de atenção, incluindo dúvidas sobre sua autoridade.[15] Na Comissão teológica para preparação, membros tão distantes como secretário Sebastian Tromp[16] e consultor Yves Congar[17] viram uma necessidade de incluir *auctoritas* dentro da Igreja no ensino do Concílio. Do outro lado, não havia consciencia para uma diferencia possível entre *auctoritas e potestas*.[18] O correspondente capítulo 8, originalmente escrito por C. Colombo, foi um pouco negligenciado durante as discussões, em parte por causa da sua proximidade ao antecedente sobre a autoridade da Igreja.[19] A definição de *auctoritas* mesma, desenvolvida paralelamente com aquela da obediência, também faltou esclarecer se pensou-se uma diferença entre *auctoritas* e poder simples ou força de ordem. O caráter ministerial foi mençoado, mas não descrito. Cada exercício de *auctoritas* é legitimado pela mesma.[20]

15 Cf. a "Sintesi finale", como citado pela FOUILLOUX 1997, p. 166.

16 Cf. seu diário TROMP 2006, p. 117 sobre día 16/11/1960 e a nota sobre a mesma conversa em CONGAR 2003, pp. 40-42.

17 Cf. o seu laudo em SCHAUF 1975, p. 16.

18 Mostrando-se, por exemplo, na discussão na Comissão central para preparação, como reproduizido em SCHAUF 1975, pp. 58-59. Na página 67, Schauf faz a mesma observação.

19 Para uma valorização do contexto no esquema, cf. RUGGIERI 2000, p. 346. Essa tendência replica-se também na pesquisa sobre os esquemas depois do concílio.

20 Lendo com muito cuidado, é possível supor que *auctoritas* descreve uma coisa tipo "poder exercito em suas limitações legitimas", mesmo se isso provavelmente não foi a intenção dos autores.

A crítica principal dentro da Comissão central para preparação, previsada já pelos responsáveis[21], reclamou que o capítulo reduziu a Igreja a uma sociedade de "superiores" governandos e "subordinados" governados.[22] Outro ponto maior foi que as formulações não levaram em conta o mal saindo dos regimes totalitarísticos contemporâneos.[23] Esses pensamentos, que não levaram a uma mudança essencial do esquema por a Sub-comissão de emendas,[24] talvez apareceram na discussão pelos teólogos como Karl Rahner SJ e Otto Semmelroth SJ, quem no mesmo período escrivaram um laudo sobre o esquema sobre a Igreja,[25] que indicou esas mesmas problemas. Eles também propositaram de distinguir entre a autoridade principal de um portador e a legitimidade do seu exercício (ou seja, um único ordem por esse portador). Além disso, indicaram que a própria decisão ultimamente pratica não pode ser evitada pela única pessoa e por isso, cada ordem tem que ser perfeita em respeito á moral (honestas) para ser legitimo.

As falas na aula durante a primeira sessão repetiram vários pontos já chamados na crítica, formulado ás vezes mais forte ou com mais argumentos. Consistiram da escolha de palavras agressiva e não-bíblica, do entendimento somente jurídico da autoridade, com prejuízo para o "vinculo de amor e fraternidade" e do caráter ministerial do magistério.[26] Outros pontos foram a falta de consideração dos direitos dos leigos,[27] falta de distinção entre autoridade principal e seu exercício e falta de sensibilidade para o fundo histórico da crise de autoridade[28]. Maximos IV. culpou os autores do erro de pensar que a autoridade fundasse na jurisdição. Joseph Buckley pediu de determinar a liberdade do único como ponto original e medida

21 Por exemplo o gerente da Comissão teológica para preparação, Cardinal Ottaviani, cf. VAT II, AD II/2,4, p. 637.

22 Neste contexto especialmente incomodou a citação do Efésios 6, como são escravos para o que o apostolo escreve. Cf. Cards. Rufini e Silva Henriquez em VAT II, AD II/2,4, p. 640.653.

23 Cf. Card. Döpfner em VAT II, AD II/2,4, pp. 644-645.

24 Cf. sobre o processo dessa sub-comissão Komonchak 1997, pp. 345.352-353. O trabalho neste grêmio mostra uma clara tendência de considerar apenas as proposições mais conservativos. As observações não sempre parecem cheio de respeito. Cf. VAT II, AD II/4,3,2, pp. 216.222-223. De um ponto de vista

25 Editado por WASSILOWSKY 2001, pp. 410-423.

26 Cf. os Cardinais Gargitter (Vat II, AS I/4, pp. 194-195), de Bazelaire (Vat II, AS I/4, 375), Volk (Vat II, AS I/4, 388) e o Patriarco Maximos IV. Saïgh (Vat II, AS I/4, 295-296).

27 Cf. os Cardinais Gargitter, Buckley, de Bazelaire e o Patriarco

28 Cf. os Cardinais Buckley, de Bazelaire.

do ensino sobre a autoridade. Resultado da discussão foi a rejeição do esquema e a abertura para novas opções entregadas nos meses seguintes.[29]

Em seu rascunho mais influencial, Gérard Philips abdicou de uma definição explicativa da autoridade ou seu papel na Igreja. Portanto ele deixou fora as formulações ofendidamente duras, não pode ser mostrado que ele basou seu texto em um outro entendimento de autoridade, a que ele colocou dentro do múnus docente.[30]

Logo, quando fizeram a redação final, os autores de Lumen Gentium terem com capítulo 8 do esquema original apenas um texto que reivindicou ter determinado o papel de autoridade na Igreja. Mas por várias causas, esse entendimento teve ser rejeitado. O conceito completamente diferente de Buckley provavelmente não teve nenhuma chance atingir uma maioria e assim também não foi mais considerado. Como LG não repete nenhuma oração sobre *auctoritas* do esquema original[31] um entendimento em contradição, pelo menos em distinção, é a perspetiva justificada quando interpretar-se as orações de LG sobre *auctoritas.*

O conceito de *auctoritas* de Lumen Gentium

Potestas sacra e munus triplex

Durante os séculos, o entendimento de *auctoritas* não foi sempre distinto daquele de *potestas,* o que na verdade primo é uma categoria assimétrica do poder, segundo uma categoria politica, construída internalmente para assegurar a liberdade de decisão e de ação do governo, terceiro uma categoria completamente formal da legitimidade.[32] Como nos vemos, também antes do Concílio Vaticano II, os dois conceitos foram derretidos juntos. Interessava-se mais, se e como a *potestas* episcopal dependesse da *potestas* papal, que como distinguisse entre *potestas e auctoritas* na Igreja. Não é possível de jugar até que ponto consegue-se com LG de atingir uma vista mais diferenciada sem levar em conta a nova valorização da categoria de *potestas* (principalmente *potestas* episcopal) realizada com a noção de

29 Cf. Vat II, AS I/4, p. 227. Para uma lista e literatura, cf. WASSILOWSKY 2001, p. 360.

30 Cf. RUGGIERI 2000, p. 355. Sobre a mudança de "potestas" geral para "sacra potestas" e "vera *auctoritas* e sacra potestas" veja o próximo capítulo. Ela realizou-se só depois a discussão geral da segunda sessão.

31 Cf. ALBERIGO e MAGISTRETTI 1975, pp. 303-305: Apenas LG 24 e LG 37 usam formulações semelhantes com aquelas do esquema, mas com o contexto final, eles recebem um completamente outro sentido (24) ou outro foco (37).

32 Cf. BAUSENHART 2004, pp. 297-298. Um tentativo recente de ganhar de novo a distinção exata dentro estes conceitos assim como a relação dentre eles é AGAMBEN 2004.

potestas sacra. Portanto na idade media, o poder do ofício dependi principalmente da eucaristia, a potestas iurisdictionis foi uma coisa derivada do poder eucaristal, inferior. Estabeleceu-se o modo de expressão não diferenciado, que a jurisdição dos bispos saiu do Papa[33]. Mas com uma vista diferente do múnus e a fala de uma *potestas* sacra, necessariamente muda a distinção e a importância de *potestas* sacra e *potestas* iurisdicionis. Agora fica no foco o ministério pastoral integral, o pastoreio do rebanho, que associa-se de pregão, gerência e santificação.

Porém, a onde não desiste-se dentro de LG de falar de potestas, descreve-se a *potestas* sacra, que se realiza segundo o triplíce múnus de Cristo e assim evita-se a mono-perspetividade do conceito de *potestas*. Parte da crítica no conceito de *auctoritas* que encontramos no capítulo antessente, especialmente a limitação para um entendimento jurídico, pode ser vista sanada com o conceito de sacra *potestas*. O padrão do ministério para o magistério, que os Padres tiveram descritos várias vezes como semper em perigo, foi integrado especialmente no início do capítulo sobre a hierarquía, na primeira frase da seção 18, que define todos as funções magisterial como ministerium.

▪ Vários portadores - uma *auctoritas*?

A primeira coisa que chama atenção mesmo durante uma leitura superficial é o grande numero do portadores de *auctoritas* indicados. Isso inclui os apóstolos (LG 7), o colégio episcopal unido com a sua cabeça (LG 22; NEP 1), os (únicos) bispos (LG 25, 26, 27, 28, 45), os presbitérios (LG 28), a igreja (LG 43, 45), a hierarquia eclesiástica (LG 45), finalmente Cristo (LG 32). Porém, parece duvidoso se a mesma realidade é descrita. Como vemos, o esquema sobre a igreja teve distinguide entre autoridade da Igreja e autoridade dentro da Igreja. Mas segundo o texto, *auctoritas* episcopal é idêntica com a autoridade de Cristo (LG 25, 32), obviamente também com aquela dos apóstolos. Porém, quero continuar com a hipótese, que os casos apelidos de *auctoritas*, não obstante portadores diferentes, descrevem essencialmente a mesma coisa.

Depois a primeira menção (LG 7[34]), *a auctoritas* aparece apenas no terço e quarto capítulo da constituição. Segundo os pensamentos de Hünermann sobre a estrutura de LG, eles não tem o mesmo grau com ambós o primeiro o segundo capítulo, que tratam dimensões particularmente li-

33 Cf. HÜNERMANN 2004, 421f.

34 O argumento neste seção, suportado por uma referência bíblica, não é muito forte e parece que os autores

gadas à Igreja inteira. Ao contrário, o terceiro e quatro tratam aspectos fundamentalmente institucionais da igreja.[35] Porém, a *auctoritas* provavelmente vai ter seu lugar na realidade sociológica-organizatória daquele instrumento de salvação, que é a igreja, que na sua realidade graciosamente escatológica. Do mesmo modo, capítulo cinco e seis seguem a perspetiva para a igreja como instituição[36]. Diferentemente, capítulo sete que trata sobre a igreja escatológica em distinção da igreja mundano e transitório, não diz nada sobre *auctoritas*.[37]

- **A *auctoritas* do colégio episcopal, a *auctoritas* episcopal e aquela da hierarquia eclesiástica**

Parece o mais simples de começar com o colégio episcopal. Pois era a preocupação com o ministério episcopal, que primeira colocou a *auctoritas* na agenda do concílio e, do lado da sacramentalidade da igreja e a eclesiologia da comunhão, o colégio episcopal é um tema central do concílio inteiro[38]. Karl Rahner marcou que o único bispo tem as funções e seus poderes, em medida em ele é membro do colégio e com-portador do poder do colégio mesmo.[39] É provável que isso vale também para a *auctoritas* episcopal.

Para o colégio, a *auctoritas* origina na fundação pelo Cristo. O que parece uma nota limitativa em LG 22[40] logo mostra-se - do mesmo modo como em NEP 1 - na verdade como religação para a primeira frase da seção[41]: Como Jesus Cristo não fundou nada mas que um colégio incluindo Petro por sua cabeça, esse tem *auctoritas* apenas naquela forma. O que é acentuado aqui é o entendimento de uma *auctoritas* transferida.

LG 24 é escrito em modo geral, mas com um foco para a pregação. Das seções 25-27, cada uma trata de um dos triplíce múnus. No exercício de cada um, a autoridade tem uma função importante, o que já esclarece

35 Cf. HÜNERMANN 2004, p. 553.

36 *Ibidem*, p. 554.

37 É claro que uma distinção dentre os dois aspectos sempre vai ficar um pouco artificial e não pode ser absolutizado! Cf. SCHILLEBEECKX 1983, 5ff. Aqui, ela serve apenas por um instrumento de um analise iniciante.

38 RAHNER 1966, p. 221.

39 *Ibidem*, p. 225.

40 Porém, o colégio ou corpo episcopal não tem autoridade a não ser em união com o Romano Pontífice, sucessor de Pedro, entendido com sua cabeça, permanecendo inteiro o poder do seu primado sobre todos,quer pastores quer fiéis".

41 "Assim como, por instituição do Senhor, S. Pedro e os restantes Apóstolos formam um colégio apostólico, assim de igual modo estão unidos entre si o Romano Pontífice, sucessor de Pedro, e os Bispos, sucessores dos Apóstolos".

que a autoridade não é uma qualidade isolada dentro do múnus de gerência, mas uma coisa que diz respeito ao ministério episcopal completo.

Em LG 25, a associação da *auctoritas* de Cristo para os bispos, faz parte do ensino sobre o múnus docente. Explicitamente, esse múnus, descrito com os termos praedicatio e praeco, é dado um "lugar preeminente" Assim confirma-se a dissolução do conceito medieval do ministério que determinou esse completamente da eucaristia.[42] Fala-se - com uma distância por causa de frases explicativas, mas conteudístico como consequência imediata - da veneração deles como testemunhos e de acatamento (animi obsequium), mas não mais de obediência, como reação do lado dos fiéis. Então, a *auctoritas* é mutuamente ligado com ações do reconhecimento dos portadores.[43]

LG 26 trata sobre o múnus de santificação. *Auctoritas* é o instrumento com o que os bispos ordenam a distribuição dos sacramentos. As frases seguintes esclarecem, que isso não significa uma delegação: Os bispos são chamado por sujeitos na dispersão do batismo, na dispersão da confirmação e na ordenação; apenas com a disciplina penitencial a função deles é aquele de moderadores. A lista auge (o que espera-se com a concentração do concílio para a eucaristia) com exortação e instrução do povo para a liturgia e o sacrifício da missa - para não terminar depois, mas acabar com um aviso ao conduto exemplar sem mancha -"para que alcancem, com o povo que lhes é confiado, a vida eterna". Então, a integridade moralizada visível do bispo forma uma linha com a dispersão ordenado dos sacramentos.

O múnus de gerência é tema de LG 27, que os bispos exercem sobre as igrejas particulares não só pelo conselho, persuasão e exemplo, "mas também com autoridade e poder sagrada" (*auctoritas et sacra potestas*). Várias coisas devem ser percebidas: Primeiro, há uma dúvida se não deve ser expressado identidade dentre esses dois termos. Neste sentido, o início da frase seguinte poderia ser interpretada, que deve descrever a sacra potestas mais exato.

Aquela abre com: "Este poder, que" (Haec *potesta* qua), como antes falaria-se apenas de uma única coisa. Mas isso pode significar também simplesmente que a descrição começada assim não faz respeito à *auctoritas*. Se a intenção fosse de expressar melhor o caráter especifico da dignidade episcopal pela evitar o termo *potestas,* mas sacra *potestas* e *auctori-*

42 Cf. HÜNERMANN 2004, p. 434.

43 Confronte também HÜNERMANN 2004, p. 435: Esses orações todos indicam o contato pessoal, a comunicação de face a face como caraterístico da pregação episcopal.

tas significariam o mesmo neste lugar, fosse muito mais simples de usar o termo *auctoritas* consequentemente na constituição inteira. Também não pode ser explicado porque os autores colocariam dois sinônimos perfeitos um no lado do outro. Provavelmente, são coisas diferentes. Quando descreve-se a *potestas sacra do bispo* como "próprio, ordinário" isso não necessariamente vale também para a sua *auctoritas*.

Uma segunda observação: É possível, que a *auctoritas* do bispo não é o mesmo gral próprio dele como a sua *potestas*. A razão acha-se na determinação do governo de uma igreja particular como lugar eficiente da *auctoritas* episcopal. Este momento na constituição da Igreja não pode, diferente do colégio de bispos, ser seguido até um ato de fundação imediato por Jesus Cristo. Por a Igreja acredita que Jesus Cristo inaugurou os apóstolos como grupo estável para gerenciar-la, mas não que ele determinou cada um desse grupo por bispo em uma igreja particular. A palavra de mandação pelo Ressurreto para os Onze em Mt 28, 18-20, por exemplo também sera encontrado, se cada igreja particular sera governado pela um outro colégio. Se a *auctoritas* do único bispo é próprio e ordinário assim como seu sacra *potestas* ou se ela é mediato, por exemplo pela sua introdução no colégio dos bispos, não se esclarece aqui.

Terceiro mostra-se na expressão de um objetivo bem como na referência para Lk 22, 26- 27, que a determinação do múnus como ministério em LG 18 é bem sério, também (e, talvez, especialmente) quando é exercido como múnus gerente. Quatro menções de *auctorita*s encontram-se no sexteiro capítulo sobre os religiosos, três daquelas já em LG 45. Apenas uma vez os bispos são chamados como portadores, outra vez a igreja, outra vez a hierarquia eclesiástica. Esta última menção é, bem como a menção que faz respeito aos bispos, completamente concentrada para funções de gerência, como essa se limite para o dever dos religiosos "de acordo com as leis canónicas, respeito e obediência aos Bispos, em atenção à sua autoridade de pastores das igrejas particulares" esta para "vigilância e protecção" da hierarquia para os institutos já reconhecidos Aqui pode ter dúvidas, se na verdade pensa-se na mesma *auctoritas*, que antes com tanto cuidado fui ligado com todos três múnus. Mas a última frase do paragrafo ampla o caráter jurídico explicativamente para aspectos liturgicos. Quando fala-se da igreja inteira fazendo respeito ao múnus santificando, como "pela autoridade que Deus lhe concedeu, ela recebe os votos dos que professam"é um modo solene de expressar o mesmo que nos outros momentos: também a *auctoritas* no múnus gerente é uma, o que a igreja mesma, inoculado para ela de Deus, sustenta. Apenas por a natureza do magistério, a *auctorita*s em esse múnus é exercita pelo poucos. Que não

se acha uma redação assim concreto no caso do múnus santificando, é resulta da variedade real de profissões e formas de votos existentes. Vice versa, não seja errado de falar, que a representação concreta da igreja no momento de voto, como por exemplo uma superiora ou a comunhão unida, aceita esses votos. Daqui o modo de expressão em LG 43 torna-se transparente. Porque precisou, para o desenvolvimento de comunidades religiosas em épocas diferentes, uma variedade de tipos de cooperação de consagrados, leigos e religiosos, que não pode ser descrito em breve. Portanto, como todos estes comunidades "vêm aumentar as riquezas espirituais, tanto em proveito dos seus próprios membros como no de todo o Corpo de Cristo" em funções de pregão, santificação e gerência, esse êxito pode ser adjudicado justamente apenas à "autoridade da Igreja, sob a direcção do Espírito Santo"

- **A *auctoritas* dos presbíteros**

Voltamos para o terceiro capítulo: LG 28 trata dos presbíteros.[44] Eles "não possuam o fastígio do pontificado e dependam dos Bispos no exercício do próprio poder "mas são conectados com eles. As suas funções, paralelamente com aquelas dos bispos, são descritas na ordem de pregar – apascentar- celebrar o culta divino. Do "múnus de Cristo pastor e cabeça" diga-se que eles desempenham "segundo a medida da autoridade que possuem" A conexão apertada que os participantes nas discussões sempre tiveram visto entre a palavra do Bom pastor e Lk 22, 26- 28/Mt 20, 28 não é outra vez feita explicativa. Concretiza-se o exercício neste lugar como reuniar "a família de Deus em fraternidade animada por um mesmo espírito" Assim, três vezes em uma única frase um entendimento igualitario de comunhão é enfatizado: por revalorização do tamanho chamado "povo" em outros momentos para a "família" de Deus, por pronuncação da fraternidade e por o mesmo espírito que todos têm. Como já foi visível com respeito aos bispos, a *auctoritas* precisa-ser vista em conexão apertada com a comunidade. Como lá, com a necessidade de reconhecimento foi chamado principalmente um tipo de condição do ocorro *auctoritas,* aqui é de novo determinado um objetivo: a *auctoritas* fica em serviço de coleção e união da comunidade. De novo, acaba-se com uma alertamento para conduto exemplar, pegado da liturgia de ordenação. Os presbitérios

44 Que, ligado com a chamada do Cristo como *summi atque aeterni Sacerdotis,* também são descrito como "verdadeiros sacerdotes do Novo Testamento". Não vou tratar da tensão entre os dois termos aqui.

devem trabalhar "vivendo o que ensinam"[45]As frases finais dirigem-se até essa oração em vários passos. A reunião da comunidade, adoração no seu meio, esforço para palavra e ensina, crença como fruta desse esforço, ensino como consequência desta crença e conduto como plausibilisação deste ensino são elementos ligados inseparavelmente e mútuo condicionando.

Também fala-se dos presbíteros que eles servem "[s]ob a autoridade do Bispo". O que parece uma contradição com a oração que eles atuem "em nome de Cristo", resolve-se como eles não são ordenados no nome do bispo, mas no Cristo, do quem o serviço deles, mesmo se dirigido pelo bispo, recebe padrão e Cristo e a mandação por ele.[46] A dependência da *auctoritas* exercito pelo bispo apenas vale no exercício concreto do ministério presbiteral, portanto a legitimação básica do presbitério, que da padrão para esse exercício, é a ordenação em Cristo. Pórem, as ações dos presbíteros são caraterizadas como participação e mesmo se concretamente são limitadas "a porção do rebanho a si confiada", precisam ser entendidas como "edificação de todo o corpo de Cristo"

A dependência do bispo em tal participação expressa-se como os presbíterios "reconheçam [...] o Bispo verdadeiramente como pai, e obedeçam-lhe com reverência"[47] Do outro lado, o bispo deve considerar "os sacerdotes, seus colaboradores, como filhos e amigos". Logo, a relação autoritativa é descrita com o imagem familário da relação de pais e filhos, portanto a tombada inerente a situação de educação, como os cooperatores são adultos, é nivelada com a inserta da chamada como "amigos" que seja uma relação de igualidade, baseado na bíblia através João 15,15. Do mesmo modo precisa interpretar que os presbíteros no parágrafo depois o seguinte devem agir "como pais em Cristo". De novo, essa ideia é ligada apertadamente com um conduto exemplar também fora as fronteiras da comunidade. A seção conclui com reprise da ideia de unidade como objetivo do trabalho presbiteral.

Também em LG 32, cujo tema é a dignidade dos leigos como membro do povo de Deus, a constituição sobre a Igreja fala de *auctoritas*, mas de novo daquela dos ordenados. As frases correspondidas de novo só podem ser explicado consultando a história do texto: Na explicação da igualdade entre todos fieis quanto à dignidade é inserida uma constituição de alguns

45 Na verdade, a tradução mais exato de "*imitantes quod docuerint*" sera "(devem) imitar o que vão ter ensinado".

46 Cf. HÜNERMANN 2004, p. 455.

47 Até quase o final do capítulo sobre os leigos, LG 32, isso é a única vez quando LG fala-se oboedientia "palavra-chave do esquina original" fora de tratar a obediência de Cristo.

por “doutores, dispensadores dos mistérios e pastores” não, como planejado originalmente, caraterizados pelo “sobre os demais”, mas pelo “em favor dos demais”. Assim, o conduto de *auctoritas* deles dentro dos três múnus fica funcionalizado e no mesmo tempo o caráter da sua mobilização descrito por moldurar com Mt 20,28 e a citação de Agostinho.[48]

Conclusão: O que pode ser dito sobre autoridade na Igreja segundo Lumen Gentium esua história?

O primeiro resultado é que *auctoritas* deve ser vista com um termo técnico de Lumen Gentium (e assim, a eclesiologia), o que, se não é do mesmo nível que communio ou populus Dei, não precisa ser ignorado. Veremos que de fato a constituição faz orações sobre autoridade e além que elas delineiam, felizmente, um imagem coerente: Fonte de toda autoridade na Igreja, em continuidade com o esquema original, é Jesus Cristo. De modo especial, isso vale se uma instituição é fundada pelo Cristo, como no caso do colégio dos apóstolos. Diquele, muitos funções e qualidades, sua autoridade inclusive, transferiam-se para o colégio dos bispos. Portadora da autoridade é principalmente a Igreja, do que ela faz parte, especialmente sob perspetivo organizatório-mundial. Na maioria de processos em que autoridade tem um papel, é exercito por partes da Igreja. Se pensa-se a portação constante da Igreja, pode-se também chamar eles portadores. Isso é o caso por exemplo com os bispos e presbíteros. A autoridade eficaz em todos os três múnus da sacra *potestas.* Para eles bem como para a autoridade vale que são determinados e limitados por seus objetivos e suas funções. As condições não são dadas completamente, mas contem orientação pelo imagem do Bom pastor e a prescrição de serviço em Mt 20,28 em exercício de todos as funções gerentes, um condutor ideal neste sentido - que seja, seguindo o exemplo de pobreza e humildade dado pela a vida e o morto de Jesus - por o único bem como por o estado, e algo reconhecimento por aqueles, o quem a autoridade deve efetivar.[49] Parte dos objetivos são pregação, coleção e edificação do rebanho em verdade,

48 “Aterra-me o ser para vós, mas consola-me o estar convosco. Sou para vós, como Bispo; estou convosco, como cristão. Nome de ofício, o primeiro; de graça, o segundo; aquele, de risco; este, de salvação”

49 Tornando-se para os textos de Hannah Arendt, fica bem claro o caráter dos limites do exercício de autoridade bem como de poder: Não marcam simplesmente interdições, mas expressam a certeza, o que no momento quando a conexão entre o exercício e os objetivos determinados não é mais visível, os agentes sem dúvida vão perder sua autoridade. Isso sera especialmente perigoso, como normalmente poder de ordem, quando autoridade sumiu, transforma-se violência. Cf ARENDT 1957, p. 118, ARENDT 1961, p. 103 e especialmente ARENDT 1990 (1970), p. 47.

santidade e unidade e distribuição ordenado dos sacramentos. Diferente que a postestas, parecese que a autoridade, pela graça do espírito santo, com a ordenação no colégio de bispo é dada apenas inicialmente, mas pode diminuir ou mesmo sumir, se os condições não são satisfeitas, os objetivos não seguidos.[50]

Como continuar? Uma pesquisa como feita aqui vai ficar meia incompleta se não considera-se o contexto dos outros documentos conciliares. A valorização de pesquisa teológica sobre o tema[51] pode acompanhar a busca de uma teoria sociológica que consegue ajudar escrever as circunstâncias eclesial. Também, pode-se tentar de integrar os pensamentos que a constituição ainda não tive possibilidade de integrar, por exemplo as ideias sobre a autoridade dos marginalizados.

Mais imediata, é importante de ver que a derrota de autoridade episcopal em caso de falta de humildade e espírito ministerial, sem dúvida uma coisa alarmanda, mesmo assim completamente concorda com o ensino do concílio mais recente. Logo, em uma situação quando reclama-se falta de obediência na igreja, antes de duvidar o caráter ou as intenções de um maior parte do povo de Deus precisa-se primeiro analisar criticamente o estilo de gerência.

Bibliografia

- **Fontes do Concílio Vaticano II**

ALBERIGO, Giuseppe e MAGISTRETTI, Franca (eds.), *Constiutionis Dogmaticae Lumen Gentium. Synopsis Historica*, Bologna: Istituto per le Scienze Religiose, 1975.

CONCILIUM VATICANUM SECUNDUM. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*. Series I. Antepreparatoria, Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960-1961.

_____ *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*. Series II. Praeparatoria, Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1966ff.

_____ *Acta Pontificiae Commissionis Centralis Praeparatoriae Concilii Oecumenici Vaticani II*. Vol. 2 Pars 4. Sessio Septima: 12-19 Iunii 1962. Acta

50 Tal vista consegue em integrar dois aspectos do conceito romano de *auctoritas*: a noção de uma autoridade transferida e a noção de autoridade autogerada. Também há paralelas com o entendimento conciliar dos sacramentos.

51 Por exemplo RAHNER 1982, FRANSEN 1983, REMENYI 2012.

et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series II, Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1968.

_____ *Acta Subcommissionum Comissionis Centralis Praeparatoriae*. Vol. 4 Pars 3-2. Subcomissio de Schematibus Emendandis. Sessiones VIII-XIV: 15. Iunii - 20 Iulii 1962. Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series II, Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 1995.

_____ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Periodus Prima*. Vol. 4. Congregationes Generales XXXI-XXXVI, Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1971.

CONGAR, Yves, *Mon journal du concile*. Ed. por Éric MATHIEU. Com introd. de Bernard Dupuy. Com pref. de Dominique Congar. Vol. 1, Paris: Les Éditions du Cerf, 2003.

TROMP, Sebastian. *Konzilstagebuch*. Ed. por Alexandra von Teuffenbach. 2 Bände, Rom: Ed. Pontificia Univ. Gregoriana, 2006.

Literatura

ADORNO, Theodor W. et al., *The Authoritarian Personality*, Nova York: Harper & Brothers, 1950.

AGAMBEN, Giorgio, *Ausnahmezustand*. Trad. por Ulrich Müller-Scholl. Homo sacer II.1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004.

ALBERIGO, Giuseppe e WITTSTADT, Klaus (eds.), *Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962)*. Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965) 1, Mainz: Grünewald, 1997.

ALBERIGO, Guiseppe, "The Authority of the Church in the Documents of Vatican I and II". In *Authority in the Church*. Ed. por Piet F. FRANSEN. Trad. por Anthony Matteo, Leuven: Leuven University Press, 1983, pp. 119-145.

ARENDT, Hannah, "Was ist Autorität?". In *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart*. Vier Essays. Trad. por Charlotte Beradt., Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt, 1957, pp. 117-168.

_____ "What is Authority?" In *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, Nova York: Viking, 1961.

_____ *Macht und Gewalt*. Trad. por Gisela Uellenberg, München: Piper, [19]1990 (1970).

BAUSENHART, Guido, "Theologischer Kommentar zum Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe in der Kirche Christus Dominus". In *Orientalium Ecclesiarum. Unitatis redintegratio. Christus Dominus. Optatam totius.*

Perfectae caritatis. Gravissimum educationis. Nostra aetate. Dei Verbum. Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 3, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2004, pp. 225-313.

CODEX IURIS CANONICI, Codex des kanonischen Rechtes. 5ª ed. Kevelaer.

FOUILLOUX, Etienne, "Die vor-vorbereitende Phase (1959-1960). Der langsame Gang aus der Unbeweglichkeit". In *Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962)*. Ed. por Giuseppe ALBERIGO e Klaus WITTSTADT, Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965) 1, Mainz: Grünewald, 1997, pp. 61-188.

FRANSEN, Piet F. (ed.), *Authority in the Church*, Leuven: Leuven University Press, 1983.

HÜNERMANN, Peter, "Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium". In *Sacrosanctum Concilium. Inter mirifica. Lumen gentium.* Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 2, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2004, pp. 263-582.

KASPER, Walter (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*. Fund. por Michael BUCHBERGER, em col. com Konrad BAUMGARTNER et al., Freiburg, [3]1993-2001.

KEHL, Medard, "Nota explicatica praevia". In *Lexikon für Theologie und Kirche*. Ed. por Walter KASPER (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*. Fund. por Michael BUCHBERGER, em col. com Konrad BAUMGARTNER et al., vol. 7, Freiburg, [3]2009, cols. 917-178.

KOMONCHAK, Joseph A., "Der Kampf für das Konzil während der Vorbereitung (1960-1962)". In *Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962)*. Ed. por Giuseppe ALBERIGO e Klaus WITTSTADT. Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965) 1, Mainz: Grünewald, 1997, pp. 189-401.

LÜTCKE, Karl-Heinrich, "*Auctoritas*" *bei Augustin. Mit einer Einleitung zur römischen Vorgeschichte des Begriffs.* Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 44, Stuttgart et al.: Kohlhammer, 1968.

RAHNER, Karl, "Autorität". In *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft.* Ed. por Karl Rahner. Enzyklopädische Bibliothek, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1982, pp. 5-36.

_____ "Kommentar zum III. Kapitel. Artikel 18-27". In *Lexikon für Theologie und Kirche*. Vol. E1: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen,

Dekrete und Erklärungen. Kommentare. Ed. por Josef HÖFER e Karl RAHNER, Freiburg/Basel/Wien: Herder, ²1966, pp. 210-246.

REMENYI, Matthias (ed.), *Amt und Autorität. Kirche in der späten Moderne. Gedenkschrift für Georg Kardinal Sterzinsky*, Paderborn: Schöningh, 2012.

RUGGIERI, Giuseppe, "Der schwere Abschied von der kontroverstheologisch geprägten Ekklesiologie". In *Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Interesessio (Oktober 1962-September 1963)*. Ed. por Giuseppe ALBERIGO e Klaus WITTSTADT. Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965) 2, Mainz: Grünewald, 2000, pp. 331-419.

SCHAUF, Heribert, *Das Leitungsamt der Bischöfe. Zur Textgeschichte der Konstitution "Lumen Gentium" des ii. Vatikanischen Konzils*. Vol. Supplementum 2. Annuarium Historiae Conciliorum, München/Paderborn/Wien: Verlag Ferdinand Schöningh, 1975.

_____ "Zur Textgeschichte des 3. Kapitels von 'Lumen Gentium'". In *Münchner Theologische Zeitschrift* 22 (1971), pp. 95-118.

SCHILLEBEECKX, Edward, "The Magisterium and Ideology". In *Authority in the Church*. Ed. por Piet F. FRANSEN, Leuven: Leuven University Press, 1983, pp. 5-17.

WALTER, Peter, "Ein Blick zurück und nach vorne aus dem Abstand von fast vierzig Jahren am Beispiel des Verhältnisses von Orts- und Universalkirche". In *Zweites Vatikanum. Vergessene Anstöÿe, gegenwärtige Fortschreibungen. Quaestiones disputatae* 207 (2004). Ed. por Günter WASSILOWSKY, pp. 116-136.

WASSILOWSKY, Günther, *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*, Innsbruck/Wien: Tyrolia, 2001.

EJE 3

3

Praxis y mística

La marginalidad como clave de lectura en el quehacer teológico de Ronaldo Muñoz, SSCC

Pedro Pablo Achondo Moya, sscc[1]
Chile

Resumen

La figura del teólogo y religioso-presbítero chileno Ronaldo Muñoz ha marcado en gran medida a la Iglesia latinoamericana. En este trabajo queremos profundizar en sus principales intuiciones teológicas, que en lo particular de nuestro autor, se vuelven también existenciales. Teología y vida se fusionan en Ronaldo, dicho de otro modo; encontramos en él una ortodoxia (lo que cree, teología) y una ortopraxis (lo que vive, opciones/el desde dónde/con y para quienes) coherentes con el Evangelio de Jesús, que nos iluminan y desafían a vivir un cristianismo más comprometido y apasionado. Para ello escogimos una categoría social, la marginalidad; que es también una categoría profundamente evangélica. Queremos mostrar como el "lugar teológico-existencial" de Ronaldo se tornó, justamente, el espacio de la marginalidad. Ronaldo renueva la opción por los pobres que, como Iglesia de Jesús en América Latina, hemos realizado desde hace ya tanto tiempo.

1 Chileno, tiene 32 años de edad. Después de realizar estudios de física ingresó a la Congregación de los Sagrados Corazones. Estudió un bachillerato en filosofía en la Universidad Alberto Hurtado y luego cursó teología en la FAJE, Belo Horizonte, Brasil. Actualmente trabaja dando clases en el Centro de Estudios de la Conferencia de Religiosos/as de Chile, está en el equipo editorial de la *Revista Testimonio*, en la Parroquia San Pedro y San Pablo de la zona sur de Santiago; donde vivió muchos años Ronaldo, y en servicios propios de su Congregación.

Preámbulo

"El único título que me gusta exhibir es uno que me dio *El Mercurio* tiempo atrás, en un artículo editorial: `teólogo de población marginal´. Como quien dice `cantante de burdel´. Este título me honra mucho. Cada vez más siento que, en mi caso por lo menos, no podría hacer una reflexión seria sobre el Evangelio sin tener las raíces entre los pobres"[2].

Esta cita del propio Ronaldo nos da una clave de lectura para comprender todo su quehacer teológico, es decir no sólo su producción teológica (reflexión escrita y oral), sino también el desde dónde se situó para elaborar dicha reflexión (praxis y contexto vital).

Esta exposición se centrará en el concepto de marginalidad como lugar teológico-existencial en la vida de Ronaldo. Queremos demostrar que si bien las circunstancias ayudaron, hubo en nuestro autor una opción consciente para desarrollar y elaborar su pensamiento. Opción profundamente evangélica, desde la cual encontramos una luz para nuestros tiempos y realidad latinoamericana.

¿Por qué hablar del "quehacer teológico"?

La teología no es un mero ejercicio académico, ni una mera práctica pastoral. Es una forma de instalarse en el mundo, de ser-en-el-mundo como "comprender" y "comprender-se" —en términos heideggerianos—, pues desde ella brota nuestra comprensión sobre Jesús y el Evangelio.

Decir "quehacer teológico", es referirse a la manera de vivir, predicar, anunciar y ser testigo de la Buena Nueva que manifestó Ronaldo en su vida. Es querer resaltar la forma y el fondo que llevaron a Ronaldo a constituirse en teólogo (el cómo pensar la fe) de la población marginal (el desde dónde, con quienes y para quienes, desarrolló su pensar y sus prácticas evangélicas).

¿De qué marginalidad hablamos?

Sería un tanto inocente afirmar que Ronaldo nace, crece y se educa en un contexto marginal. En ningún caso. Hablamos de alguien cuyo abuelo materno era de origen inglés, de alguien cuyo padre recitaba el Rey Lear de memoria en perfecto inglés. Ronaldo se cría en el seno de una familia austera, de esfuerzo, pero también de una vasta riqueza cultural, con

2 Ronaldo MUÑOZ, *Nueva conciencia cristiana en un mundo globalizado*, Santiago de Chile: Lom, 2009. p. 119.

unas pautas de reflexión altas. Realizó su etapa escolar en el Colegio de los Sagrados Corazones de Alameda, en la década de los 40 en Santiago de Chile. Posteriormente estudió arquitectura en la Universidad Católica durante cuatro años. A los 21, ingresó a la Congregación de los Sagrados Corazones[3].

Prontamente Ronaldo desarrolló una sensibilidad social que fue consolidándose ya en su etapa universitaria. Tanto estas opciones incipientes, como su formación y sobre todo su forma de aproximarse al Evangelio de Jesús, lo llevaron a optar por un lugar teológico-espiritual. Es justamente este lugar el que llamamos de marginalidad. Este lugar podemos analizarlo desde dos vertientes principales que Ronaldo encarnó en su vida y teología: la marginalidad sociocultural y la marginalidad eclesial-institucional.

Marginalidad sociocultural

Afirmar que nuestro teólogo optó por la marginalidad sociocultural es afirmar el lugar geográfico, económico y cultural desde el cual se piensa, se entiende y se expresa a sí mismo y al mundo. Realizar teología desde el puro escritorio es muy diferente que hacerlo desde los hogares pobres, desde los problemas de la gente amiga con la que uno se relaciona en la vida cotidiana. Hay aquí justamente lo que llamamos un lugar teológico. Donde Dios habla y en donde el teólogo no sólo piensa sino también "padece" a Dios.

> Los pobres en América Latina son lugar teológico en cuanto constituyen la máxima y escandalosa presencia profética y apocalíptica del Dios cristiano y, consiguientemente, el lugar privilegiado de la praxis y reflexión cristiana. Esto lo vemos y palpamos en la realidad histórica y en los procesos que vive América Latina y lo reconfirmamos en la lectura que desde ese lugar hacemos de la palabra de Dios y de toda la historia de la salvación[4].

Estamos muy de acuerdo con Ellacuría[5] cuando afirma que los pobres en América Latina no constituyen un lugar teológico, sino el lugar teológico imprescindible para la reflexión y praxis de la fe. Hay que estar atento a

3 Para una excelente y completa biografía-entrevista a Ronaldo, ver: C. VENEGAS y E. MORENO, *Conversaciones con Ronaldo Muñoz*, Santiago de Chile: Fundación Coudrin, SSCC, 2010

4 I. ELLACURÍA, *Los pobres, lugar teológico en América Latina*. Centro de Estudios Miguel Enríquez (CEME-Chile), ponencia presentada el día 26 de septiembre, 1981, p. 6.

5 <http://www.archivochile.com/Mov_sociales/iglesia_popular/MSiglepopu0017.pdf>.

que la sola afirmación de que los pobres constituyen un lugar teológico no fuerza o exige la movilidad hacia, el estar con, el pensar desde. Que es justamente lo que Ronaldo vislumbró y vivió en carne propia, profetizando una forma de estar en el mundo y vivir la fe en Jesús, Mesías pobre y marginal.

En Ronaldo encontramos una figura contracultural. Optar por la marginalidad sociocultural es remar a contra corriente. Su preocupación por los más pequeños, por los jóvenes solos en las calles, por el mundo de la drogadicción, por los niños sin educación fue el impulso vital que movió su corazón y su praxis de fe. Todo esto fue un lugar social que se constituyó paulatinamente en un lugar teológico.

Entendemos por marginalidad el ejercicio del no poder, del no estatus, de la no vinculación con las capas que controlan nuestras sociedades y se codean con los poderosos del mundo social, económico y cultural. Hay aquí una opción muy radical. Es el deseo de entrar en otra cultura, de optar por entender la realidad a partir de otro lenguaje, de otras concepciones, de otros códigos —que no son los míos— de otra cosmovisión; muchas veces marcada por la violencia, el narcotráfico, el abandono, la soledad, la explotación. Vivir desde la marginalidad es vivir con un pie, si no los dos, instalados en la deshumanización. Como muchas veces se percibe al "cantante de burdel". Y —he aquí lo fascinante— descubriendo perlas de humanidad tan preciosas e inigualables que repercuten en toda la existencia, propia y del resto que las percibe.

Distintas formas y lugares existen para hablar de "lo marginal". A veces toma la forma del "pobre", del "excluido", del "delincuente", del "loco", del "enfermo"; todas ellas tipologías que se refieren a un espacio de la negación. El "marginal" es el otro negado, aquel que "queda fuera" del orden social vigente o de los "centros de poder".

El "marginal" es en este sentido la "corporalidad sufriente" [6] que vive una exclusión múltiple: lingüística, social, económica, política, cultural, etc. Es el ausente del diálogo, el excluido de la comunidad económica, es quien no puede salir de la reproduccción de sus costumbres y formas de vida, es quien no forma parte de la toma de decisiones. Es el 'no-participante' en la comunidad hegemónica, aun cuando recibe (o padece) *a posteriori* los efectos de los acuerdos que se toman en dicha comunidad.

El "marginal" es aquel que se ha sido ubicado en los márgenes del sistema vigente y desde ahí le interpela para el cumplimiento de los derechos

6 Cf. Enrique DUSSEL, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión,* Madrid: Trotta, 1998.

que le han sido negados. El "marginal" toma la forma de los desplazados en Colombia, de las víctimas del narcotráfico en México, de los favelados y abandonados en las riberas amazónicas en Brasil, de los estudiantes secundarios en Chile que marchan y se toman los establecimientos manifestando la injusticia que viven a diario; incluso de los indígenas del Tipnis en Bolivia o de las comunidades que luchan contra las mineras en Guatemala. Todos ellos y ellas imposibilitados de cumplir con el principio material de producir, reproducir y desarrollar su vida[7]. El lugar del marginal es el lugar del que no-importa, del "insignificante" —en palabras de Gustavo Gutiérrez—. Ronaldo buscó hacerse insignificante. Y desde allí significó, de otra manera, mucho. ¡Qué movimiento kenótico! ¡Qué resonancia del Magnificat de María! (Flp 2, 5-11; Lc 1, 46-55).

La marginalidad sociocultural, Ronaldo la vivió siendo poblador de los márgenes de la ciudad de Santiago de Chile y, en el sur, en Río Bueno. Desde aquí Ronaldo aprende el sentido y el significado de esta opción, especialmente durante los tiempos de la dictadura militar de Pinochet (1973-1989). Allí adquiere un nuevo sentido de responsabilidad frente a la sociedad. Ronaldo dijo:

> … se puede llamar responsabilidad histórica, porque responsabilidad política es un concepto muy grande para un cura marginal […] el hecho es que cada uno tiene su lugar en el pueblo, con experiencias diversas, y allí tiene que aportar a una vida más humana para todos.[8]

Detengámonos brevemente en la afirmación de Ronaldo de que "cada uno tiene su lugar en el pueblo". Aquí se expresa tal vez uno de los descubrimientos más preciosos que el cura y teólogo marginal realizó. El pueblo pobre es un pueblo abierto, acogedor, herido y deshumanizado en varias dimensiones; sin embargo en él Jesús encontró un lugar privilegiado, en él todos tenemos un lugar, un espacio para vivir, para mirar la realidad, para instalarnos en la historia. No queremos idealizar. Ronaldo no lo hizo. Pero descubrió en los más pequeños, en los marginados, una "plataforma existencial", un lugar-en-el-mundo. Y no tanto porque se lo buscara, sino más bien porque el pueblo los tiene ahí disponibles para muchos, para todo el que lo desee.

7 Cf. Ibíd.

8 C. VENEGAS y E. MORENO, ob. cit., p. 187.

Marginalidad eclesial-institucional

El teólogo marginal posee su cátedra en otro lugar. Lejos de la academia y de las salas de clases. El quehacer teológico de Ronaldo se desarrolla, desde su expulsión de la Universidad Católica, en las poblaciones, en las calles, en los campos, en las casas de la gente sencilla, entre los jóvenes drogadictos y los niños marginados. Es ahí donde Ronaldo reside. Si bien, durante los años 1966 a 1979 fue profesor en la Universidad Católica, siempre tuvo un pie junto a los desplazados y los pobres. Ya en el año 1974 Jorge Medina Estévez (1926)[9] y Ronaldo tienen un primer encuentro que marcó las grandes diferencias no sólo entre ambos personajes, sino entre dos teologías, hasta hoy irreconciliables. Medina asume como pro gran Canciller, cita a una reunión a los profesores de la Facultad de Teología para compartir una serie de cambios que habría desde ese momento en la Facultad. Entre ellos, un fuerte acento en el derecho canónico, la filosofía escolástica y la lengua latina. En esa reunión Ronaldo interviene mostrándose en desacuerdo, pues esto representaba un retroceso del Concilio Vaticano II (concluido hacía sólo cinco años). Bastó esto para que a su regreso de seis meses en La Trapa (semestre sabático), le negaran cualquier tipo de docencia en dicha universidad.

Este episodio fue más bien providencial, según el mismo Ronaldo, ya que pudo realizar muchas cosas en el campo de la teología en América Latina que tal vez no habría sido posible estando amarrado a la Universidad Católica.

Cuando decimos que Ronaldo fue un teólogo marginal, no sólo afirmamos la marginación forzada de una Institución Pontificia, sino un *modo*, un *estilo*, una *opción* que se fue consolidando de a poco. La opción por la marginalidad eclesial se veía reflejada en conductas como no concelebrar en la Eucaristía, en no sentarse en la sede si era el caso de presidir; de acercarse al pueblo incluso en sus signos y símbolos y hacer de ellos eucaristía, acción de gracias en memoria gozosa de Jesús de Nazaret.

Un teólogo marginal es aquel cuyos temas de reflexión son los temas que aquejan al pueblo marginado; son las preocupaciones, dolores, amenazas y esperanzas de los últimos, de los más pequeños, de los que están fuera. Esta vivencia la adquiere Ronaldo desde las Comunidades Eclesiales de Base. Allí se lee "la Biblia con los pies en la tierra, con los ojos bien abiertos, allí se integra el pensamiento teológico de docencia",

9 Obispo Emérito de la Diócesis de Valparaíso (1996). Pro-gran Canciller de la PUC de Chile durante los años 1974-1983.

es en este lugar ubicado en los márgenes de la institucionalidad eclesial donde surge:

> [la] experiencia de una Iglesia arraigada en el pueblo oprimido y creyente, pero con un mensaje universal; de la experiencia de Jesús, que no excluía a nadie de su misión, pero que tenía sus raíces en los pobres.[10]

El mismo Ronaldo resume en una simple frase lo que hemos expuesto en estas dos dimensiones de la marginalidad: "la búsqueda cristológica debe hacerse por coherencia evangélica desde los márgenes de la sociedad y las fronteras de la Iglesia"[11].

Los fundamentos del quehacer teológico de Ronaldo Muñoz

Para Ronaldo, el centro estaba en Jesús; y particularmente en el Jesús de Nazaret, víctima que camina con las víctimas de nuestra historia. La humanidad de Jesús como puerta de acceso a la divinidad de Dios. Ronaldo afirma:

> No imagino cómo se pueda descubrir realmente a Jesús si no es a través de la convivencia cercana que busca sintonía, empatía, que se deja afectar por el sufrimiento y alegrar y transformar por la esperanza y la alegría de los pobres, la fiesta de los pobres.

Y más adelante*:*

> Se trata de un Jesús hermano que promueve la hermandad, un Jesús que está con los últimos […] No hago teología sólo a partir de la gente, de escucharlos, de caminar con ellos; sino también teología para la gente. Es un servicio, un ministerio humilde.[12]

Estas palabras reflejan profundamente el deseo y el ejercicio que Ronaldo le daba al quehacer teológico. Un estar con, un reflexionar para, un vivir desde. En definitiva, es un optar por los márgenes de la sociedad, de la historia y de las instituciones, para desde allí mirar a Jesús y al Dios revelado por Él al pueblo humilde.

Diremos que todo el quehacer teológico del teólogo de población marginal fue un servicio humilde y profundamente bíblico. Esto último en el sentido más estricto de la palabra: vivir según las Escrituras, percibir la

10 C. VENEGAS y E. MORENO, ob. cit., ambas citas p. 187.

11 Cf. Ronaldo MUÑOZ, *Quién es Jesús, de qué manera es Cristo*, Centro Ecuménico Diego de Medellín/Congregación de los Sagrados Corazones, 2006, p. 53

12 C. VENEGAS y E. MORENO, ob. cit., pp 171-172.

vida al modo de las Escrituras, tomando opciones radicalmente bíblicas como pueden ser las Bienaventuranzas del Señor Jesús o el lenguaje parabólico y coloquial para expresarse[13].

La actualidad del pensamiento de Ronaldo es indiscutible. En la línea que hemos escogido para esta presentación: la *marginalidad*. Nos parece de suma importancia hacer alusión a la última Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Aparecida, 2007) y la presencia marginal de nuestro teólogo en ella. Aquí, hay que destacar la participación de Ronaldo en Aparecida, reunido junto a un numeroso grupo de teólogos y teólogas (Amerindia) en los alrededores del templo de Aparecida, donde se llevaba a cabo la Conferencia. Algunos obispos se comunicaban con este grupo de teólogos pidiendo consejos, luces, opiniones o incluso revisando los textos preseleccionados. Desde los márgenes de la ciudad, el teólogo y cura marginal aporta incansablemente a la Iglesia latinoamericana. En esta línea Ronaldo afirma que Aparecida:

> … es un llamado a ser una Iglesia que tenga vida propia y que no se limite a reproducir las consignas romanas; y que dé testimonio ante Roma y ante la Iglesia universal tanto de lo que hay de sufrimiento en América Latina, de frustraciones, como de lo que hay de potencial de humanidad, de fidelidad al Evangelio y de vida propia de las comunidades católicas latinoamericanas.[14]

Cómo no recordar un pequeño número del documento de Aparecida que Ronaldo vivió —y predicó—, con tanta dedicación y profundidad, como el mismo Jesús nos propuso:

> Nuestra opción por los pobres corre el riesgo de quedarse en un plano teórico o meramente emotivo, sin verdadera incidencia en nuestros comportamientos y en nuestras decisiones. Es necesaria una actitud permanente que se manifieste en opciones y gestos concretos […] se nos pide dedicar tiempo a los pobres […] eligiéndolos para compartir horas, semanas o años de nuestra vida, y buscando, desde ellos, la transformación de su situación. (DA 397)

En Ronaldo encontramos tres pilares fundamentales de todo su quehacer teológico; lo que él llamaba la "mesa de tres patas": 1) el descubrimiento de la vocación humana a la hermandad; 2) el descubrimiento

13 Es sabido que a Ronaldo casi no lo convidaban a predicar retiros ni dar charlas, pues se dedicaba en esos lugares a contar historias reales de la gente con la que convivía. Y eso al parecer no era lo que se esperaba de una charla o una predicación de retiro, por ejemplo.

14 Ibíd., p. 229.

de un Jesús cercano, hermano y amigo; y 3) el descubrimiento del submundo de los pobres. Aquí formulados como "descubrimientos" han sido los pilares teológicos en la vida cristiana y humana de Ronaldo. Vamos a ver a cada uno[15].

- **Vocación humana a la hermandad**

Esta dimensión teologal Ronaldo la vivió y descubrió en el contacto con los drogadictos, con la comunidad, con los amigos. En la Biblia se encontró con un concepto que lo convirtió desde su profunda raíz humana: la preposición griega *alélous,* que significa "unos a otros". Nuestro teólogo descubrió que cada uno es distinto, una singularidad, pero sin diferencia de rango, sin dependencia ni subordinación. Las relaciones son construidas bajo otro parámetro, que es el *alélous*. Una relación de interdependencia.

Aquí, Ronaldo nos ilumina con un acercamiento teológico al Dios revelado por Jesús, afirmando que Él mismo es *alélous*. Dios mismo es "unos a otros". Entrega mutua. El quehacer teológico-existencial manifiesta y refleja una praxis cristiana que es también *alélous*. Si en Dios no hay subordinaciones ni monarquías, tampoco las habrá en nuestras prácticas. Se trata de vivir el sueño de una sociedad hermanada, igualitaria que integre las diferencias con respeto y dignidad; sin clases, rangos, élites ni gente marginada o excluida. La dignidad de uno es igual a la de todos. Aquí la primera "pata" de la mesa teológica. La hermandad profunda y universal compartida.

- **Jesús cercano, hermano y amigo**

Vinculado a lo anterior, Ronaldo acentúa la figura de Jesús en cuanto hermano de todos. El proyecto de Jesús es un camino de hermanamiento con la humanidad entera; una propuesta que comienza con un grupo de discípulos que quieren, en tanto comunidad cristiana, vivir un laboratorio de la nueva humanidad: fraterna, de hermanamiento y comunicación. Jesús nos revela la reciprocidad *que es* Dios. Ronaldo intuyó esto, antes de descubrir el concepto teológico de la *perijóresis*, en el cual se expresa esta relación de amor recíproco en Dios. El Dios revelado por Jesús es un amor igualitario que tiende a la divinización del hombre. Dios se pone a *nuestra altura* en Jesús para ponernos a nosotros a *su altura*. Y esto lo descubrimos en Jesús, en su persona tan cercana a nosotros. Lo vivimos en nuestra re-

15 Para ver estos aspectos; cf. Ibíd., pp. 49-51.

lación de amistad con Cristo, posibilidad sublime que el mismo Jesús nos permite experimentar (Cf. Jn 15, 13ss). Esto inseparable de la tercera pata.

- **El submundo de los pobres**

La hermandad universal, que tiene su raíz en el mensaje y vida de Jesús de Nazaret, posee un *desde dónde*. Un lugar teológico-existencial. Este lugar es el submundo de los pobres, de los excluidos. Los pobres y marginados son los principales testigos del amor de Dios, los principales testigos de este Jesús que sufrió y que hoy está lleno de vida nueva para rescatarnos de la escandalosa desigualdad, violencia y crueldad.

La vida religiosa del teólogo marginal fue un consagrarse a:

> [la] hermandad, al seguimiento de Jesús, a la amistad radicalizada con él, y consagrada al servicio y ojalá identificación con los pobres, los marginados y excluidos.[16]

Finalmente, Ronaldo asume un lugar-otro. Un lugar existencial que siendo distinto, ajeno, "extraño" lo va haciendo propio, suyo, identificándose progresivamente con los pobres y marginados para desde allí tomar una postura teológica —es decir: un rostro concreto y encarnado del Dios revelado por Jesús— y, en definitiva, humana.

Conclusiones desde los márgenes

Para un Dios que optó por la marginalidad, por entrar en una historia marginal de un pueblo marginal, ¿no será coherente pensar la fe desde los mismos márgenes de la historia actual?

Nos parece evidente que la vida entera de Ronaldo es la respuesta afirmativa a nuestra pregunta. No podemos hacernos los ciegos ante opciones claras del Señor Jesús en su vida y que nos son transmitidas por los Evangelios, la Iglesia Primitiva y tantos y tantas testigos de todos los tiempos, latitudes y culturas.

Hacer teología desde los márgenes es una opción tan evangélica como difícil. Tan profética como humanizadora. Tan desafiante como inspiradora.

Vivir desde los márgenes y desde allí, con los marginados, leer la historia, leer el Evangelio y anunciar la fe; es lo que Ronaldo nos testimonió. Su vida entera y por tanto su quehacer teológico es un testimonio vivo de un Dios que opta por lo débil, por los débiles del mundo para confundir a

16 Ibíd., p 51.

los fuertes; un Dios que opta por los locos del mundo para confundir a los sabios. Un Dios que no se identifica con los poderosos y nobles; un Dios que escoge lo plebeyo y despreciable (cf. 1 Co 1, 26-29).

Dejaremos estas conclusiones abiertas, pues así se encuentra hoy en nuestra América Latina el mundo de los marginados, como una herida abierta que continua clamando y gritando que el Reino de Dios se ha acercado, pero muchos no han querido verlo, oírlo y anunciarlo. En palabras de Ronaldo, vivimos aún en una sociedad de "círculos cuadrados"[17], donde coexiste la "opción por los pobres,/y relaciones cordiales/con la dictadura de los ricos", el "Ministerio del Evangelio/y carrera eclesiástica"; el "adorar al Padre/y seguir indiferente/a la miseria de los hermanos. Escuchar la palabra de Dios,/y tener oídos sordos/al clamor de los oprimidos". "¿Cuándo se nos abrirán los ojos/para reconocer la diferencia/entre un círculo y un cuadrado?".

17 Ronaldo MUÑOZ, "Círculos Cuadrados", en *Pobres, Evangelio y Poder*. Versos libres. 2 edición. Manuscrito no publicado, Santiago de Chile, 1997, p. 11.

Memória e Libertação

As Irmãs Pastorinhas e a Educação Popular no Vale do Ribeira (SP)

Paula Simone Busko[1]

Universidade Católica de Santos (UNISANTOS)

Resumo

Este trabalho faz referência às memórias de missionárias católicas pertencentes às ordens religiosas no Vale do Ribeira – litoral sul paulista, que nos anos 80-90 ajudaram na emancipação social e política de comunidades distantes dos meios urbanos. Tais movimentos sociais de educação popular são relatados em entrevistas com as missionárias da ordem religiosa Jesus Bom Pastor, conhecidas como Irmãs Pastorinhas, considerando a história da formação destas comunidades que no século XX se constituíram em torno de pequenas igrejas católicas. O objetivo deste estudo não deixa de considerar as experiências e as narrativas destas mulheres e das esperanças em torno do trabalho realizado. A metodologia utilizada tem presente a documentação (relatórios e memórias escritas) destas missionárias, além de fotografias, entrevistas que retratam suas experiências, sobretudo da vida cotidiana. Para finalizar será importante identificar questões que surgem no campo da pesquisa: os estudos da memória de religiosas e de seus modos de transmitir cultura.

1 Mestre em Educação - História, Política e Gestão pela Universidade Católica de Santos (UNISANTOS), Pós-graduação lato sensu em Marketing e Pós-Gradução lato sensu em Educação Ambiental. Possui graduação em Comunicação Social pelas Faculdades Metropolitanas Unidas (FMU). Tem experiência docente nas áreas de Administração, Comunicação Social e Marketing, atuando principalmente nos seguintes temas: comportamento nas organizações, ciências sociais aplicadas, teoria política, comunicação empresarial, fundamentos da administração, marketing global, empreendedorismo, responsabilidade social. Desenvolve pesquisa científica em Educação: Educação Popular e Movimentos Sociais em Comunidades Negras, Inclusão Social em Espaços Não Escolares e Educação de Adultos.

Introdução

Este trabalho tem o objetivo de retratar os desafios da Igreja católica no Vale do Ribeira (SP) e de ações educativas impulsionadas por movimentos sociais nas comunidades eclesiais de base e em especial o movimento de educação popular das Irmãs Pastorinhas.

Como parte integrante da dissertação de mestrado acadêmico (Memória e Libertação: Ações e Modos de Educar de Mulheres da Igreja no Litoral Sul Paulista, 1950-2000), a experiência das religiosas no Vale desde os anos de 1986, foi considerada como um movimento pautado em uma *filosofia da libertação*, pois retrata claramente os caminhos da libertação de mulheres trabalhadoras rurais em busca de uma emancipação social e política.

Há elementos que constituem o trabalho educativo da Igreja, neste sentido, que admitem que naquele tempo e espaço se desenvolvam ações teologicamente libertadoras. Primeiramente porque o meio de estudo são as próprias comunidades que ali se constituem, formando uma coletividade em busca de direitos de participação social e política. Segundo porque parte de uma conscientização das mulheres envolvidas, pois na medida em que buscam se afirmar dentro do contexto da opressão do meio, das injustiças sociais, da falta de recursos, vão além de uma simples reflexão e procuram romper com um pensamento androcêntrico dominante naquela região.

Os projetos de educação realizados por estas religiosas, juntamente com as comunidades eclesiais de base da região, não fogem a uma prática fundada nos movimentos da Teologia da Libertação, pautados na busca de uma práxis libertadora.

Neste sentido, a teologia da libertação está relacionada primeiramente a uma filosofia do *Ser* —quem é esta mulher e qual seu papel social— depois para a integração a um coletivo de luta – formação de movimentos que através do trabalho educativo e popular das religiosas concebe as possibilidades de um reconhecimento social e transformação daquele ambiente.

Portanto, este processo traz à tona determinadas formas escolares e o papel político desempenhado pelas religiosas que tem a tarefa de difundir dentro de uma perspectiva libertadora, a emancipação da mulher e os direitos sociais e políticos dos cidadãos da região.

Através dos estudos de Dussel (1997) e Gohn (2011), o objetivo deste trabalho é revelar modos de educar para a liberdade, no sentido de uma ética comunitária. Através dos modelos educativos empregados pelas re-

ligiosas houve o intuito de fortalecer os direitos destes cidadãos a uma participação mais ativa na sociedade.

Sob a ótica de Enrique Dussel colocar a mulher como protagonista de sua própria história, que consegue desenvolver novas relações sociais com base nos direitos que possui a ajuda a se emancipar dignamente e acaba por contribuir para as mudanças dentro de um universo até então pertencente ao masculino.

Maria da Glória Gohn associa o conceito de educação ao conceito de cultura. Qualquer modo de educar passa por transformações reinterpretadas e assimiladas aos fatos novos, eventos e acontecimentos sociais. Tanto a educação formal como a popular passa por estas mudanças. Por isso a cultura ao se reinventar constrói novos caminhos para se educar.

A Metodologia utilizada tem presente à história oral destas religiosas, relatórios e fotografias que retratam suas experiências, os conflitos, as dificuldades e as recompensas do "ser educadora" frente a estes projetos de educação popular nas comunidades carentes e nos quilombos ali encontrados.

O homem, segundo o trabalho desenvolvido pelas Irmãs Pastorinhas, demora a se conscientizar, a considerar a mulher como parte importante em sua vida, e mais do que simplesmente aceitar, é dividir as obrigações e partir para um trabalho em conjunto, mas quando isso ocorre a mudança se torna mais fácil. O coletivo, a partir daí, passa a valorizar heróis locais e não "heróis brancos" que estão na educação clássica – o sujeito do meio. É um trabalho de história oral. E a educação oral para estas comunidades reinventa uma nova forma de educar, a popular, porque o jovem deve aprender para mudar a sua comunidade e não para buscar viver em outros lugares.

Os resultados preliminares identificaram questões que surgiram no próprio campo da pesquisa, como o direito das mulheres, enquanto trabalhadoras rurais e da formação política dos cidadãos, na formação de uma consciência de valor que emprega esforços na luta pelo ideal libertador de que necessitam. Sem dúvida, qualquer trabalho, seja educativo ou cultural, quando se trata de descobrir as necessidades de uma população e lutar para que as coisas melhores acabem por se tornar um trabalho político.

Os aspectos educativos que perpassam estes movimentos de educação e a visão das religiosas das lutas sociais ali existentes carregam, sem dúvida, a doutrina dos teólogos da libertação. Com certeza, o projeto (político) educativo das Pastorinhas se emerge do questionamento das práticas sociais dominantes e de que forma a opressão naquele meio poderia

ser combatida. A Teologia da Libertação não surgiu ali apenas como uma simples teoria, mas sim uma teoria orientada para a prática da conscientização política.

Nesse sentido, deve-se reconhecer o avanço dos estudos desta relação entre educação e emancipação social e política que visam os direitos dos cidadãos em um novo contexto social nesta região, ao retratar o exemplo destes movimentos a partir da Igreja.

A Teologia da Libertação e a Mulher

A Teologia da Libertação tem por base a fé confrontada com a injustiça aos pobres. Ela ocorre na força do coletivo e este não é somente o proletariado a que Karl Marx se refere. Ela é um movimento eclesial e alia-se a um discurso marcado pela sensibilidade efetiva para com a realidade e suas necessidades de transformação.

O antropólogo argentino e professor da Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (FESPSP) Salvador Schavelzon retratou em um de seus cursos de extensão intitulado América Latina a importância da Teologia da Libertação na formação de consciências na construção dos movimentos sociais aqui no Brasil. Aponta que uma coisa é a religiosidade popular, outra é a teologia da libertação. E muitas vezes líderes de comunidades locais utilizaram de meios religiosos, cura - por exemplo, para convencerem as pessoas a lutar por uma causa política, o que acabou por criar confusão em alguns teóricos e pesquisadores do tema.

Schavelzon aponta que a teologia da libertação e a filosofia da libertação se complementam e que reconhecem o marxismo, mas que possuem uma filosofia própria da América Latina: um caminho e uma *luta própria* em seus meios sociais. Ou seja, a teologia da libertação não necessita de conceito alemão para existir. Por isso, a igreja popular latino-americana procura se desvencilhar da relação teologia da libertação-marxismo, porque na origem de cada termo já está a diferença, tanto conceitual como das causas e dos objetivos de cada um.

Na América Latina o desafio é como anunciar a Deus em um mundo injusto, desigual, onde o *não-homem* (neste caso a mulher) pobre, desfavorecido, explorado pelos meios econômicos, sociais, políticos e culturais possa ser orientado, viver dignamente, seria o dom da graça?

Para a teóloga feminista Marie-Thérèse a irmandade formada por mulheres frente às ações nas comunidades não é anti-Igreja, mas é um estar-junto destas mulheres necessitadas de apoio para seguir um caminho de

libertação, para uma Igreja que seja comunidade de mulheres e homens voltada para a prática de reciprocidade. Ou seja, ainda assim uma forma de aprendizado.

Para a autora a partir da Conferência "Theology das Américas" realizada em Detroit no ano de 1975, surgiram várias formas de teologia da libertação: teologia latino-americana de libertação, teologia negra e teologia feminista (que atua segundo Gustavo Gutiérrez, na luta contra o androcentrismo e patriarcalismo da sociedade e da Igreja institucional).

Mas é importante definir que a teologia da libertação praticada por mulheres vai além da exigência em ser reconhecida e de compartilhar dos mesmos direitos que o homem. Ela atua em sentido de *Ser*, de descobrir-se na relação de gênero, não somente protestar a relação patriarcal, mas para buscar novos saberes, dialogar com um novo mundo fora dos estereótipos e desenvolver seu próprio caminho na história, sobretudo nos meios eclesiásticos.

A diversidade constrói estereótipos e relacionar a mulher a fatos históricos se faz presente em muitos estudos. Um exemplo disso está na relação mulher e trabalho, que afeta a estrutura das famílias, mas que contribuiu para uma mudança na imagem que as mulheres faziam de si mesmas. Muitos dos textos analisados por historiadores sobre a mulher latino-americana sugerem que o problema desta mulher está em sua identidade, de acordo com os conflitos existentes entre o que elas pensam de si mesmas e de seu papel social, o que realmente são e o que significam para a sociedade.

Não se pode deixar de considerar o fazer-se mulher ou homem dentro de um meio social. A análise das práticas sociais feminilizantes ou masculinizantes deve estar de acordo com as convenções sociais e em um processo de formação do ser social e não como um dado resolvido no nascimento (Louro, 1992: 57).

No caso desta pesquisa em particular pode-se dizer que as religiosas, através de estudos bíblicos com as mulheres nas comunidades, que enfatizavam a vida e as dificuldades das mulheres bíblicas, estariam relacionando esta prática a uma teologia da libertação?

Saindo do próprio movimento, o educar na forma de um encontro com o outro é chamado por estas mulheres missionárias religiosas e leigas de *solidariedade promocional.* Ou seja, é realizada a promoção humana do indivíduo e depois do grupo na forma de criação de lideranças trabalhadas e que ajudam no entendimento das possibilidades de emancipação social num espaço existente.

O Vale do Ribeira e as Irmãs Pastorinhas

Formado por um cordão de ilhas, entre as quais a de Iguape, Cananéia, Comprida, do Cardoso, o litoral sul paulista criando em seu interior um rico sistema de rios que desaguam no mar, além disso, possui ao fundo um rico manguezal e a Serra do Mar, com a Mata Atlântica que em alguns lugares, a exemplo de Juréia, desce até a praia.

Noutros lugares, a Serra do Mar recua e dá origem a diversas planícies, como a do Rio Ribeira de Iguape, utilizado como via de transporte de produtos agrícolas, ali também se constitui o Vale do Ribeira.

Desde o surgimento das comunidades do Vale do Ribeira que seus povos originários: imigrantes portugueses, espanhóis e negros, no primeiro ciclo de imigração, da exploração mineral, ao sul do estado de São Paulo, mais próximos da divisa com o estado do Paraná, e de japoneses, após a década de 1940, na região de Iguape, além de quilombolas, ribeirinhos e caiçaras que vivem de acordo com a agricultura de subsistência e da venda de suas colheitas para as cooperativas que vendem seus produtos. Estes moradores ainda pescam no Rio Ribeira de Iguape, o principal rio formador da Bacia Hidrográfica do Ribeira e Litoral Sul, e o consideram como uma riqueza que através da qual podem manter suas plantações, sua pesca artesanal e sua diversidade cultural.

Em pesquisa realizada por Ramos (2009) o Vale do Ribeira ainda concentrava muitos analfabetos. Muitos moradores não estudaram porque os pais não deixavam que seus filhos deixassem de trabalhar nas lavouras para aprender.

No caso das mulheres, muitas permaneciam na mais completa ignorância, sem saber ler ou escrever, tratar dos alimentos ou mesmo da higiene pessoal, afinal, o papel delas era apenas cuidar da casa, procriar e atender às necessidades do marido.

Muitas destas mulheres acreditam que se tivessem tido uma oportunidade hoje não sofreriam tanto com a falta de algum conhecimento que as pudessem levar a algum lugar com mais recursos. Para muitas, o estudo ainda é considerado um luxo.

Colocar as mulheres como ponto principal a ser estudado nos revela que nestas migrações se formou uma nova identidade cultural por parte delas, mesmo nas tentativas de resistência, procurando manter suas religiosidades na formação de novos grupos de quilombolas, por exemplo. Ainda assim, tal afastamento não pôde ser realizado em definitivo, pois o trabalho rural, a pesca, a entrada dos movimentos da igreja e a interven-

ção de novas economias fez com que as famílias se integrassem a outros grupos e procurassem no convívio social os meios para sobreviverem.

O entendimento dos "modos de vida" daquelas pessoas leva a crer que cultura ali estabelecida não pode ser considerada totalmente isolada do resto da sociedade. A pesca, a agricultura, o turismo, as festas religiosas tem significados que ilustram "todo um modo de vida" e que é parte de um sistema global. Este sistema local pode até trazer uma nova ideia de economia e de suas relações dentro dos mercados, com práticas de educação particulares, assim como as crenças e os "modismos" influenciados por uma mídia ali presente.

A história das Pastorinhas é conhecida no Vale do Ribeira. Nas cidades de Eldorado, Apiaí e Iporanga as religiosas são lembradas por toda a parte. Através da experiência da luta do dia-a-dia, elas formaram os saberes pedagógicos que auxiliaram a construção de consciências, propondo um "novo olhar" sobre os ideais daquelas populações empobrecidas.

Na sede, as Missionárias, também chamadas de "As Pastorinhas", Ir. Sueli por conta da lei do menor esforço – Jesus Bom Pastor, portanto, Pastorinhas, elas mantêm uma sala, biblioteca pessoal, e utilizando os outros espaços que são comuns a todos que ali frequentam a casa. Ali há livros relacionados à preservação ambiental, luta de camponeses, livros e panfletos enviados por Sindicatos Rurais, de partidos políticos, mas relacionados a direitos do cidadão, como o voto e a educação, livros da Frente Nacional dos Trabalhadores, de Frei Beto, Leonardo Boff, Enrique Dussel, Gustavo Gutiérrez, Paulo Freire e que tratam de movimentos populares, de educação popular, da teologia da libertação, da igualdade nas relações raciais.

Consta acervo com fotos e documentos de praticamente todos os movimentos e reuniões realizadas do Encontro de Mulheres do Vale e de Passeatas, das reuniões e das comemorações daqueles anos em que as religiosas atuam com fotos e relatos.

Irmã Sueli Berlanga e Irma Ângela Biagioni chegaram em Eldorado na data de 14/02/1986, através de uma reunião com Dom Aparecido José Dias e se este estaria interessado no trabalho que as irmãs desenvolviam.

A ideia primeira era de que as irmãs fossem trabalhar as lideranças da Igreja nas paróquias das comunidades locais, pois muitas não havia párocos. Trabalhar a Bíblia com leituras captando fieis. Dom Aparecido queria trabalhar lideranças nas comunidades rurais, a maioria da população era de afrodescendentes.

As religiosas começaram a se envolver mais e mais com os trabalhos comunitários e de formação que já não bastavam ser somente de cunho espiritual. Notaram que a população se sentia ameaçada por grandes projetos de capitalistas que favoreceriam somente à uma minoria.

Ir. Sueli, com formação em serviço social, juntamente com Ir. Ângela iniciaram o trabalho nas paróquias com a leitura da Bíblia em uma linha mais antropológica, fazendo as leituras das partes em que constavam a história de mulheres, pois notaram que muitas mulheres da região se sentiam atraídas por histórias que contivessem a luta de mulheres, o sofrimento e a submissão feminina diante do masculino.

Com a Constituição de 1988, o que Ir. Sueli tomou como direção naquele momento para seus trabalhos, principalmente em defesa de mulheres, as religiosas passaram a se envolver mais com aquelas populações, visitando quilombos e participando de pequenos grupos que debatiam a posse da terra e direitos civis. Passaram a palestrar sobre os direitos da mulher, da trabalhadora da terra, da lavradora que tanto sofria a exclusão social.

Muitos não sabiam ler ou escrever, mas ela que iniciava seus estudos em direito e que participava ativamente da vida daquelas comunidades deu apoio constante as propostas que viriam, com a formação de movimentos que defendiam o uso da terra e de propriedade.

Como assessora das comunidades quilombolas e à frente do MOAB, durante os vinte e quatro anos que permaneceu ali enfrentou inúmeros contratempos, inclusive com políticos locais, mas nunca desistiu do ela mesma chama de luta.

Não chamava o que fazia de teologicamente libertador, ninguém dizia que elas estariam apoiando um movimento muito forte que havia fora dali, o da Teologia da Libertação. De qualquer modo, o que faziam refletia essa ideia.

Para Ir. Sueli, o trabalho é com certeza voltado para os ditames da Teologia da Libertação, com base nos autores que consulta sobre educação popular, não foge a outro preceito.

Para Beisiegel (1982) projetos de educação popular devem conduzir o educando a obter uma visão crítica de "valores, crenças, atitudes, ideias e conhecimentos constitutivos do equipamento cultural de legitimação e sustentação da vida coletiva nas comunidades".

Alfabetizar e conscientizar o adulto procurando trazer uma educação que refletiria uma qualidade de vida dos segmentos mais desfavorecidos da população. As comunidades empobrecidas para o autor se construíam

e compartilhavam uma realidade socialmente constituída nos mesmos valores e crenças do cotidiano, e o educador não teria como não se envolver em questões políticas significativas e fazer uma revisão crítica de seus próprios valores.

Por esse motivo, as religiosas presenciaram um debate intenso dentro da própria Igreja no que dizia respeito a estas correntes e sofreu dentro de sua própria ordem, a de Jesus Bom Pastor, pois o conservadorismo dos que a comandavam da Itália se fazia refletir no Vale do Ribeira, inclusive com advertências escritas.

Ir. Sueli dizia que a Igreja deveria estar em meio ao povo e não o povo caminhar até ela, isto constava nas diretrizes do último Concílio. Portanto, as pessoas (e ela se referia as da Igreja) não deveriam olhar o povo de cima para baixo, mas sim estar junto a ele.

Em entrevista, ela relembra que quando chegaram ao Vale, muitas pessoas que eram consideradas da alta classe, como comerciantes, políticos e coronéis exigiram o uso do hábito, o que na própria Ordem Jesus Bom Pastor praticamente já não existia. Criada em 1938, ela mantinha um uniforme e quando as irmãs passaram se estabelecer em outros países já utilizavam roupas comuns: Mas aquelas pessoas "achavam lindo" e fez críticas a outras Ordens que estabeleciam este "tipo de divisão" dentro da própria Igreja, inclusive entre mulheres, pois o uso do hábito somente estabelecia uma hierarquia por conta da origem das moças: classe alta-classe baixa, e disse isso com certa indignação.

Ao se envolverem com os projetos de educação, se envolveram também na luta em favor daquelas terras, daquelas gentes, em favor da sobrevivência de muitos que ali estavam. Passaram a integrar núcleos políticos, de sindicatos de trabalhadores rurais e de ONGs.

Gohn (2001) propõe uma definição mais ampla sobre o termo educação popular. Conscientizando os menos favorecidos, os capacitando para o trabalho e ajudando na resolução de problemas comunitários, estas práticas de educação acompanham um tempo histórico e se dá por meio da prática social, ou seja, pela interação entre as pessoas de certo grupo social.

Habermas (apud Cotrim, 2003: 226) nesse sentido propõe a chamada razão dialógica, onde nasce o diálogo e a argumentação —*ação comunicativa*— que faz uso da linguagem como meio de conseguir o consenso das pessoas numa determinada situação.

O *Encontro de Mulheres* promovido pelas religiosas retrata muito esta ação comunicativa. Por dez anos este Encontro passou a debater sobre os

problemas que as mulheres ainda enfrentavam nos anos 90: preconceito, falta de oportunidades, opressão dos homens, falta de conhecimento que gerava doenças, trato com crianças e religiosidade.

Dussel citado por Grolli (2004: 93) argumenta que "é na vida diária do pobre, da mulher, do velho e da criança, que a justiça está ausente: a justiça que se constitui na exigência fundamental da dignidade humana".

Com certeza, o projeto (político) educativo das Pastorinhas se emerge do questionamento das práticas sociais dominantes e de que forma a opressão naquele meio poderia ser combatida.

A Teologia da Libertação não surgiu ali apenas como uma simples teoria, mas sim uma teoria orientada para a prática da conscientização política. Teologicamente, ela faz uma análise histórica e social da realidade em que a comunidade está inserida, exatamente como as religiosas o fizeram na formação do grupo de mulheres para os estudos bíblicos. Não abandonaram o caráter cristocêntrico, mas partiram seus debates a partir dos modos de vida daquelas mulheres, em comparação com as mulheres bíblicas e dos sofrimentos, lutas e resistências relatadas. A partir da realidade dos pobres deveria ocorrer a libertação de suas carências, o entendimento da realidade social levaria aquelas mulheres a reivindicarem seus interesses, o que não deixaria de ser uma libertação histórico-social.

Esta libertação, que muitas vezes no decorrer deste estudo o termo foi utilizado como um sinônimo de emancipação, ocorrer de diversas formas, conforme os movimentos de educadores aqui propostos, mas que abre novas perspectivas através de pesquisas, tanto no campo histórico quanto das ciências sociais. Esta libertação pode ocorrer de formas diversas, afinal, são tempos, projetos e agentes diferentes.

Dussel (1986) fundamenta sua proposta para uma Ética Libertadora na realidade histórica dos menos favorecidos, dos oprimidos. Partindo deles mesmos, do 'Outro', no caso das mulheres, sob o olhar de Dussel a questão libertadora passa pela tomada de consciência para agir com segurança, sem medo, que marca a busca de uma libertação concreta.

Bibliografia

BRANDÃO, Carlos R., *O que é Educação Popular*, São Paulo: Brasiliense, Coleção Primeiros Passos, 2006.

_____ *O que é Educação*, São Paulo: Brasiliense, Coleção Primeiros Passos, 1981.

COTRIM, Gilberto, *Fundamentos da Filosofia*, Fundamentos e Grandes Temas, São Paulo: Saraiva, [15]2003.

DUSSEL, Enrique, *Para uma ética da libertação Latino-Americana*, I, São Paulo: Loyola, 1987.

_____ *Ética comunitária liberta o pobre!*, Petrópolis: Vozes, 1986.

GOHN, Maria da Glória, *Educação não formal e cultura política: impactos sobre o associativismo do terceiro setor*. Questões da Nossa Época, São Paulo: Cortez, [5]2011.

GROLLI, Dorilda, *Alteridade e feminino*, São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

LOURO, Guacira L., "Uma leitura histórica da educação sob a perspectiva de gênero". In *Revista Teoria & Educação*, Dossiê: História da Educação, Nº 6, pp. 53-67, Porto Alegre: Pannonica Editora, 1992.

LUNEN-CHENU, Marie-Thérèse van, e GIBELLINI, Rosino, *Mulher e Teologia*, trad. Maria Stela Gonçalves e Luiz João Gaio, Col. Eva 2, São Paulo: Loyola, 1992.

OLHARES CRUZADOS, *O Vale do Ribeira segundo seus habitantes*. Instituto Socioambiental (ISO). São Paulo, 1999.

RAMOS, Rosamaria Sarti de Lima, *A questão da escolaridade nas comunidades quilombolas do Vale do Ribeira*. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Metodista de Piracicaba (UNIMEP), Piracicaba, SP, 2009.

SOMOS IGUAIS E DIFERENTE, Associação Difusora de Treinamento e Projetos Pedagógicos (Aditepp), Curitiba, 1995.

El padre Cacho y la causa de los pobres

Mercedes Clara[1] *y Pablo Bonavía*[2]
Montevideo, Uruguay

Resumen

La teología de la liberación se define a sí misma como una palabra precedida por dos silencios: el de la práctica y el de la contemplación. Presentamos la vida del sacerdote uruguayo Isidro Alonso, "padre Cacho", que desde una práctica liberadora asume como propio el mundo de los excluidos. A partir de la certeza de que Dios vive junto a los más vulnerables, "que habla su idioma, que se sienta a su mesa, que participa de sus angustias y esperanzas", transita una historia de entrega y transformación de sí mismo en el encuentro con una realidad nueva. Cacho encuentra en la teología de la liberación y en la educación popular un marco teórico que lo impulsa, pero se lanza a una búsqueda donde las respuestas se vuelven preguntas, y la vida de los otros el único norte que, junto a la vida de Jesús, lo orientan para no perderse en medio de contradicciones y desencuentros. El testimonio del padre Cacho es, para la Iglesia latinoamericana, fuente de inspiración y esperanza en un tiempo donde la construcción del "nosotros" es el gran desafío.

1 Licenciada en Comunicación Social y egresada de la Escuela de Psicología Social Enrique Pichon Rivière. Ha trabajado en proyectos sociales que vinculan la comunicación y la expresión artística como herramienta para el fortalecimiento de grupos en situación de vulnerabilidad social. Es coordinadora de proyectos en el Programa de Extensión Universitaria de la Universidad Católica del Uruguay, y del área de formación en Voluntariado Social del Observatorio del Sur (obsur). Se desempeñó como educadora de niños, adolescentes y adultos en situación de calle. Integra el proyecto Código de Barras, una alternativa de comunicación para personas privadas de libertad. Es autora del libro *Padre Cacho: Cuando el otro quema adentro*, recientemente editado por Trilce.

2 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.

Introducción

Presentamos la publicación sobre el testimonio del sacerdote uruguayo Ruben Isidro Alonso. La propuesta es acercarnos a él a través de lo que despertó en quienes lo conocieron; el impacto de su paso por los barrios, por el corazón de los vecinos, por la Iglesia y la sociedad uruguaya.

Hacer memoria es más que recordar un fragmento del pasado y traerlo al presente. Es recorrer la senda hacia atrás para desentrañar lo que aún late. Ecos que llegan desde el ayer como novedad, como misterio, como legado. Construir memoria no es un trabajo solitario. Se avanza si hay encuentro de miradas, de experiencias, de recuerdos. ¿Quién es el padre Cacho? ¿Qué misterio guarda ese hombre flaco, desgarbado, silencioso, que planta su tienda en medio de un barrio de Aparicio Saravia? ¿Por qué su historia permanece viva después de 20 años? ¿Por qué sigue tan presente en el barrio, en los vecinos, en los amigos, en la Iglesia, en la sociedad? ¿En qué radica la fuerza de su persona, lo inédito de esa experiencia, la actualidad de su mensaje?

Este año se conmemoran 20 años de su partida y la vigencia de su mensaje nos sorprende. Su vida nos interroga y señala las realidades de pobreza y desigualdad que vive nuestro país. No nos permite distraernos en palabras ni elucubraciones; en halagos ni homenajes; en buenos deseos ni nostalgias. Su vida nos recuerda que: "Este es un pecado que no podemos soportar que se prolongue diez, quince, veinte años. Estamos llegando tarde para salvar muchas vidas". Eso lo dijo el padre Cacho hace 25 años.

Itinerario de un viajante

Isidro Alonso nace el 15 de mayo de 1929. Hijo de los primos Dámaso Alonso, panadero, y María Alonso, lavandera. De los seis hermanos es el más frágil desde el punto de vista de la salud. A los 12 años ingresa a la casa de formación de la congregación salesiana:

> El llamado lo sentí siempre —afirma Cacho—, mi padre cultivó en todos nosotros una gran sensibilidad por el prójimo. Sentí desde niño como un llamado, el llamado de los pobres, que para mí era el mismo llamado de Dios. Él me llamaba en ellos.[3]

3 Graciela Salsamendi, entrevista radial, en programa *Testimonios*, Emisora del Palacio, Montevideo, 26 de mayo de 1988.

Cacho responde a esta cita a lo largo de la vida de diferentes maneras. Se ordena sacerdote en noviembre de 1959. El Concilio Vaticano II, el despertar de la voz de la Iglesia latinoamericana con Medellín y Puebla, la teología de la liberación constituyen un escenario propicio donde se proyecta desde su vocación específica.

Trabaja como catequista en colegios de la congregación en Montevideo y Paysandú, y en 1973 es nombrado primer Asesor Diocesano de la naciente Pastoral Juvenil de Paysandú. En 1975 con dos compañeros salesianos, inspirados en la experiencia de los curas obreros, elaboran una propuesta de inserción en un barrio marginal y la llevan a cabo en Pueblo Nuevo, en la ciudad de Rivera. En 1977 llega a Montevideo movido por la búsqueda de ese Dios que insiste en su llamado:

> Siento la imperiosa necesidad de vivir en un barrio de pobres y hacer como hacen ellos. Necesito encontrar a Dios entre los que más sufren [...] Sé que vive allí, que habla su idioma, que se sienta a su mesa, que participa de sus angustias y esperanzas.[4]

Cacho se acerca a la pobreza extrema y la investiga con respeto, compromiso y afán de conocer. Cada día se adentra un poco más en la realidad de la zona de Aparicio Saravia y se encuentra con la propia ignorancia. Un universo regido por leyes y códigos propios que desborda la capacidad de comprensión. Entender el complejo escenario que lo recibe es el primer desafío que enfrenta. A lo largo de su inserción en el barrio, si bien se mimetiza con los vecinos en muchos aspectos, nunca perderá esta condición de observador. Se siente extranjero, y como tal avanza en el nuevo país. Sabe que no es fácil atravesar las fronteras. Sabe que las fronteras invisibles son el obstáculo más difícil de sortear, porque están afuera y adentro de uno mismo. No se cruzan de una vez y para siempre, es una tarea cotidiana que exige apertura, humildad, lucidez, paciencia, y sobre todo, no perder la capacidad de indignación frente al dolor de los otros.

Al principio, no encontraba la forma de llegar al barrio: "No sabía cómo dar el paso, estudiaba la manera, como si fuera un país extranjero, que nos resulta difícil hablar el mismo idioma"[5], dice. Sin las precauciones del turista, y con un solo boleto, Cacho cruza la frontera. Sí, llega a otro país, pero es el suyo también. Una parte de sí mismo vive allí desde hace tiempo. "Llegué al lugar de la cita"[6], dice, con la tranquila ansiedad

4 Papel encontrado en una caja de zapatos en la Parroquia de Possolo luego de su muerte.

5 Ángel María Luna, entrevista televisiva, 1988.

6 Mara PORRAS DE HUGHES, *La otra cara de la Iglesia*, Montevideo: Ediciones Talleres Don Bosco, 1989.

de arribar a destino. Llegar es volver a partir. El viaje dentro del viaje. Esta mudanza no es solo pasar a vivir en otro lugar, sino mudar toda una perspectiva de vida, un proyecto futuro, un lugar en el mundo, en los otros y dentro de sí.

A lo largo del viaje, Cacho contará con amigos y colaboradores que lo acompañan en el trayecto, pero es un viaje en soledad. Una opción personal que sigue hasta las últimas consecuencias, y que implica inventar un camino, allí, donde no existía. Es la soledad propia de quien hace opciones muy radicales, y las hace sin pedir permiso, sin pedir apoyos, y gracias a eso abre una brecha nueva para la gente y para la Iglesia. La soledad profunda de estar viviendo algo original donde no hay muchos puntos de referencia para imitar, para orientarse, más que el Evangelio. Suelta seguridades, miedos, y se lanza a la aventura. Es un lanzarse al vacío, con la cuota de pasión y coraje que exige, pero a la vez, un salto largamente meditado, que concreta después de un hecho que lo sostiene: que la propia gente del barrio se lo pida: "Un día viene una señora del barrio a la parroquia a pedir que un sacerdote fuera a la zona, a ocuparse de los jóvenes que estaban abandonados. Ese día habían matado a un chico del barrio. […] Yo veía que el Señor insistía, y que a través de los pobres me mostraba el camino. […] Ya no iba a ser un intruso, sino que el llamado de Dios empezaba a ser el llamado del Pueblo también.[7]

Más allá de lo evidente

Los primeros días, meses, años, son difíciles. Y más para quien llega sin un plan que lo proteja con papeles y palabras. Cacho no tiene más arma que el deseo profundo de compartir la vida con los vecinos, y la confianza de que ese es el lugar desde donde Dios le habla.

> Fueron dos años que viví en esa vivienda como desorientado; sentía admiración y sorpresa, desorientación y descubrimientos. Eso me obligó, mate por medio, a escuchar mucho. A saber apreciar la gratuidad de esas conversaciones, de ese lenguaje, de esa comunicación. Para mí fue un esfuerzo grande aprender y emplear el mismo lenguaje de ellos.[8]

Para abordar la realidad, Cacho sigue el método etnográfico, sin proponérselo, movido por un fuerte espíritu analítico. Escuchar y escuchar, en eso consiste la primera etapa de Cacho en el barrio. Escuchar a la persona toda entera, palabras y silencio. Escucharla en el modo de caminar, de mover

7 Ángel María Luna, ya citada.

8 Primo CORBELLI, "La Frontera de los Pobres". En *Revista Umbrales*, 77, setiembre, 1997.

las manos, de mirar a los hijos, de enredarse en los pensamientos. Para él: "Hasta se puede leer la historia en cada cara de los habitantes de estos barrios que viven en extrema pobreza".[9] Para leer lo latente se necesita mirar mucho, mirar lento, y dejar que lo mirado se vuelva pregunta. Liberarse de prejuicios para trascender el sentido común y la opinión.

"Me cuesta escuchar lo que él me cuenta", confiesa Cacho:

> …porque estoy acostumbrado a escuchar temas de ´mi cultura´ […] Casi digo ´importantes´, como si los de él, que son los de ellos, no lo fueran. Escucho, escucho, me esfuerzo por sentir todo lo que él siente: el frío, los hijos, la calle, el desprecio, la pobreza, el hambre.[10]

Un vecino más

En medio de la incertidumbre hay cosas que tiene claras, como por ejemplo, el desde dónde quiere vincularse con los vecinos:

> No como táctica de infiltración, de camuflaje o demagogia, ni siquiera como gesto profético de nada […] Tampoco como un padre despachador de sacramentos, sino como alguien que va a hacer junto a ellos una vivencia de fe, un camino compartido.[11]

Cacho se propone ser un vecino más. Crear un vínculo horizontal donde compartir lo cotidiano. La intuición le dice que ese es el camino para llegar a un lugar que aún no existe, un lugar que será producto del encuentro con el barrio. Cuando se corre la voz del "cura que se vino al rancho", es inevitable que muchos proyecten en él modelos tradicionales de ejercer el sacerdocio. Pero su manera de comprender el servicio pastoral entre los más pobres implica una transformación del liderazgo presbiteral, una invitación a volver a una forma más evangélica de ejercer la autoridad. Cuando Dora pide en la parroquia un padre que vaya al barrio "para salvar a los jóvenes que se pierden desorientados", y entran en la delincuencia "sin alguien que les aconseje", es un grito de auxilio que reclama a un salvador. Cacho respeta ese pedido, pero va más allá. Sabe que en esa necesidad se expresa una concepción de los pobres como carentes de todo, de cosas, de criterios, de valores, de Dios, que

9 Jorge García Ramón, diario *La Mañana*, Montevideo, 1988.

10 Pablo Bonavía, "La interacción entre promoción humana y anuncio evangélico: una propuesta desde la práctica". En serie Promoción Social y Compromiso Cristiano, Montevideo, CLAEH, 1982.

11 Papel encontrado en una caja de zapatos en la Parroquia de Possolo luego de su muerte.

necesitan que alguien de afuera venga a poner orden. Pero él no va a llevarles a Dios, va a encontrarlo:

> Tal vez pueda decirles en su idioma de dolor y frustración, que allí en medio de ellos está Él, el que puede cambiar la muerte en Vida, la negación en Esperanza.[12]

La presencia de Cacho convoca. La gente se reúne alrededor de él y comparte los problemas. Enseguida los vecinos intentan ubicar ese vínculo en los registros conocidos, pero Cacho no se deja etiquetar. El cura no viene con una obra que trae soluciones. Es una Iglesia sin obra, sin propuesta elaborada, sin recursos. Cacho quiere romper con esa imagen de Iglesia-poder que genera relaciones de beneficencia con la gente, y refuerza la causa de la pobreza, que es esa misma dependencia y falta de recursos, no solo económicos, sino de desarrollo de capacidades, de confianza en sí mismos. Cacho, en lugar de tratar de solucionar los problemas, propone intentar solucionarlos entre todos. Y rompe con otro esquema, que también existe en la Iglesia y en la sociedad, que es decir a la gente más pobre: ustedes son el problema, nosotros la solución. Su planteo es: nosotros somos el problema, nosotros la solución. "Fue uno más de nosotros", coinciden los vecinos.

> Más que un cura fue un vecino —afirma Esther del Pino—. Yo nunca había visto curas que vinieran a vivir al barrio, a pasar las buenas y las malas, a compartir la lucha. El dejó de vivir bien, digamos, por venir a un ranchito con nosotros, nos trató de igual a igual, como personas.

Y recuerda que cuando lo vio por primera vez no creyó, pensó: "ah, este cura es como uno de los tantos políticos que vienen y se van". Gladys Lucas, vecina de la Comunidad San Vicente, valora que

> …supo ponerse a la altura de nosotros. Le hicimos un ranchito para vivir de adentro lo que nosotros vivíamos. Él quiso sentir con nosotros el frío, las goteras, pero también el calor humano.

Un vecino más, sí, pero no cualquier vecino. Cacho tiene otras posibilidades y eso el barrio lo siente. Muchos se acercan a él movidos por múltiples necesidades, de ropa, alimento, dinero, pero también en busca de afecto, consejo, razones para vivir. Cacho responde a ellas con lo que tiene, "daba hasta los zapatos si se los pedían", y sobre todo, con una capacidad de escucha ignorada por los vecinos. Luis Álvarez recuerda las charlas con él: "Uno estaba medio ahogado en sí mismo y te ayudaba a enfrentar las

12 Ibíd.

cosas; tenía mucha facilidad de entendimiento con todas las personas". Dora cuenta que

> Lo sentías hablar, a veces, con personas bien ignorantes, él los escuchaba. Y esa persona se transformaba de una manera que ya no decía disparates, estaba hablando bien, cosas lógicas. Y era que Cacho lo estimulaba con escuchar, lo acompañaba en el pensamiento, lo seguía, lo miraba.

La mirada

En más de una ocasión, Cacho reconoce que los vecinos lo atrapan:

> El descubrimiento de Dios en aquellos que son los últimos, en aquellos a los que cuesta amar a primera vista, pero que al final con su cariño, con su solidaridad, con su apego, te atrapan de tal manera que no te escapás más.[13]

Estos primeros años tienen mucho de seducción, de enamoramiento, que luego se consolida en un amor profundo, de plena aceptación del otro.

El gran aporte de Cacho es la mirada. El espejo. Los vecinos ven reflejada una imagen de sí mismos que les abre un horizonte. Y esto no es sólo una estrategia pedagógica para mejorar la autoestima. Cacho, de verdad, los percibe desde un lugar inédito, y esto cambia radicalmente el modo de vincularse y las expectativas que deposita en ellos. Él cree que una condición indispensable para que los vecinos enfrenten la lucha contra la pobreza es "el encuentro del hombre con su imagen propia, auténtica, esa imagen llena de dignidad, llena de valor, imagen de Dios al fin". Esa es la imagen que recibe de los hombres y mujeres con los que comparte la vida, y eso es lo que ellos descubren al mirarse en él.

Para Cacho, los vecinos no son un problema, son un misterio. Percibe una riqueza oculta, lejos de la vista, que respira más allá. Hacia allí se dirige. Él es parte de ese misterio. A medida que avanza, encuentra nuevas piezas que tiene que reacomodar adentro. Cacho logra meterse en el mundo de los vecinos y ellos en su mundo. Una especie de colonización mutua, que desemboca en un lugar nuevo para todos. "Este encuentro me ha cambiado, dice Cacho, yo siento que ya no soy el mismo".[14]

Más que mirar al pobre trata de mirarse a sí mismo desde el pobre. Uno tiende a mirar al pobre como aquel que todavía no es como uno, aquel

13 Charla del padre Cacho en el Colegio Pío Latinoamericano de Roma, 1984, publicada en *Un Cacho de Dios*, de Julio Romero.

14 Graciela Salsamendi, ya citada.

que no ha llegado a ser lo que la sociedad considera normal o decente. De alguna manera, es una mirada desde cierto aire de superioridad. El centro es el modelo, la periferia es lo que todavía no llegó. Cacho invirtió esa mirada. Empezó a mirar al mundo con tal mirada que se sintió mirado él, y mirada su Iglesia y mirada su fe y su trayectoria como sacerdote, desde las necesidades, y también desde los derechos de quienes, a esa altura del partido, para él ya son amigos, compadres, integrantes de su comunidad.

Cacho cree en los vecinos. Descubre capacidades que ni ellos mismos reconocen. Desde ese lugar los mira:

> Y ellos empiezan a descubrir que tienen valores porque hay alguien que aprecia esos valores, que le da testimonio del valor que ama en ellos, entonces la cosa empieza a cambiar. […] El pobre empieza a valorarse a sí mismo, por encima de esa imagen que no es propia, que se la proyectan, que se la atribuyen, la imagen que fabrica la sociedad del pobre. Eso no quita que haya personas que han caído o las han tirado de una forma tan profunda que están como quebradas, impotentes para salir de una situación injusta. Y necesitan una o dos manos, necesitan la ayuda inmediata, urgente, que sobreabunde la ayuda sobre ellos. Pero te puedo decir que lo otro se nota más. Las personas que tienen fuerza para ayudar a sus vecinos, para empezar pequeñas organizaciones barriales.[15]

La fuerza de la fragilidad

Muchos hablan de la fragilidad de Cacho. Frágil desde el punto de vista físico; flaco, friolento, debilucho, de tranco cansino. Y frágil desde el punto de vista de la personalidad, por una actitud de condescendencia permanente en la relación con los otros. Sin embargo, es una fragilidad en cierto sentido elegida, fruto de una opción metodológica que va elaborando en los 14 años de trabajo con los vecinos.

Cacho piensa que nuestro pueblo ha practicado un ateísmo sobre la persona. Hemos dejado de creer en el otro, y ahora empieza a resurgir ese valor, creer en el otro como valor en sí, como persona, como ser capaz de hacer resurgir la vida.[16]

Recuerda Esther del Pino que:

> … un día llegó a la guardería con los ojos morados. Y yo le dije: "usted antes que un sacerdote es un hombre, póngase los pantalones, agarre

15 Ibíd.

16 Ángel María Luna, entrevista ya citada.

> un fierro y dele". Cómo voy a hacer eso, comadre. Entonces le pregunté ¿Cuántas veces va a perdonar? Setenta veces siete, me dijo. ¿Voy a pasar una vida perdonando? Discúlpeme, Cacho, usted perdonará esa cantidad de veces porque es cura, pero yo no soy una monja, le aviso".

Según Pantera, Cacho:

> …cumplió lo de la Biblia, le pegaban de un lado de la cara y ponía el otro; yo nunca pude entender como una persona así existía en estos tiempos, y me dolía más a mí que a él. Nunca lo entendí hasta que me lo explicó, pero igual sigo pensando que estaba loco, pero un loco lindo.

El modo de ser de Cacho cuestiona actitudes presentes en el barrio. Los vecinos no terminan perdonando setenta veces siete, pero sí algunas veces. Y sobre todo, aprenden que discutir no es ganarse un enemigo para siempre. "Alguien te hacía algo y le hacías la cruz para toda la vida, si podías vengarte, mejor", dice Esther.

> No sabíamos discutir, todo lo tomábamos a mal. Cacho nos enseñó que, si es para progresar, es buena la discusión, y al salir de la reunión se termina todo.

Aprender a participar requiere incorporar nuevos elementos para la convivencia. Es un proceso lento, trabajoso, pero van apareciendo los frutos. Aumenta el respeto y la capacidad de comprenderse.

> Nadie es perfecto, nos decía, cuando hablábamos mal de alguien. ¿Usté, no se equivocó nunca?, preguntaba, ah, porque yo sí —recuerda Elsa Tassara—. Él nos aceptó a todos como éramos, con defectos y virtudes, no excluía a nadie, desde una prostituta hasta un ladrón. Todo ser humano tiene derecho a cambiar. Él te daba la oportunidad.

La opción por los pobres

La llegada de alguien externo al barrio es un elemento movilizador en sí mismo. Los vecinos valoran el mensaje inscripto en el hecho. Acostumbrados a la desvalorización permanente de la zona y de sus vidas, el acontecimiento de que una persona, un cura, vaya a vivir ahí, en medio de tantas carencias, y con una actitud de disponibilidad total, "estoy aquí para ustedes, no tengo otra prioridad", sugiere una opción por ellos. Una opción que no llegan a comprender, pero que abrazan como a una tabla en medio del mar.

Ante la pregunta ¿Qué es para ti optar por los pobres?, Cacho responde:

> Antes que nada, es abrir bien los ojos para ver su condición de inhumanidad a causa del aplastamiento que sufren en su dignidad. Cosa nada fácil para quien vive en otras condiciones de vida. Es importante, y más aún, indispensable, descubrir las causas reales que provocan la inhumanidad del pobre. Significa, en segundo lugar, hacer propia la causa de la liberación de estos pobres, lo que en concreto quiere decir ponerse de parte de ellos, hacer propios sus legítimos intereses, sus legítimas aspiraciones, sus búsquedas y sus luchas. Esto, por lógica, lleva a desolidarizarse de todo aquello que los pone en tales condiciones, sean personas, relaciones o estructuras. Pero la vida me fue enseñando que significa, también, adoptar un estilo de vida que sea coherente con la opción.[17]

Diálogo con el presente

El país integrado que fue Uruguay comenzó a resquebrajarse hace años. Su condición de sociedad relativamente igualitaria también. No sólo porque se desencadenó una creciente segmentación a nivel socioeconómico, con significativas consecuencias en lo cultural, sino porque, además, se generó un inédito conformismo ante la desigualdad.

Llama la atención el surgimiento de conductas y códigos provocadoramente insolidarios de quienes son llamados los 'nuevos uruguayos': integrantes de sectores medios que se habitúan a un tipo de consumo cada vez más intenso, superfluo y sofisticado, acompañado por la compulsión a sacrificarlo todo con tal de no 'perder el tren' de la sociedad globalizada. Sin culpas ni cuestionamientos éticos, con desenfado y ostentación, rompiendo así la imagen del uruguayo 'tipo' como una persona discreta, sobria, de buen nivel educativo y talante solidario.

Por debajo de este fenómeno, hay algo más profundo que sucede a la sociedad uruguaya. En medio de un crecimiento económico excepcional, con un desempleo en su mínimo histórico y un gobierno que vuelca ingentes recursos en políticas sociales no logramos revertir la desigualdad. La sola redistribución de recursos económicos —de indiscutible valor— ha sido insuficiente para reducir las distancias existentes entre los sectores sociales integrados y los excluidos. Hay entre ellos barreras que, en el actual contexto de bonanza, parecen aún más resistentes y consolidadas que antes.

17 Mara PORRAS DE HUGHES, ob. cit.

Esta paradójica situación lleva a reconocer, cada vez más, el peso de factores culturales que refuerzan la segmentación socioeconómica. Los sectores especialmente golpeados por las sucesivas crisis económicas han ido creando hábitos y códigos propios, y una identidad cultural que rompe con las pautas tradicionales de la convivencia social. Identidad que se alimenta de la falta de confianza en las propias posibilidades de alcanzar una situación mejor, así como por la idea de que no hay proporción entre el esfuerzo demandado y el logro de condiciones de vida más satisfactorias.

El proceso en cuestión es inseparable del que vive la sociedad globalizada bajo el control de los mercados y su ideología de la desigualdad. Una ideología que encubre la exclusión midiendo el bienestar de un país con criterios como el ingreso, la educación o la salud 'promedio', de manera que la desigualdad no parezca algo relevante que afecta la convivencia de la sociedad toda. Presenta además a los sectores más pobres como clase 'marginal' insinuando que, si bien viven en la sociedad, no son parte de ella y, por tanto, no se justifica desde el mercado el costo de integrarlos. La proclamada 'inclusión' de los pobres en tal perspectiva se transforma en una ficción que impide reconocer que la marginación forma parte necesaria del funcionamiento de una sociedad centrada en torno al mercado y su lógica excluyente.

El aporte de Cacho

En un contexto así, ¿qué puede decirnos la vida y trayectoria del 'padre Cacho'? ¿Qué aporta el itinerario recorrido hace más de 20 años por alguien que no tenía ni el oficio político ni la competencia técnica que requiere la gestación de un Uruguay más justo? Además del afectuoso recuerdo de quienes compartieron con él experiencias muy significativas, ¿deja algo valioso para la concepción y la práctica de la solidaridad en el presente y futuro de nuestro país?

Quisiéramos poner de relieve tres aspectos emergentes que pueden ayudar a reconocer tanto la originalidad como el valor de la historia vivida por Cacho. Para ello proponemos mirar en lo que hizo, cómo lo hizo y porqué.

El gran impacto que tuvo la persona y la experiencia del padre Cacho no se explica por sus investigaciones académicas, la facilidad de oratoria o por los escritos que dejó. Surgió de su práctica, es decir, de lo que hizo. Incluimos aquí las múltiples actividades que promovió, junto con otros, en torno a la construcción de viviendas, la educación, el cuidado de la salud y la organización barrial. Pero creemos que hizo

algo mucho más difícil e importante: cambió de lugar social. Atravesando las despiadadas barreras que impone la sociedad se adentró en los sufrimientos, valores y esperanzas de los excluidos. A lo largo de un itinerario marcado por temores, tanteos, fracasos y sorpresas aprendió trabajosamente a situarse 'del otro lado'. Rompió el prejuicio ilustrado que tanto nos condiciona: la convicción de que la vida de los integrados es tan superior a la de los empobrecidos que lo que cabe es entregarles las riquezas de la propia cultura para que puedan acercarse a lo que 'nosotros' ya somos. Cacho mostró que las cosas empiezan a cambiar de veras cuando se gesta la reciprocidad: cuando se sostiene y se es sostenido, cuando se enseña y se aprende, se da y se recibe, tanto a nivel personal como grupal. Una reciprocidad que reconocen con claridad los vecinos:

> Esta no es la obra del padre Cacho, esto lo hicimos nosotros junto a Cacho. Aprendimos mutuamente. Cacho nos enseñó mucho a nosotros y nosotros a él. Él dejó su vida acá, pero nosotros le dimos mucho también, cosas que teníamos muy guardadas.

Igualmente importante es tener presente cómo lo hizo. Aspecto fundamental para no imaginarlo como alguien que tenía claro de antemano lo que convenía hacer en cada situación. Ajeno a cualquier imagen de líder 'redentor', Cacho testimonia que la realidad del excluido tira abajo todos los esquemas. Aquí el camino es otro: "hay que romper los planes, los proyectos, las teorías, los autores y empezar de nuevo". Con frecuencia, tuvo la sensación de que todo se derrumbaba, pero cada vez volvió a empezar con humildad, realismo y mucha paciencia. Escuchando a quienes nadie escucha, estableciendo vínculos de amistad, aprendiendo gradualmente un lenguaje que pertenece a otra cultura. Y confiando en quienes nadie confiaba. Algo que no pocos de sus colaboradores cercanos consideraban excesivo y contraproducente. Se trata de una 'ruptura epistemológica' que implica desaprender hábitos mentales y prácticos, descolonizar pensamientos y relaciones, para reconocer los valores y la capacidad de iniciativa de los otros. Implica aprender los códigos del excluido sin renunciar a aportar lo propio en un proyecto que nazca y renazca del diálogo entre todos, de modo que seamos cada vez más sujetos del proceso de crecimiento personal y colectivo.

Para comprender la trayectoria vivida por Cacho hemos de identificar el porqué de una opción tan radical: su profundo camino de encuentro con Dios. Algo que él compartió sin proselitismos pero con entrañable convicción.

> Siento la imperiosa necesidad de ir a vivir en un barrio de pobres y hacerlo como lo hacen ellos […] para encontrarlo de nuevo a Él (Dios), porque sé que vive allí, que habla su idioma, que se sienta a su mesa, que participa de sus angustias y esperanzas. Tal vez pueda decirles en su idioma de dolor y frustración que allí en medio de ellos está Él, que puede cambiar la muerte en Vida, la negación en Esperanza.

El Dios que proclama y testimonia el padre Cacho no es cualquier divinidad. Él sabe de sobra que en nombre de 'Dios' se justifican desde una mística sin prójimo hasta terribles atentados a la dignidad humana. Cuando él habla de Dios, en cambio, se refiere al 'Padre de Jesús' tal como aparece en el Evangelio. Ese Padre —dice— con quien Jesús estaba compenetrado y que le generaba "una extraordinaria sensibilidad para con los que más sufren y para con aquellos que viven pisoteados en sus derechos". Un Dios que, precisamente por ser Padre 'maternal' de todos y todas, sólo se deja encontrar por quienes, como el propio Jesús, toman partido por los excluidos de cualquier tipo.

Para Cacho, el vínculo con Dios es inseparable de su mirada al sufrimiento de los pobres y marginados. Más aún: implica 'dejarse mirar' por aquellos que padecen injustamente como una nueva y decisiva fuente de conocimiento. Un importante teólogo llama a esta actitud una 'mística de los ojos abiertos' —por oposición a ciertos espiritualismos intimistas—, pues lleva a des-invisibilizar a las víctimas de la exclusión y a hacer propia su causa. La mirada del otro empobrecido deja al descubierto la mentira que oculta la realidad y, al mismo tiempo, nos revela sus potencialidades. Nos desafía, además, a reconocer que hacerse persona no es en primer lugar un acto de autoafirmación sino un proceso de relacionalidad. Por eso, el compromiso social bien entendido no parte exclusivamente de lo que les falta a los excluidos sino de lo que nos falta a todos, también a los 'integrados', cuando alguien no llega a ser aquello a lo que está llamado y tiene derecho.

El circuito de la fe en Jesucristo

Jorge Costadoat SJ[1]
Centro Teológico Manuel Larraín
Santiago de Chile

Resumen

La misión de la Iglesia consiste en que todos los seres humanos lleguen a creer en Jesucristo. La Iglesia cumple esta misión creyendo ella misma en Él. Esto supone para la Iglesia concebirse a sí misma como realmente humana y "mundana". Pero, además, teniendo en cuenta que quien hace posible que ella cumpla su misión es el mismo Jesucristo.

Jesús, el hombre que creyó en Dios, es para el Iglesia el modelo del creyente. Cristo muerto y resucitado, por otra parte, capacita a la Iglesia con su Espíritu para creer en Dios como lo hizo el hombre Jesús, quien, como creyente, hizo suyas las razones de su pueblo, especialmente de los pobres, para confiar y para no confiar en Dios. En la medida que "en" la Iglesia se vive esto, ella puede llegar con el Evangelio a los confines geográficos y humanos de la tierra.

La Iglesia, en definitiva, debe representar la fidelidad de Dios con la humanidad. Lo cual, en un aspecto, significa que ella ha de "creer" en el ser humano, especialmente en los que nadie cree, los pobres y los pecadores, como Dios mismo "cree" en ellos.

1 Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Profesor de Trinidad y Cristología en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Ha desempeñado el cargo de Coordinador de la Comisión Teológica de la Compañía de Jesús en América Latina y el de Director de la carrera de Licenciatura en esta Facultad. Actualmente es Director del Centro Teológico Manuel Larraín. E-mail: jcostado@uc.cl

"Él es el cumplimiento de las Escrituras y su intérprete definitivo. Jesucristo no es solamente el objeto de la fe, sino, como dice la carta a los Hebreos, 'el que inició y completa nuestra fe' (12,2)."

Benedicto XVI, con ocasión de la inauguración del "Año de la fe", 11/10/2012)

Introducción

Mi intención en esta ponencia es explicar cómo todos los seres humanos podrían llegar a creer en Jesucristo a través de la Iglesia. Esta, por cierto, constituye la misión de ella. Lo que quiero subrayar es que esta misión no es extrínseca a la Iglesia misma, sino que la Iglesia, sólo engastada en la humanidad y en el mundo, y en cuanto creyente ella misma en Dios trino, puede llegar con su anuncio hasta los confines geográficos y humanos de la tierra. Si la Iglesia no intenta llegar tan lejos, fracasa como Iglesia y fracasa en su misión. El riesgo de quedarse a medio camino es siempre posible. La crisis actual de credibilidad de la Iglesia es prueba de esta lamentable posibilidad[2].

¿Podría el mundo creer en Cristo sin el testimonio creyente de la Iglesia? Jesucristo es el mediador único y universal de la salvación[3]. El concilio deja abierta la posibilidad de que la humanidad alcance la salvación a través de Jesucristo por caminos conocidos por Dios (*Gaudium et Spes,* 22), los cuales la teología tendría que explicitar. Tendrá que explicarse, en este caso, cómo esta salvación también pasa, de algún modo, a través de la Iglesia. Cabe pensar en el "bautismo de deseo". No entraremos ahora en este tema. Pero sí indicaremos que el alcance antropológico universal de la salvación es decisivo para entender que la Iglesia sólo cumple su misión en la medida en que ella sea profundamente humana. Es un principio teológico básico de la teología de nuestro tiempo el que el ser humano no se entiende más que a partir de Dios y que, en consecuencia, ha de haber algún tipo de "fe" en Cristo resucitado —y no sólo una *potentia obedientialis*— que la Iglesia ha de encontrar en su misión como para evangelizarla y para ser "evangelizada" por ella.

2 Cf. AA.VV, "Desafíos actuales a la credibilidad del cristianismo". En *Teología y vida*, vol. XLV (2004).

3 Cf. Antonio BENTUÉ, *Jesucristo en el pluralismo religioso: ¿un único salvador universal?*, Santiago, 2012; Luis F. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos*, Madrid, 2007.

Por de pronto, *sub contrario*, subrayamos el peligro que tiene concebir una Iglesia confrontada con la humanidad y el mundo, como poseedora del privilegio de una verdad que ha de prevalecer sólo gracias a ella[4]. En este caso, la Iglesia cumplirá su misión ruidosamente. Con el ruido de hacer pasar por trascendente un modo particular de estar en el mundo. En tanto el nombre hodierno de la salvación es la humanización y la liberación —según el paradigma del Verbo encarnado—, sólo una Iglesia hondamente humana y liberadora merece crédito y anuncia al mundo que hay un Dios que salva integralmente a quienes creen que Él los ama.

Creemos "en" la Iglesia

Los cristianos creemos "en" la Iglesia. Esta es una confesión que encuentra un lugar importante en el Credo. Los implicados en este "en" pueden ser muchos. Los eclesiólogos tendrían que decirnos varias cosas al respecto. Aquí solo destacamos un aspecto. Creer "en" la Iglesia es un acontecimiento antropológico extraordinario, pues consiste en una confianza que —en virtud de Dios, reconocemos los cristianos— llegamos a experimentar unos seres humanos con otros y en otros. Los primeros cristianos experimentaron "en" la Iglesia al resucitado. La resurrección, desde un comienzo, se tradujo entre ellos en reuniones en las que celebraron al Señor, ese Jesús en quien pudieron confiar porque los amó sin medida y creó entre ellos vínculos de hermandad (distintos a los vínculos de jerarquía y de mando). La resurrección fue la contracara de la misma Iglesia. La efusión del Espíritu en Pentecostés —la manifestación colectiva más importante del Cristo resucitado—, coincide exactamente con la constitución de la Iglesia (cf. Hechos 2, 1-13). Esta comenzó como una comunidad en la cual los límites de lenguaje que impedían la comunicación entre los seres humanos fueron superados. ¿Ha habido una representación de una comunidad humana más incluyente e integradora que la de la Iglesia aquel día? Lo que hay que retener en este símbolo es el alcance que ha de tener la Iglesia para cumplir su misión. El relato bíblico señala que ninguna persona que creyó en Pentecostés tuvo que renunciar a su idioma para pertenecer a este nuevo pueblo. Cada cual continuó hablando su lengua y todos pudieron entenderse.

Desde un punto de vista filosófico hemos de ver en el surgimiento de la Iglesia —pero también en otras ocasiones de su historia— un acon-

4 Cf. Juan NOEMI, "Condiciones existenciales y pro-existenciales del credibilidad del cristianismo". En *Credibilidad del cristianismo: la fe en el horizonte de la modernidad*, Santiago, 2012, pp. 41-63.

tecimiento y no un simple hecho. Los hechos, para Claude Romano, tienen testigos que pueden explicarlos en sus causas[5]. Son previsibles. Los acontecimientos también tienen causas, también son previsibles, también son hechos, pero mucho más que hechos. Ellos no ocurren de un modo perceptiblemente universal. Ocurren con tal contundencia que sorprenden a sus actores al grado de transformarlos. Van más allá de lo posible. Alcanzan a quienes los experimentan en la raíz de su existencia, de modo que en adelante no serán más los mismos. Por ejemplo, de una muerte se puede ser testigo. Es un hecho que puede afectarnos. Pero puede también ser un acontecimiento de tanta importancia como para cambiar la vida de alguien por completo. A propósito de lo que aquí nos importa, hemos de ver en la Iglesia misma un acontecimiento histórico extraordinario que, sin embargo, no salta por encima de lo humanamente posible, sino que comparte causas con otros fenómenos humanos similares y, como estos algunas veces, excede los límites de los simples hechos. La Iglesia en Pentecostés —para tomar el caso emblemático— ha podido transformar de tal manera a sus actores que estos pudieron mirar su pasado con otros ojos y esperar el futuro como una novedad total. En cuanto "hecho" la Iglesia puede llamar la atención de testigos diversos (cristianos o no). En cuanto acontecimiento, en cambio, remece los cimientos de la vida de los cristianos de modo que ellos pueden atraer a otros a participar en él. Bien podemos decir que el acontecimiento de la Iglesia se llama Evangelio. El Evangelio que la Iglesia vive como la Buena noticia del Cristo que la estremece y convierte, es lo que la Iglesia tiene que anunciar a los demás. Los demás podrán mirar a la Iglesia como un hecho explicable en sus causas. O podrán involucrarse con ella en tanto ella también sea para ellos una Buena noticia. El acontecimiento que es la Iglesia, porque es acontecimiento humano como otros acontecimientos, puede hacer a la Iglesia inteligible y accesible sin perjuicio de nadie[6].

Todo esto viene sustentado por la "ley de Calcedonia". Lo que vale para el Verbo encarnado, vale para una Iglesia que ha de encarnarse. Lo que se diga de las herejías cristológicas tiene suma importancia para evitar un tipo de fe "en" la Iglesia que pudiera descarrilarla de su misión. De acuerdo a Calcedonia, el Verbo encarnado se ha unido en cierto modo con todos los seres humanos (*Gaudium et Spes* 22). Pero, además, la salvación ha de entenderse como un crecimiento en humanidad y no en una

5 Cf. Claude ROMANO, *Lo posible y el acontecimiento: introducción a la hermenéutica acontencial*, Santiago, 2008, pp. 31-53.

6 Lo cual no excluye, diría Romano, que la Iglesia pueda ser en algún caso un acontecimiento "traumático" imposible de procesar.

renuncia a esta. La Encarnación del Hijo de Dios no hace de Cristo menos humano, sino más humano. La donación del Espíritu que prolonga en la historia la acción de Cristo no nos hace menos humanos, sino más humanos. El verdadero nombre de la salvación cristiana es siempre secular, aunque admita denominaciones religiosas. ¿Cómo la Iglesia puede dar a la salvación secular de la que ella es portadora, una denominación religiosa que aluda a su índole trascendente originaria, pero sin traicionar la posibilidad de otras denominaciones? Este es un asunto de extrema actualidad. La cultura predominante, también en América Latina, es secular[7]. En cuanto a lo que aquí nos interesa, el desafío mayor es el contrario. A saber, que su lenguaje religioso no sea obstáculo, por su limitación terminológica o simbólica, para llegar a los confines de la humanidad. La "ley de Calcedonia" indica que sólo se puede creer "en" una Iglesia profundamente humana. Dicho aún en otros términos y para subrayar la diferencia, sólo se puede creer "en" una Iglesia profundamente "mundana" (no en términos de pecaminosidad, sino de creaturidad).

Por el contrario, una Iglesia que, en nombre de Jesucristo, desde una superioridad de principio sobre el resto de la humanidad o de la excelencia de su misión, se pare ante el mundo como separada y mejor que él, se incapacita a sí misma como lugar "en" el cual puede creerse en Dios verdaderamente pues, de ese modo y en la misma medida, está renunciando a la humanidad de la que la dotó el Creador. A una tal Iglesia habría que recordarle que el Hijo ha venido al mundo para salvar el mundo (cf. Jn 3, 16-17; 1 Tm 2, 4-6), y no a ella; o, dicho benevolentemente, para salvar a Iglesia en cuanto mundo. La Iglesia de Jesucristo no es sino el mundo que cree; el mundo en cuanto espacio de confianza para todos los seres humanos independientemente de sus variadas pertenencias. Esta fe antropológica "en" la Iglesia es el quicio de la fe que ella articula religiosamente y que, como con todo lenguaje religioso, hay que tomar en sentido metafórico y provisional si no se quiere traicionar el dato dogmático de Calcedonia.

La Iglesia cree en Jesucristo

Todo lo anterior es válido siempre y cuando se tenga muy presente que la credibilidad de la Iglesia no depende en última instancia de ella misma, sino de Dios. Y, más precisamente, de Jesucristo, "el autor y el consumador de la fe" (Hb 2, 12). Si para la Iglesia el hombre Jesús es el modelo de creyente, Cristo muerto y resucitado es el hombre fiel que, a través del

7 Cf. Charles TAYLOR, *Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press, 2007.

Espíritu, hace posible que la Iglesia crea en Dios de un modo tan eficaz como gratuito. Jesucristo, en ambos sentidos, sostiene la fe "en" la Iglesia.

Veamos entonces cómo la fe "en" la Iglesia entrelaza gracia y mérito; y cómo estos dos aspectos tienen un significado teológico en la medida en que arraigan antropológicamente.

▪ La Iglesia cree en un creyente

Uno de los descubrimientos —por llamarlo así— más importantes de la cristología del siglo XX, es que Jesús ha sido un creyente[8]. En cuanto a lo que a nosotros nos importa en este artículo, podemos decir que la Iglesia cree en el creyente Jesús[9]. Esto no fue posible en la teología hasta no haber sorteado la dificultad teológica de la llamada "visión beatífica" del Jesús terreno, de acuerdo a la cual él habría tenido un conocimiento de Dios propio de los bienaventurados en la gloria, visión que en su caso habría excluido la ignorancia propia de la fe[10]. Hoy prácticamente todos los cristólogos no sólo reconocen a Jesús su fe en Dios sino que hacen de él el creyente por antonomasia. Aun alguno podría usar el término "visión beatífica", pero será muy difícil que excluya en Jesús la característica teológica y religiosa más importante que hubo podido tener un israelita para observar la Alianza. Si Jesús es el único hombre de su pueblo que cumple con la Alianza, no ha podido hacerlo sin fe. Si en la Nueva Alianza, más

8 J. MOINGT, *El hombre que venía de Dios: Jesús en la historia del discurso cristiano*, vol. II, Bilbao, 1995; H. Urs VON BALTHASAR, *La Foi du Christ: cinq approches christologiques,* París, 1968; K. RAHNER, "Considérations dogmatiques sur la psychologie du Christ", En *Exégèse et dogmatique*, París, 1966, pp. 185-210; B. SESBOÜÉ, "Science et conscience du Jésus prépascal", En *Pédagogie du Christ: eléments de christologie fondamentale*, París, 1996, pp. 141-175; P. HÜNERMANN, *Cristología,* Barcelona, 1997; J. GUILLET, *La foi du Jésus-Christ,* París, 1980; M. GESTEIRA, "La fe-fidelidad de Jesús, clave central de la cristología", en G. URÍBARRI (Ed.), *Fundamentos de teología sistemática*, Madrid, 2003, 93-135; J. DUPUIS, *Introducción a la cristología,* Pamplona, 1994; J. SOBRINO, *Jesucristo liberador,* Madrid, 1991; H. KESSLER, *Manual de cristología,* Barcelona, 2003; G. IAMMARRONE, *Gesù di Nazaret Messia del Regno e Figlio di Dio,* Padua, 1995; O. GONZÁLEZ de CARDEDAL, *Cristología,* Madrid, 2001; G. O'COLLINS, *Para interpretar a Jesús,* Madrid, 1986; C. DUQUOC, *Cristología,* Salamanca, 1981; M. COOK, *The Jesus of Faith,* Nueva York, 1981; L. BOFF, *Jesucristo el Liberador: ensayo cristológico para nuestro tiempo,* Buenos Aires, 1974; C. PALACIO, *Jesucristo: historia e interpretación,* Madrid, 1978; A. NOLAN, *Jesus antes do cristianismo,* San Pablo, 1989; R. GUARDINI, *El Señor,* Madrid, 1960; J. GNILKA, *Jesús de Nazaret,* Barcelona, 1993; B. FORTE, *Jesús de Nazaret: historia de Dios, Dios de la historia,* Madrid, 1983; W. KASPER, *Jesús el Cristo,* Salamanca, 1989.

9 Cf. J. COSTADOAT, "La fe de la Iglesia en el creyente Jesús". En *Apuntes Ignacianos*, 63, Bogotá, 2011, pp. 75-83.

10 B. SESBOÜÉ *Pédagogie du Christ: eléments de christologie fondamentale*, París, 1996, 147.

que en la anterior, la fe es un don que Cristo asegura a los suyos, él no ha sido sólo su autor sino también su modelo.

Hans Urs von Balthasar en una obra titulada *La Foi du Christ* afirma:

> Jesús es un hombre auténtico; la nobleza inalienable del hombre es poder, aun deber proyectar libremente el designio de su existencia en un futuro que ignora. Si este hombre es un creyente, el porvenir al que él se arroja y en el que se proyecta, es Dios en su libertad e inmensidad. Privar a Jesús de esta posibilidad y hacerle avanzar hacia un objetivo conocido por adelantado y distante solamente en el tiempo, equivaldría a despojarlo de su dignidad de hombre. Es preciso que la palabra de Marcos sea auténtica: 'Nadie conoce esta hora [...] tampoco el Hijo' (Mc 13, 32). Si Jesús es un hombre auténtico, es necesario que su obra se cumpla en la finitud de una vida de hombre, aun si el contenido de esta obra y sus efectos posteriores desbordan ampliamente los límites impuestos a esta finitud. Un hombre no puede decir: me quitaré de encima esta parte de mi misión antes de morir, y, puesto que sé que debo resucitar, puedo dejar el resto en suspenso, para acabarlo más tarde. El que así hablare sería quizás un espíritu celeste de turismo en la tierra, ciertamente no un hombre, cargado del peso de la finitud humana y de su dignidad[11].

Jesús creyó en Dios. María hizo de él un creyente. Fueron ella, José y las enseñanzas de la sinagoga los que le trasmitieron el credo de Israel. Fue así como Jesús supo conectarse con las esperanzas de su pueblo y representarlas. Al oírlo hablar, los israelitas no sólo entendían lo que decía. Muchos le creyeron, porque sus palabras y acciones interpretaban hondamente el significado de la Ley y los Profetas. Pero Jesús llevó la fe de Israel aún más lejos. Al hablar de un reino del amor absoluto de Dios, exigió a sus contemporáneos dar otro paso en el camino de su credo. Hasta entonces, se pensaba que Dios había sido bueno, justo para premiar y castigar, y parcial con Israel en relación con las demás naciones. Jesús llevó la confesión de Dios a un nivel más profundo: lo llamó Padre.

Esta empatía profunda de Jesús con la gente de su tiempo debe hacernos pensar, por otra parte, que él hizo propias las razones para el "no creer" de los suyos. Jesús respondió a expectativas mesiánicas, porque conoció en carne propia los motivos que por entonces tenía su pueblo para desesperar. Jesús debió sufrir con la dominación romana. Como todos los demás, debió sentir miedo ante los opresores. En este sentido podemos pensar que Jesús interpretó las razones de Israel para "creer" y para "no

11 H. Urs VON BALTHASAR, *La Foi du Christ: cinq approches christologiques*, París, 1968, pp. 181-182. (La traducción es nuestra).

creer", y por esto pudo sorprender por la autoridad con que hablaba y se desenvolvía (cf. Mc 1, 27; 2, 10).

A Jesús, el creyente por excelencia, le costó creer en Dios. Compartió, así, nuestra condición de creyentes. Los Evangelios dejan muy claro que su condición de Hijo de Dios no le ahorró la experiencia de la tentación. En el desierto fue el Espíritu quien lo sacó adelante. Su misma fe en Dios le hizo la vida difícil. Su predicación del reino avivó los conflictos que atravesaban su sociedad y constituyó la causa de su muerte. Su confianza radical en su Padre fue la razón exacta de su grito en la cruz. Si Jesús no hubiera creído en Él, su grito se habría confundido sin más con las quejas de los afligidos por dolores físicos o con el simple aullar de las fieras. Este grito es estremecedor porque es "su" grito. El grito del hombre que creyó en Dios como nadie. Ninguno ha gritado a Dios con más fuerza que él. Horas antes de ser crucificado, en el huerto de Getsemaní, elevó una oración para conocer y hacer la voluntad de su Padre, la cual pudo no serle evidente. En este momento suplicó, sudó sangre y debió llamar a su Padre "a gritos y con lágrimas" (Hb 5, 7). Fue el clamar auténtico de un creyente de verdad.

En todo esto, Jesús fue el representante de los creyentes. También los que creen, en razón de su misma fe, deben buscar la voluntad de Dios y, en el camino, verse obligados a superar tentaciones, pruebas y sufrimientos que son especialmente crueles cuanto más grande es la fe. Mientras más fe se tiene, más dolorosa se hace la ausencia de Dios. El creyente auténtico no se libra de las agitaciones, de los engaños y tormentos que lo turban, y lo pueden hacer fracasar. Si Jesús creyó con la posibilidad incierta de prosperar, si pasó por la angustia del abandono de Dios (cf. Mc 15, 34), se abre para nosotros un modo más profundo de entender la vida espiritual. Hacer la voluntad de Dios, avanzar por la vida confiados en su palabra, puede ser, como lo fue en Jesús, una experiencia desgarradora. También nosotros podemos morir creyendo en Dios, sin que Dios haga nada por liberarnos del dolor o hacernos justicia.

La fe de la Iglesia, nacida de Jesús y representada por María, enhebra las condiciones de posibilidad del creer humano con las razones de la humanidad para creer y para titubear. Si la Iglesia no fuera "atea" en algún sentido —el sentido de interpretar a quienes no creen no por mala voluntad, sino escandalizados por la fuerza del mal— no sería auténticamente fiel a Jesucristo. El problema es cuando los cristianos pretendemos saberlo todo de este mundo y del otro y, a renglón seguido, exigimos cumplimientos omnipotentes a una humanidad que apenas carga consigo misma.

En suma, la Iglesia cree en un hombre "digno de fe". Cree en alguien cuya filiación trascendente no lo eximió de la fatiga de ser hombre, de habérselas con Dios en términos de gracia, exactamente de la gracia sin la cual él no se habría conectado a la mayor hondura pensable posible con el resto de los seres humanos como para representarlos a todos en su búsqueda de Dios. Con esto debe considerarse lo complejo que es, *sub contrario*, tomar como modelo de espiritual a alguien cuya relación con Dios ha podido ser automática. Un hombre así, sin serlo propiamente, sólo podría conducir a los demás a establecer con Dios relaciones heterónomas desorientadoras y culpabilizantes.

La Iglesia cree en un hombre crucificado y resucitado

Pero Jesús es también el Cristo que, resucitado de entre los muertos, posibilita la fe de la Iglesia mediante su Espíritu. No sólo es modelo humano de fe en Dios, sino que es su factor último. Este hecho cura a la Iglesia del cristianismo pelagiano, siempre a la espera de quienes tienen dificultades para creer en el amor gratuito de Dios. El circuito de la fe tiene como principio y fundamento el amor de Dios[12]. Se nos dice: "Nosotros hemos experimentado el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él" (1 Jn 4, 16). Sin este amor primordial, la imitación de Cristo se empeñaría en cumplir con una imagen autoproducida de perfección, siempre inalcanzable, siempre inhumana y deshumanizante. Sólo la experiencia del don de Cristo en el Espíritu, de Jesús muerto y resucitado, puede fundar un seguimiento cristiano meritorio de Jesús de Nazaret.

La Iglesia no cree tal cual creyó Jesús. Entre la fe de Jesús y la de la Iglesia hay continuidad y discontinuidad. Bien podríamos decir que Jesús cree en su Padre en virtud de su propio Espíritu, el Espíritu con quien él y su Padre son uno; y nosotros, la Iglesia, creemos con el Espíritu de Jesús muerto y resucitado. La Iglesia, en este sentido, cuenta a su favor con quien no sólo fue modelo de camino al Padre sino, además, con quien la lleva por este camino, animándola con la esperanza del triunfo seguro de la humanidad. La fe de la Iglesia está preñada de esperanza. A Jesús su fe no le evitó ignorar lo que habría de ser la resurrección. Jesús, a lo más, debió intuir una ampliación de su fe israelita en la resurrección de los muertos. La fe de la Iglesia, en cambio, se nutre de la experiencia del resucitado y cuenta con su anticipación espiritual en el presente.

12 Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca, 1971.

¿Cuál es el contenido de esta fe en Cristo, un creyente muerto y resucitado? El triunfo sobre la muerte y el pecado; sobre la finitud y la culpa. La Iglesia debe anunciar este triunfo a toda la humanidad.

¿Cómo lo hace? Hemos de invocar nuevamente aquí la "ley de Calcedonia". Así como el Verbo encarnado se identificó con la humanidad en su conjunto yendo a las fronteras de lo humano, la Iglesia anuncia con sentido el Evangelio cuando llega a los que "en" ella pueden encontrar "un motivo para seguir esperando" (Plegaria Eucarística, Canon Vb).

La Iglesia cumple su misión cuando en ella Cristo salvador y liberador acontece "en" los pobres que creen. Entonces, la Iglesia es universal. Cuando, siendo la "Iglesia de los pobres", llega a los confines geográficos y humanos de la tierra. Dicho de un golpe: la Iglesia cumple su misión cuando radica donde la humanidad se deshumaniza en Cristo crucificado, y se humaniza con el resucitado. Esto ocurre cuando la Iglesia es un espacio para que, como dice el canto litúrgico, "el pobre crea en el pobre".

- **Inseparabilidad de la fe "en" la Iglesia y la fe en Jesucristo**

Otro de los descubrimientos teológicos importantes del siglo XX ha sido la distinción sin separación entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe[13]. En cuanto a lo que en este artículo nos interesa, cabe destacar el hecho impresionante de que el Evangelio es fusión entre la fe de Jesús y la fe de la Iglesia; entre la experiencia espiritual de Jesús y la experiencia espiritual de la Iglesia. El Evangelio que la Iglesia anuncia incorpora desde los tiempos de los primeros escritos cristianos y, como condición de posibilidad de su anuncio hoy, la propia experiencia espiritual de la Iglesia. Ella no anuncia a Cristo simplemente. Anuncia al Cristo en quien cree; el Cristo de quien sólo podemos tener noticia en la respuesta de fe de la Iglesia a su llamada. Sin esta respuesta, no sabríamos nada de la llamada del Jesús terreno ni de la del Cristo de la fe. La fe de los cristianos en Dios es una sola: la fe de la Iglesia en un hombre que fue crucificado por anunciar el reino, de un modo tal que pudiera ser efectivamente una Buena noticia para quienes no habrían podido creer sino en Dios. Dicho todavía en otros términos, la fe "en" la Iglesia es el Evangelio vivido en ella, lo cual sólo puede darse como Buena noticia para todos los seres humanos. Estos, en su totalidad, han de poder experimentar la atracción de la Iglesia para encontrar en ella el espacio de humanidad que Dios crea entre quienes creen en él.

13 Cf. A. CADAVID "La investigación sobre la vida de Jesús". En *Teología y Vida*, vol. XLIII, 2002, pp. 512-540.

Esta imposibilidad de separar a Jesucristo de la Iglesia no debe llevar, sin embargo, a saltar la distinción. Si la ilusión de muchos hoy es decir "Cristo sí, Iglesia no", la presión por separarlos tiene que ver exactamente con una Iglesia que no está a la altura de sí misma. No de Cristo sin más. Sino de la experiencia de fe en Jesucristo que la constituye a lo largo de la historia, experiencia que acumula como acervo de humanidad que ella tiene por misión poner a disposición de todos los pueblos (Pablo VI)[14]. La presión por separar a Jesucristo de la Iglesia radica, en última instancia, en la distinción que siempre ha de conservarse entre ambos. La crisis actual de la Iglesia es una crisis de credibilidad (Benedicto XVI)[15]. A los contemporáneos su testimonio les parece inauténtico[16]. Pero, por más entendible que sea esta crítica, es absurdo imaginar la posibilidad de dejar la Iglesia para quedarse con un Cristo que, sin ella, regresa a un pasado irrelevante.

La separación es imposible, pero la distinción es necesaria. El pecado de la Iglesia tiene como contracara la inhabilidad de ella para llegar a los confines geográficos y humanos de la tierra. La finitud de la Iglesia, los límites en los cuales ha tenido tiempo y lugar el acontecimiento de Cristo que la constituye, también le impide llegar a los últimos. El Espíritu, por esto y aquello, no deja de llamarla a ponerse en juego a sí misma una vez más creyendo en el Dios que ama a todos, también a aquellos que no han conocido a Jesucristo pero que ya —no menos que los cristianos— han sido salvados por Él.

Dios es "fiel" con la humanidad

¿Cuál es el contenido último de la fe en Dios? Podemos decir que la Iglesia nos ha revelado que Dios es un Padre en quien se puede creer, porque es amor. Digo la Iglesia, y no simplemente Jesucristo.

Las Escrituras insisten en que Dios es "fiel". Esta fidelidad suya, por su parte, reclama "fe" a su pueblo (Israel/Iglesia)[17]. El Señor, que fue fiel a la Alianza a pesar de que Israel no confió en Él, será fiel nuevamente en la nueva Alianza sellada en Cristo, con la diferencia que esta vez sustentará la fe de la Iglesia mediante el Espíritu Santo de un modo infalible.

14 PABLO VI, Discurso a la ONU, 05/10/1965; *Populorum Progressio*, 13.

15 BENEDICTO XVI, *Luz del mundo*, Barcelona, 2010, p. 16.

16 Desde un punto de vista cultural la inautenticidad es un "pecado" en nuestra época (cf. Ch. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, 1994.

17 J. COSTADOAT, "La fidelidad de Jesús". En *Cuadernos de Espiritualidad* 131, 2002, pp. 25-37.

Esta fidelidad de Dios tiene un aspecto que destacamos aquí. A esta fidelidad podemos también llamarla "fe" de Dios en su Pueblo y en toda la humanidad[18]. El Señor es fiel con un pueblo del cual Él espera una respuesta en libertad, la cual Él mismo capacita. Por otra parte, si hemos de poner las cosas en un orden orientador para la Iglesia, hay que decir que Dios "cree" primeramente en el ser humano en general. Los cristianos han de representar esta "fe" de Dios en la humanidad. Tendrán que sortear el peligro de considerarse "los primeros" en merecer la "fe" de Dios. Cuando esto sucede, la Iglesia termina exculpándose de vivir el Evangelio, dándolo por asegurado, y enrostrándole al mundo su infelicidad. El desencuentro de la Iglesia con la modernidad es expresión de esto mismo. Recordamos una vez más lo dicho arriba. La "ley de la Encarnación", tal como san Juan la entiende, indica que el Hijo de Dios ha sido enviado para salvar al mundo y no a la Iglesia; para salvar a la Iglesia en cuanto "mundana".

Lo que digo, y con esto termino, es que la Iglesia tiene que vivir y representar como "sacramento" de la unión de la humanidad consigo misma y con Dios (*Lumen Gentium*, 1), que Dios "cree" en el ser humano. Y ha de hacerlo tal como Dios "cree" en él, a saber, como quien cree en quienes nadie cree: los pobres y los pecadores. La Iglesia, en suma, es un acontecimiento "en" el cual cualquier ser humano puede/ suele creer que Dios "cree" en él. Lo hace, en la misma medida en que ella llega a quienes se ubican en los lugares geográficos y humanos más distantes no sólo respecto de ella sino, en primer lugar, de la misma humanidad.

18 Cf. J. COSTADOAT, *Trazos de Cristo en América Latina*: *ensayos teológicos*, Santiago, 2010, pp. 142-148; "La fe de la Iglesia en el creyente Jesús", pp. 82-83.

El éxodo laboral como práctica mística

Emilce Cuda[1]
Argentina

Resumen

El trabajador migrante es la nueva modalidad del éxodo en la sociedad globalizada y su frontera es la palabra pública. La metafísica del éxodo es una categoría teológica que retomaré como criterio hermenéutico y fenomenológico para analizar las posibilidades de una ética teológica en las democracias populistas latinoamericanas. La política, al momento de comprometerse con la pobreza del ser manifiesta en el migrante —más allá de un liberalismo secularista—, debería reconsiderar en América Latina las categorías religiosas sedimentadas en esos pueblos como elementos susceptibles de ser articulados discursivamente. Postulo que la palabra —fundamento de la teología y de la política— es el camino a la emancipación del ser. Se presume que, mediante una articulación discursiva entre Palabra Divina y palabra política, a partir de la vía negativa, la mística del éxodo —en tanto método— puede llegar a ser considerada un denominador común entre lo sagrado y lo político al momento de reflexionar sobre una solución viable al problema migratorio de la región en el siglo XXI. El éxodo, esperanza liberadora que mueve en busca de una pascua en el desierto urbano de la globalización, nos presenta un migrante sin palabra pública. La pobreza se manifiesta como paso del no-ser al ser, y del ser al más-allá-del ser. En el trabajador migrante aparece una vez más la vía negativa en busca de un paso más allá del deseo del Otro. Pero lo Otro no tiene palabra pública, entonces: ¿Cuál es la eficacia de una política o una teología del fantasma a quien no se lo reconoce como palabra sino como ruido o murmullo? Sin embargo, una metafísica del éxodo nos dice que lo Otro aparece en el vacío de la palabra. La experiencia mística del exilio puede hacer posible, en América Latina, el paso

1 Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Argentina. Miembro del Comité Latinoamericano de CTEWC (Catholic Theological Ethics in the World Church). Miembro permanente del Comité de Religión y Política de IPSA (International Political Science Association). Profesora investigadora de la Pontificia Universidad Católica de Argentina. Profesora Adjunta de la Universidad Nacional Arturo Jauretche de Argentina.

de la palabra negativa de las democracias liberales como límite, hacia la palabra negativa de las democracias populistas como emancipación.

La migración como éxodo pascual

¿Qué sucedería si comenzásemos a ver en el migrante a un ser-en-éxodo —en busca de mejores condiciones para cumplir su esperanza de libertad para él y su descendencia— en lugar de una amenaza? ¿Podríamos reconocer en el trabajador migrante la estirpe de un pueblo nuevo como reconoció Melquisedec en Abraham, Homero en los Aqueos, o Evandro en Eneas? ¿Podríamos considerar que los migrantes de hoy pueden ser el fermento para una cultura mejor, como lo fueron los Aqueos, quienes luego de siete siglos de búsqueda estética fueron la civilización griega?

Comenzaré por una reflexión filosófica que intenta abrir la posibilidad de hacer equivaler ambas categorías, la de "éxodo" y la de "migración", si se entiende al migrante como un ser en éxodo, en tanto camino a la liberación de una condición de explotación económica que lo mete en relación con un cuerpo social que no lo deja ser plenamente. Desde un plano neoplatónico, la categoría de "éxodo" es entendida como el camino que va desde el estadio del no-ser al ser, entendido este último como estadio de determinación, es decir, de un ser determinado a ser algo por las relaciones en que se encuentra atrapado, de las que deberá salir irrumpiendo esas determinaciones y logrando su autodeterminación. Mediante un proceso de negación de esa determinación categorial, pasa del estadio del ser al de un más-allá-del ser, en busca de lo Uno, al que logra unirse por semejanza, no por identidad —lo cual deja a salvo su diferencia o identidad. Ese proceso de negación —conocido como vía negativa, teología negativa o mística— para Plotino es el camino de la bienaventuranza, es decir, el éxodo del ser.

En Plotino, el alma está llamada —por una huella que lo Uno deja en ella— a hacer el camino que la lleva de la 'sistencia' a la 'existencia'. Esto es, un ser cuya alma ha caído en la 'sistencia' de un cuerpo que le insiste a quedar en esa relación como prisionero, y debe hacer el esfuerzo de ex-sistir, es decir, de exiliarse de esa relación/condición que lo determina, de salir de la limitación en la cual está atrapado. El exiliarse le permite la unión con el ser absoluto, lo Uno, sin perderse en este, manteniendo su identidad en la diferencia de lo Otro al que se asemejará, pero nunca se

identificará como igual. La unión con lo Uno, el ser absoluto, es una unión de subsistencia que salvaguarda su libertad.[2]

El éxodo del ser es una aventura que debe recorrer el alma para liberarse de la pobreza de un ser a causa de estar condicionado por un cuerpo que no lo deja emanciparse. Pero esa aventura es un desgarro para el alma, un separarse de un cuerpo que, por subsistir en ella la atrapa, y no la deja exiliarse. Dicho de otro modo, un éxodo que va desde la pobreza del ser atrapado en un cuerpo que le insiste a lo sensible —un no-ser—, hacia un ser enriquecido como reflejo de lo Uno frente al cual mantiene su diferencia como semejante, nunca como igual en el sentido de Uno-mismo; es decir, sin ser lo Uno, pero tampoco lo Otro de lo Uno.[3] La vía negativa es un modo de entender el sentido de la historia, que atraviesa el pensamiento universal desde el neoplatonismo al nuevo populismo, pasando por Pseudo Dionisio, Eriúgena, Eckhart, Nicolás de Cusa, Hegel, Marx,[4] hasta incluso posmarxistas como Laclau. Plotino distingue entre semejanza política, a modo de semejanza civil con los otros hombres, y semejanza trascendental a modo de semejanza por la cual se trasciende la particularidad uniéndose el todo en lo Uno. Asemejarse al desemejante es, como lo es en la topología, asemejarse al diferente: el triángulo se asemeja al círculo, según Plotino. También Eriúgena dirá que el ser para conocerse debe exiliarse, y esa fragmentación —como un espejo— le devuelve su imagen como un todo. La exterioridad le permite su autoconocimiento. Su ser abierto le permite trascender al mas-allá-del ser. En Eriúgena, el ser en éxodo no deja de ser quien es, sólo cambia de carácter. El camino es un ascenso por los grados del ser hasta llegar al mas-allá-del ser, y se llega por negación de todas las determinaciones del ser.[5] ¿Cómo liberar al ser en exilio de su pobreza, de su multiplicidad, de su diversificación infinita, sin perder justamente esa diferencia? Para Hegel, la respuesta está en la negación como límite. Negar es poner un límite entre el sujeto y el objeto. Negar es limitar las infinitas determinaciones de la conciencia. Ahora, para que el objeto, puesto más allá del límite como lo Otro, no pase a ser aniquilado como enemigo, se lo debe asimilar, aunque conservando la diferencia. La otredad se asimila superando el límite, así la necesidad

2 PLOTINO, *Enéada I,* Buenos Aires: Losada, 2005, lib.1-3.

3 PLOTINO, *Enéada* VI, Buenos Aires: Aguilar, lib. 9.

4 Leszek KOLAKOWSKI, *Las principales corrientes del marxismo,* Madrid; Alianza, 1980.

5 Juan E. ERIÚGENA, *Periphyseon: The division of nature,* Washington: Dunbarton, 2007, p. 30.

actúa en la historia a través de la libertad humana como autolimitación, de modo que el ser individual se realiza en el ser de la esencia humana.[6]

El Dios Uno, vivo, dice a Abraham que deje la tierra de sus padres y se exilie para fundar un pueblo nuevo. (Gn 12:1) Ese es el sentido que da a la existencia, el éxodo para la libertad en su descendencia, el pueblo: por Abraham fundado y por Dios bendito. (Gn 12:2-3) Los textos sagrados hablan de una larga marcha entre exilios y cautiverios. Una migración entre leyes del Uno que liberan, y leyes del Otro que como falso Uno esclavizan. Pero Abraham es reconocido por los moradores del desierto al que se exilia y reconoce a su vez la religión de estos, el ritual de Melquisedec. (Gn 14:18-19) El pueblo de Abraham es un pueblo que camina en el desierto, un pueblo migrante. Abraham sale de su tierra, por mandato de Dios, y con la promesa de un pueblo nuevo. Sin embargo, debe luchar para encontrar un lugar en el desierto. Entre los pueblos que allí habitaban, unos le ofrecen resistencia y otros se le unen. El desierto se divide en dos campos de fuerza. La alianza de Abraham vence, logran su lugar en el desierto con la ayuda de Dios, pero no es guerra de conquista, sino de liberación, ya que buscaban un lugar donde vivir ellos y su descendencia, sin saqueos. (Gn 14:21-23)

La noción de éxodo como condición de la libertad para la grandeza de un pueblo también aparece en la génesis de Roma redactada en la Eneida, según Virgilio.[7] Ante la caída de Troya en manos de los Aqueos, Héctor —ya muerto— se aparece en sueños a Eneas y le ordena exiliarse para recuperar la libertad. Los dioses optaron por los Aqueos en el relato homérico, pero Virgilio, en la Eneida, da la libertad a los hombres en el origen de la fundación mítica de Roma. A diferencia del relato homérico, Eneas puede libremente elegir el futuro de los Ilios exiliándose en busca de un nuevo lugar donde fundar un nuevo pueblo. Es así como Eneas emprende un éxodo de diez años. Esta vez, el mandato no es de los dioses, sino de los muertos.[8] La historia, los hechos del pasado, lo fáctico, le dan a Eneas la orden de partir en beneficio de un futuro para su descendencia. Pero esa no es una orden que supone una obediencia ineluctable, sino una libre aceptación de continuar, o no, una obra ya comenzada —de ser fiel a un acontecimiento del pasado, Troya—, y continuarlo. Cuando lo fáctico se vive como consecuencia de la decisión de los poderosos, se forja una visión de los hechos como ineluctables, es decir, no se ve en los hechos

6 Se tomó como referencia la obra de Arturo GAETE, *La lógica de Hegel*, Buenos Aires: Edicial, 1995.

7 Las traducciones del italiano y del inglés al español son de la autora.

8 VIRGILIO, *Eneide*, Roma: Ediso, 2009, p. 72.

el acontecer de la historia sino el padecer del destino. Desde esa visión de mundo, la realidad dramática se convierte en un combate trágico desigual, donde la muerte, la dominación o la explotación, será segura. Pero Virgilio rompe esta visión homérica de mundo, al introducir la voz, no de los dioses, sino de los muertos, de la tradición. Héctor le dice a Eneas:

> Troya te da sus sacros penates, tómalos, que acompañen tu suerte futura, busca para ellos levantar una magnífica fortaleza luego de tantos viajes fatigosos en el mar.[9]

Eneas, libremente, debe elegir entre la voluntad de los dioses, morir en Troya —una causa perdida—, o el mandato de la tradición puesto en un futuro de liberación, en un pueblo nuevo. Debe elegir entre dejarse arrastrar por los hechos como un destino, o producir una ruptura —es decir, el éxodo—, y construir la historia. Eneas debe partir con su padre, el portador de los penates, los dioses de la tradición, y con su hijo, quien representa la promesa de la grandeza de Roma.[10] Tornar el destino en historia, según el texto, es la decisión de exilio de un sujeto que involucra al sujeto colectivo. Esta tarea que complica —en sentido que le da Nicolás de Cusa—[11] lo pasado y lo futuro en el presente de un singular como sujeto de la historia, muestra a Eneas como migrante en busca de una nueva ciudad en otra parte; un pueblo nuevo en un lugar nuevo: Roma en el Lazio.

El éxodo saca al ser de la determinación de un cuerpo social que lo contenía con sus tradiciones y su lengua, hacia la indeterminación de un desierto en el que todo será nuevo. Este tema es recuperado para la política moderna por Maquiavelo en los *Discorsi*, al decir que el fundador debe cambiarlo todo, leyes, costumbres y hábitos —que según Maquiavelo son la religión, la tradición y la lengua. Debe fundar la ciudad nueva en un lugar nuevo.[12] Hannah Arendt, en su interpretación de los hechos acontecidos en Troya, ve el origen de todo Occidente, porque "en cuyos vencedores los griegos veían a sus antepasados y en cuyos vencidos veían los romanos a los suyos."[13] Considera a Troya como el primer caso de guerra total donde:

9 Ibíd., p. 72.

10 Ibíd., p. 81.

11 Nicolás De Cusa, *Acerca de la docta ignorancia,* Buenos Aires: Biblos, 2009, p. 195.

12 Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio,* Madrid: Alianza, 2012, p. 208.

13 Hannah Arendt, ¿Qué es la política?, México: Paidós, 2005, p. 107.

> … la muerte ya no concierne a un número más o menos grande de personas que habrían de morir de todos modos, sino a un pueblo y a su constitución política, los cuales son posiblemente inmortales.[14]

Lo que se mata en la guerra de aniquilamiento, según Arendt, no es algo mortal, sino algo "posiblemente inmortal", es decir, algo que contiene en sí las posibilidades de ser inmortal. Eso salva Eneas con su éxodo; huye del aniquilamiento, porque cuando pierde su realidad política pierde su libertad, es decir su identidad; aunque sobreviva será un no-ser. La conclusión de Arendt es que la derrota puede ser reversible; y de hecho lo es por el exilio, como en el caso virgiliano de Eneas, entendido este como una parte del pueblo que migra a fundar una nueva polis donde continuar su tradición. El exilio aparece así como la única posibilidad de huir del aniquilamiento del ser.

En el caso de los migrantes latinoamericanos, la situación evidencia un paralelo con la historia de Eneas antes que con la de Abraham, ya que no buscan un sistema político absolutamente nuevo —es decir un nuevo Estado diferente del Estado Moderno—, sino mejores condiciones para su propia identidad. Todo parece indicar que buscan algún signo de una supuesta unidad perdida en las repúblicas democráticas liberales de sus países de origen. El éxodo en busca de la liberación, en el caso del migrante latinoamericano, no es total, es decir, no se trata de un exilio a un nuevo sistema político y cultural, a un nuevo Estado; sino que tiene —como en Eneas— un sentido de recuperar la estructura genuina de una democracia predicada formalmente pero no practicada en su totalidad. Por tanto, no es un éxodo metafísico —en el sentido del paso de un estado del ser a otro—, sino de condiciones opresoras o decadentes de un sistema corrupto a otro que en apariencia todavía conserva algo de unidad social. Por ello, no lo abandonan todo, conservan la lengua y la religión. Ahora, cuando la comunidad local ve hoy un migrante: ¿Ve en él un ser en éxodo en busca de una libertad que requiere del esfuerzo de la virtud y la grandeza de renunciamiento para fundarlo todo nuevo en beneficio, no de sí mismo, sino de su descendencia, o ve una amenaza? ¿Ve en la migración una pascua? Hoy el éxodo en América Latina responde a la migración de personas en busca de un trabajo que las libere de las condiciones de opresión que no les permiten inscribirse en la sociedad que inhabitan. No obstante, si bien hoy el éxodo ha tomado la forma de la migración de los trabajadores, la búsqueda de nuevas condiciones que posibiliten su exilio de la pobreza del ser hacia la dignidad humana, no los aleja demasiado de un éxodo me-

14 Ibíd., p. 106.

tafísico. Abordar hoy la conducta migratoria bajo la categoría del éxodo del ser puede ser otro modo de atender al problema del trabajador que, al ser determinado a los márgenes de la sociedad —es decir, al impedírsele su manifestación en la palabra pública como palabra política—, se le impide el camino a la liberación.

Según informes de la CEPAL, el flujo de trabajadores migrantes es de treinta millones de personas, de los cuales cinco millones migran entre países de la región. Se trata de aportar, entonces, un nuevo modo de hacer visibles esos cinco millones de personas trabajadoras exiliadas en busca de un pueblo nuevo para ellos y su descendencia. Sin embargo, si bien buscan lo nuevo, muchas veces encuentran lo mismo. Un mismo discurso político repite las condiciones de opresión que pretendieron dejar atrás con su éxodo. La Declaración de los Derechos Humanos de diciembre de 1948, (art. 1 y 2) reconoce los reclamos sociales como derechos de las personas, intentando desplazar la protesta social, de ese modo, desde el plano de la criminalidad hacia el de la legalidad. Esto aplica a los migrantes, siempre y cuando la declaración tenga el reconocimiento de las instituciones internacionales que les garantice esos derechos inalienables también a ellos, sólo por ser personas, aunque no sean ciudadanos.

El migrante como lo Otro de la democracia

Se presume que los migrantes, en las repúblicas democráticas, son determinados en muchos casos a los márgenes de lo social, al punto que su presencia es maldita y no bendita. Dicho de otro modo, es el maldito inmigrante y no el bendito por los dioses que mediante el éxodo busca la liberación. Ejemplo de esto es la ley norteamericana contra los inmigrantes mexicanos, impulsada desde el 2010 por la gobernadora del Estado de Arizona, Jan Brewer. Este caso indica que en el migrante, muchas veces, no se ve un ser tratando de emanciparse de su pobreza en busca de salvaguardar su identidad mediante el exilio sino, y por el contrario, se ve sólo al inmigrante como lo absolutamente Otro de uno mismo —siendo este "uno mismo" la comunidad de ciudadanos con derechos civiles y sociales.

Tal como explica Otto al definir lo Otro como lo tremendo y fascinante,[15] el migrante es percibido como lo Otro, es decir, como un ser determinado como el mal por los ciudadanos en las comunidades receptoras. Encuentro un paralelo entre la descripción que hace Otto de cómo es percibido lo absolutamente Otro cuando aparece —es decir, lo

15 Rudolf OTTO, *Lo sagrado*, Buenos Aires: Claridad, 2008, pp. 18, 25 y 54.

sagrado—, y la percepción del migrante como un Otro por las ciudades globalizadas de Occidente. No puede ser captable por conceptos racionales por ser indecible. Lo Otro, que impresiona por ser tan Otro, en sus estadios primarios despierta formas demoníacas y sentimientos salvajes, exteriorizaciones toscas y bárbaras. Pero, luego desarrolla formas finas y purificadas. Primero se siente "horror", luego "temor".[16] Entonces, lo absolutamente Otro, lo extraño, se convierte en *mysterium tremendum*; sobrecoge y provoca estupor por ser lo extraño. Luego lo incomprendido es racionalizado por la religión, representado en el mito, sistematizado, para hacer desaparecer el horror; trasciende nuestras categorías, las suprime, las contradice. Es allí cuando cautiva los sentidos, cuando se lo esquematiza en amor, misericordia. Se trata, entonces, de explotar las condiciones religiosas de los pueblos latinoamericanos al momento de buscar la inclusión del migrante; de buscar en las profundidades religiosas sobre cuya razón o sinrazón es difícil disputar con un hombre que está preparado sólo para lo moral pero no para lo religioso. Se llega por medios negativos: el silencio que se opone a palabras ominosas; la oscuridad presente en la media luz de la bóveda gótica; el vacío que aparece en el desierto, la estepa, la plaza, el sepulcro; o los himnos negativos.[17] La mística es hacer aparecer en el vacío la presencia de lo Otro, y este vacío es una negación que aparta todo para que cobre presencia lo Otro. El Dios del judeocristianismo al comienzo sólo es una presencia (la zarza ardiente); el Dios sin nombre, sin imagen, del Antiguo Testamento, luego se convertirá en el Dios de la palabra. La palabra sagrada del cristianismo anuncia lo no evidente: la igualdad universal; en él, lo Otro atrae ideas sociales de deber, justicia y bondad, convirtiendo al Otro en voluntad, y la historia pasa a ser historia de la salvación.[18] En las sociedades contemporáneas, si la visión sobre el inmigrante como Otro aberrante que amenaza mi seguridad se generaliza, el éxodo resulta en vano para el trabajador. Cuando los ciudadanos receptores no pueden revertir el miedo en temeroso respeto —como señala Otto—, y convertir así ese respeto en principios éticos que permitan la promulgación de leyes que reconozcan las necesidades como derechos; cuando eso no puede darse, entonces los sujetos en éxodo no son categorizados por los locales como personas sino como migrantes, una categoría que reproduce, en el país receptor, una simbolización de lo Otro funcional a la explotación laboral.

16 Ibíd., pp. 25-29.

17 Ibíd., pp. 90-92.

18 Ibíd., p. 163.

Charles Tilly, analiza el contexto norteamericano del siglo XIX, donde millones de obreros, irlandeses católicos, llegan a Estados Unidos a partir de 1820.[19] Si bien este autor abordó el problema de la migración desde la categoría de desigualdad, a la cual considera como causa persistente y funcional a la explotación económica de un sector de la sociedad sobre otro, sin embargo, coloca la palabra pública como fuente generadora y ordenadora de esa desigualdad. Según Tilly, la explotación económica de un sector sobre otro es posible cuando la identidad se construye relacionalmente mediante pares categoriales —como por ejemplo protestante/católico, nativo/inmigrante, campesino/obrero, republicano/papista—, donde la identidad cae sobre uno de los extremos, dejando al otro al margen de toda identidad.[20]

Puede decirse que lo Otro de la categoría identitaria no tiene identidad, y como tal no tiene palabra ni derechos. La explotación del trabajador migrante surge, según este autor, cuando la identidad social sólo es ubicable de un lado del par categorial, por ejemplo, en el caso norteamericano del siglo XIX, la identidad estaba del lado del nativo/protestante y no del migrante/católico. De modo que la desigualdad se instala categorialmente en el discurso público por un mecanismo que articula "no identidad/explotación", en oposición a "identidad/acaparamiento de oportunidades laborales".[21] Las categorías de pares actúan como nociones culturales compartidas, como libretos para interpretar los hechos, como prejuicios, permitiendo el acaparamiento por parte de un falso Uno del demos —en tanto parte del pueblo incluida en los beneficios de los derechos políticos y sociales—, y la explotación sobre lo Otro, es decir sobre el *okhlos* —en tanto parte del pueblo excluida de todo beneficio político y social.

La lógica política de Tilly sugiere construir nuevas categorías discursivas que permitan al migrante irrumpir esas relaciones categoriales, causa real de la desigualdad que de ningún modo responde a diferencias ontológicas. Por tanto, no podría hablarse de incluidos/excluidos ni de Otro/Uno, porque no habría un afuera de lo social. La explotación se da cuando personas locales disponen de los recursos y extraen utilidades mediante la coordinación del esfuerzo de los migrantes. Mientras Tilly explica la desigualdad mediante el prejuicio, el individualismo metodológico, en cambio, trata la desigualdad como una excepción. Las distinciones categoriales como nativo/migrante, finalmente son funcionales hasta que una nueva

19 Charles TILLY, *La desigualdad persistente,* Buenos Aires: Manantial, 2000.

20 Ibíd., p. 93.

21 Ibíd., p. 226.

categoría mitigue los efectos de la vieja articulación discursiva hegemónica. De modo que la desigualdad no proviene de la explotación, sino que es su condición. La desigualdad lógica facilita la explotación ontológica.

Como ejemplo de exclusión social por pares categoriales, Tilly analiza la exclusión por categorías religiosas, y toma la cuestión católica irlandesa. Explica que desde 1492 hasta 1648 las luchas fueron en relación con el alineamiento entre religión y poder estatal. Según Tilly, el anticatolicismo fue funcional a la explotación de los irlandeses en Inglaterra y los migrantes irlandeses en la sociedad igualitaria de los Estados liberales en el siglo XIX.[22] En 1829, el Reino Unido elimina la desigualdad civil pero no la social, algo que viene muy al caso en la actual situación de las políticas migratorias establecidas entre convenios bilaterales de los países latinoamericanos. Lo mismo ocurre con los católicos migrantes irlandeses en Estados Unidos durante el siglo XIX, donde los nativistas, bajo consignas anticatólicas, impedían a los trabajadores migrantes irlandeses el acceso a los derechos civiles para imposibilitarles el ascenso a los derechos sociales. Veían en los migrantes una amenaza laboral de una mano de obra barata y calificada.[23] Ernesto Laclau plantea como ejemplo también el caso norteamericano del siglo XIX, donde la tensión entre los Caballeros del Trabajo y el Partido del Pueblo, provocada por la categoría de exclusión por religión, impidió una equivalencia entre las demandas de la clase trabajadora obrera —católica, de inmigrantes irlandeses—, y las demandas de los sectores rurales nativistas protestantes, funcional al impedimento de la constitución de pueblo como unidad, aunque las demandas de los dos sectores eran democráticas, por libertad e igualdad.[24]

El trabajo de los obispos católicos, de origen irlandés, en Estados Unidos durante el siglo XIX es un ejemplo de que la articulación entre teología y política, sin necesidad de que la teología determine la política, ni viceversa. Precisamente, Estados Unidos es el primer país de la modernidad donde le catolicismo toma la iniciativa de separar constitucionalmente la Iglesia del Estado en función de que ambas esferas no se determinen. Esto no resultó en una cooperación de ambas instituciones, sino, y por el contrario, la Iglesia Católica, al margen del Estado, colaboró con los trabajadores migrantes para que estos pudieran articular sus demandas de modo tal que se constituyeran como un campo de fuerzas, afirmando su iden-

22 Ibíd., pp. 188 y 215.

23 El tema está muy desarrollado por el episcopado de los Estados Unidos, ver: Hugh Nolan, (ed.), *Pastoral Letters*, vol I: 1792-1940, Washington: United States Catholic Bishops, 1984.

24 Ernesto LACLAU, *La razón populista*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 255.

tidad americana, para hacer visible y audible su reclamo. Lograron con ello que el Estado reconociera primero sus derechos políticos, para luego, como ciudadanos, poder luchar por sus derechos sociales. Fue disociada la categoría de "inmigrante católico" de la de "enemigo de la república", y la de "católico" de la de "obrero".[25]

La mística como método de emancipación social

¿Sería posible constituir, desde organismos públicos, justicia social, al margen del reclamo público que haga visible las demandas insatisfechas como fuente de institución? Si concedemos que el reclamo es la fuente de derechos, entonces, los que no tienen palabra pública deben encontrar otras vías de manifestación, acciones marginales a las instituciones, para que los hagan audibles y visibles, y dejar de ser así lo Otro sin voz y sin rostro. Pero lo Otro un día irrumpe en la historia de los pueblos y se hace logos, palabra encarnada en un singular que tiene rostro. Los piquetes, marchas, y ocupaciones de espacios públicos son esas otras vías por las que el no-ser sin palabra se manifiesta en las democracias contemporáneas, donde el vacío de la representación produce el espacio para que lo Otro se manifieste.[26] La irrupción del trabajador migrante como lo Otro en el espacio público hasta hoy ocupado por un falso Uno hace que su ruido reclamante comience a ser escuchado como palabra, comenzando de este modo también la ocupación de los espacios mediáticos como periódicos, programas de televisión y de radio, porque ahora son visibles, son notorios, son noticia. Cuando el Otro migrante irrumpe con su queja el espacio sagrado del falso Uno, los sin voz comienzan a tener voz. De ese modo, la queja es reconocida como palabra y como palabra pública, es decir legítima. Sin embargo, los derechos formales declarados por los organismos internacionales son impedidos de tornarse en derechos reales, es decir en leyes protectoras de un "trabajo decente", como lo denomina hoy la OIT.[27] De modo que hay un paso previo a la constitucionalidad de las leyes, la *auctoritas*, en tanto palabra reconocida del pueblo local que reconoce al Otro como ser con palabra; un paso previo a lo legal, el paso a lo político. Abraham y Eneas, ambos migrantes, deben ser primero reconocidos por la *auctoritas* local. Abraham es reconocido por Salem, rey de Sodoma; (Gn 14:17) Eneas por Evandro, rey del Lazio.[28]

25 Emilce CUDA, *Democracia y catolicismo en Estados Unidos,* Buenos Aires: Ágape, 2010.

26 Isidoro CHERESKY, *Elecciones presidenciales,* Buenos Aires: Manantial, 2007, pp. 124ss.

27 <http://www.ilo.org/public/spanish/standards/relm/ilc/ilc90/pdf/rep-vi.pdf>.

28 VIRGILIO, ob. cit., p. 299.

Esta negación de la palabra pública no es otra cosa que la negación de su humanidad, en función de una economía informal que explotará esa condición con subempleos, los cuales a su vez modificarán ficticiamente las tasas de desempleo haciendo de la realidad una fábula mística. El silenciamiento impide al migrante la posibilidad de articular su demanda particular con otras demandas en el campo de lo político para poder constituir un campo de fuerza discursiva que reclame por identidad, tal como lo explica Ernesto Laclau al mostrar la estructura discursiva populista, donde los sectores excluidos logran incluirse mediante la articulación de sus demandas en el conjunto de las demandas insatisfechas por el actual gobierno.[29] Por consiguiente, el problema del ser-en-éxodo es una pregunta por responder —para la reflexión política y también para la teológica—, porque es la pregunta por el ser y su unidad en la complicación de la diferencia, en el sentido de la teología Trinitaria. Ahí la importancia de recuperar el pensamiento teológico como aporte a lo político. El trabajador migrante de las sociedades globalizadas es un cuerpo que aparece sin palabra; por lo tanto, es el cuerpo el que habla, representando en una escena muda la ausencia del derecho. Tampoco se lo contempla, porque lo contemplativo ha quedado desplazado de las sociedades modernas como modo de acceso al ser. La recategorización de estos seres migrantes desde la categoría de lo Otro hacia la categoría de un Nosotros, permitiría que sus cuerpos silenciosos aparecieran y fueran reconocidos como palabra legítima en los nuevos contextos democráticos. La experiencia de lo Otro, según Levinas, me pone en situación de dar una respuesta sin que ningún juicio intervenga para su aceptación o rechazo; antes de que lo Otro demande.[30] Sin embargo, no hay Otro por fuera de lo Uno de las repúblicas democráticas. Lo Uno es lo Otro, porque en ellas, la Igualdad está en la unidad de la diferencia por semejanza —de Plotino a Michel de Certeau—. Lo Otro es el Próximo, está entre nosotros; como en *El Jardín de las delicias*, Michel de Certeau dirá con el Bosco que la realidad no se reduce a la univocidad sino que ofrece una multitud de escenarios e itinerarios posibles.[31] No hay incluido porque no hay excluido; hay diferencia.

La mística, que es método más que conocimiento, puede aportar elementos de análisis a la política. En el método místico, las verdades absolutas se desvanecen; la teoría sobre la verdad se vuelve práctica de la verdad con lo Otro, es testimonio de lo Otro. Pregunta Pilatos: ¿Qué es la

29 Ernesto LACLAU, Ernesto, 2004, *Hegemonía y estrategia,* Buenos Aires: Paidós, 2004, pp. 142ss.

30 Emmanuel LEVINAS, *De otro modo que ser,* Salamanca: Sígueme, 1987.

31 Michel DE CERTEAU, *La fábula mística*, México: Universidad Iberoamericana, 2004, p. 67.

verdad? La verdad es testimonio, contesta Jesús. (Jn 18:37-38) Los exiliados son mística cuando hacen espacio negando el sentido de la palabra opresora para que el cuerpo ausente aparezca. Hay discurso positivo sobre el migrante, pero sus cuerpos no son visibles hasta que se manifiestan en el vacío político como demanda. El migrante produce un cuerpo parlante en la práctica del aparecer en el discurso como lugar de verdad, como nueva palabra irrumpiendo el viejo discurso, rearticulando, contrahegemonizando a partir de significantes que permitan la producción de un cuerpo de sentido. Teólogo y político, desde la mística, pueden hacer aparecer al migrante generando espacios para que nuevas maneras de hablar irrumpan en el discurso público, desplazando las palabras hacia nuevas cadenas de significantes. La política como práctica mística busca nuevos lugares para que lo Otro acontezca, no son retiros monacales, silencios en la música, espacios en lo gótico o mundos en la pintura, sino plazas en las ciudades, piquetes en las calle, redes en los medios. La mística es precisamente la que alinea la teología con la política. Si la realidad es discursiva, producto de un logos creador, la política como discurso puede ser creadora de palabra nueva hasta decir con Teresa de Ávila: "he aquí mi cuerpo, escrito por tu deseo".[32] Si la determinación categorial de "migrante" es la condición de posibilidad de su explotación, entonces, el primer desafío para la teología y para la política es inscribirlo bajo una nueva categorización que no lo determine al lugar de lo Otro. Sólo de ese modo puede reclamar el reconocimiento legal y social de sus necesidades como derechos. Según Aristóteles, quien está fuera del logos será animal o dios, pero no hombre. Arendt dirá que el discurso es acción inaugural del mundo.[33] También Rancière sostiene que el destino político del hombre se fundamenta en la posesión del logos.[34] De este modo, la palabra pública del demos será fundamento de la política, y la palabra negativa del *okhlos* —en este caso el trabajador migrante— será obstrucción. Su operatividad consistirá pues, como dice Rancière, en "hacer ver lo que no tenía razón para ser visto, hacer escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido".[35]

Sin embargo, sus cuerpos exiliados desafían la igualdad porque son ellos mismos la diferencia.[36] Al momento de intentar trazar en las instituciones simbólicas la posibilidad de una alteridad presente, instalada

32 Ibíd., p. 226.

33 Hannah ARENDT, *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1998, cap. 1.

34 Jacques RANCIÈRE, *El desacuerdo,* Buenos Aires: Nueva visión, 2007, pp. 7-8.

35 Ibíd., p. 45.

36 DE CERTEAU, ob. cit., p. 57.

como multitud, pero negada aún por un discurso público reticente a la igualdad republicana en la diferencia, veo pertinente reflexionar sobre el método místico como vía que posibilita la liberación de la determinación categorial mediante la cual es excluido el migrante. Mientras para el pensamiento racional, las diferencias son vistas como desvíos, como simulaciones susceptibles de corrección, para la teología cristiana los contrarios no sólo son posibles sino que son la estructura misma del discurso teológico paulino: "locura para los griegos, blasfemia para los judíos", dirá San Pablo. (1Co 1: 17-25) La articulación entre el método de la mística y el de la política populista, en función de una posible irrupción discursiva de la palabra del trabajador migrante en pares categoriales que perpetúan la desigualdad —como se vio en los ejemplos citados por Charles Tilly—, ha sido poco utilizada como método de inclusión social ante el problema del trabajador migrante. Palabra/silencio, ruido/voz, significantes positivos/significantes negativos. La mística pretende hacer aparecer a lo Otro en el vacío que se produce en el discurso cuando logran romperse todas las determinaciones categoriales, por ejemplo, cuando se niega todo predicado con el que hasta hoy se lo nombraba, para introducir una nueva denominación. La idea es que la palabra de lo Otro, que en este caso se hace equivaler a la del trabajador migrante, pueda aparecer si se rompen aquellas determinaciones categoriales que lo simbolizan como amenaza para que pueda ser simbolizado como ventaja. La negatividad como método político no es algo nuevo, el mismo liberalismo nace de una concepción de libertades negativas. Ante una posibilidad de desviación del poder, en el liberalismo, la desconfianza no sólo es operativa sino que es la génesis misma de los regímenes constitucionalistas que actúan como límite a la voluntad de un soberano absoluto.[37]

Sin embargo, los excluidos de los beneficios del sistema, los trabajadores desocupados, aparecen en el vacío de la representación como una no-palabra que actúa como límite a la determinación que los excluye de lo humano mismo. La negación está en su propio cuerpo cuando aparece en el espacio público. Sin embargo, surge una nueva categoría social, la del migrante desocupado como nuevo actor social. La exclusión del mundo del trabajo no le permite crear un vínculo identitario como el que caracterizaba la vieja situación laboral. Esa situación de asilamiento en algunas democracias de corte popular se intenta regular con el subsidio social por desempleo, pero no genera las condiciones que le permitan el ascenso del no-ser al ser por el cual inició el camino del exilio. En América

37 Tema desarrollado por Pierre ROSANVALLON, *La contrademocracia: la política en la era de la desconfianza*, Buenos Aires: Manantial, 2007.

Latina los gobiernos populares ampliaron el margen de la tolerancia social hacia los migrantes, sin embargo los sectores medios siguen viendo con rechazo esa práctica política, incluso clamando por seguridad al acusar a los migrantes infundadamente de amenaza política y social, modalidad que ha llegado hasta la criminalización de la protesta.

Conclusión

Concluyo que la mística, como método discursivo por negación, ofrece una posibilidad para hacer audible la palabra del trabajador migrante percibido como lo Otro de la sociedad global en contextos democráticos. Si se lograse negar las viejas determinaciones sobre el trabajador migrante —funcionales a la exclusión—, y luego cambiarlas por otras que revelen su dignidad humana, puede ser que se abra, para el ser-en-éxodo del trabajador migrante, un nuevo modo de acceso en la sociedad civil junto al resto de las voces. No necesariamente el migrante es una amenaza histórica, sino que encierra en él la posibilidad de un nuevo comienzo. Si bien el trabajador migrante es percibido como lo Otro —como una amenaza a la seguridad física, laboral y cultural—, con el tiempo eso puede modificarse en respeto. Esto es algo posible en los pueblos latinoamericanos, ya que su cultura religiosa ha sedimentado en ellos la capacidad de percibir en lo Otro algo sagrado. Tornar la categoría de trabajador migrante por la de ser-en-éxodo, permite ver en él un ser en busca de mejores condiciones para lograr su libertad y la de su descendencia en lugar de una amenaza. La categoría teológica de "éxodo" no sólo puede ser considerada como equivalente de la categoría de "migración", sino que sería un gran logro modificar esta simbolización en la sociedad receptora local. Se mostró cómo una de las fronteras más importantes a cruzar es la de la "palabra pública"; su reconocimiento social es otra vía de acceso a la justicia.

In Cruce Salus Et Vita

Pontos da ação pastoral profética de Dom Aloísio Lorscheider à frente da Igreja de Fortaleza

João Leondenes Facundo de Souza Junior[1]

Resumo

Tido como um bispo "progressista" por suas posições à frente dos mais diversos cargos que a ele foi confiado e por sua proximidade com teólogos da libertação, Dom Aloísio é considerado por seu povo e por seus pares como uma das figuras mais importantes da Igreja Católica. Durante vinte e dois anos despertou na Arquidiocese de Fortaleza uma prática pastoral que se baseava na experiência profética que o mesmo fazia da mensagem evangélica. Sempre muito franco em suas afirmações, demonstrou de forma clara e eficaz para o que e para quem seria sua missão episcopal. Este artigo tem por objetivo analisar que concepção do Evangelho tinha Dom Aloísio e como essa certeza vital inspirou suas ações pastorais diante dos diversos desafios sociais enfrentados na Arquidiocese de Fortaleza.

Introdução

Dom Aloísio Lorscheider dispensa apresentações mesmo para quem não está inserido em meios eclesiais. Isso se deve à sua presença nos mais diversos campos da sociedade através dos cargos que ocupou à frente da Igreja da América Latina, do Brasil e de Fortaleza. Considerado um homem à frente de seu tempo, conseguia perceber no calor dos acontecimentos os passos da prudência e da verdade evangélica à serem dados. Sua atuação em Fortaleza inspirada por sua concepção de Evangelho, objeto de nosso

1 Graduando em Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza. Graduando em História pela Universidade Estadual do Ceará. Integrante das Comunidades Eclesiais de Base da Arquidiocese de Fortaleza e do Movimento por uma Formação Cristã Libertadora. Este trabalho foi orientado pelo Prof. Dr. Francisco de Aquino Junior. E-mail: joaoteol@yahoo.com.br

trabalho, representou durante 22 anos um verdadeiro Kairós, um tempo de graça. Nela, ele manifestou a particularidade de seu ministério episcopal com pronunciamentos claros e incisivos que apoiavam as lutas populares[2] e apelavam para a consciência moral, sobretudo dos políticos, que continuam a explorar o povo: "o abuso do poder econômico é pecado, por infringir o sétimo mandamento: não roubar"[3].

Dom Aloísio Lorscheider chega a Fortaleza em 4 de agosto de 1973 e se despede em 1995. Neste período em que aqui esteve, representou uma referência singular para todo o povo desta Igreja particular, sobretudo, para a cidade de Fortaleza.

Para analisar tais aspectos acima elencados utilizaremos como fontes seus pronunciamentos em jornais de grande circulação na capital cearense e testemunhos publicados em obras bibliográficas. Assim, nossa proposta metodológica se organizará em: (1) Dom Aloísio e a Missão da Igreja; (2) sua Palavra Profética e a modo de conclusão: (3) o "Dom" que representou Aloísio Lorscheider para o mundo.

Dom Aloísio e a missão da Igreja

Nenhuma análise sobre a pastoral impetrada em Fortaleza com Dom Aloísio Lorscheider pode prescindir do movimento de renovação eclesial do qual ele é fruto, o Concílio Vaticano II (1962-1965). É pelo que foi o Concílio e pela imagem ad extra construída que se baseou a ação de uma Igreja que não vive para si própria, mas que busca responder as aspirações do mundo de hoje. Dom Aloísio é fortemente influenciado por essa imagem missionária e aberta de Igreja. O que para alguns possa ser em certo sentido progressista ou moderado para outros, o próprio se define:

> "Sou conservador, sou progressista, sou de centro. Esses epítetos não enquadram ninguém. Conservador naquilo que é revelado de Deus. Progressista na aplicação desta revelação no campo social, político, econômico, cultural e religioso"[4].

2 João Alfredo Telles MELO, *Dom Aloísio: apóstolo da justiça*, apud in Marcelo Gurgel Carlos DA SILVA, (org.), *Dom Aloísio Lorscheider: doutor honoris causa da UECE*, Fortaleza: Ed. UECE, 2005, aqui p. 61.

3 Dom Aloísio LORSCHEIDER, apud in C. TURSI e G. Frencken (orgs.), *Mantenham as lâmpadas acessas: revisitando o caminho, recriando a caminhada*, Fortaleza: Edições UFC, 2008, aqui p. 65.

4 Dom Aloísio LORSCHEIDER, apud in Elisie Studart Gurgel de OLIVEIRA, *Dom Aloísio Lorscheider*, Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2006, aqui p. 120.

O Concílio representou a abertura da Igreja para o diálogo com o mundo moderno. Na América Latina esse diálogo tem como marco a Conferência de Medellín (1968), da qual Dom Aloísio participou ativamente como Secretário Geral da CNBB. Esta conferência fez surgir a expressão "opção preferencial e evangélica pelos pobres"[5], mas que para Dom Aloísio deveria chamar-se de "opção profética pelos pobres", uma vez que a expressão "evangélica" utilizar-se-ia de eufemismo e a palavra "profética" seria mais forte, a fim de ressaltar o caráter denunciatório quanto as injustiças presentes na vida do povo[6]. Percebe-se, pois, que inicialmente se encontra no ímpeto de sua visão de Igreja, o caráter aberto que amplia o horizonte de possibilidades e a opção pelos pobres, nota imperativa de seu ministério.

A Igreja deve tocar os problemas do povo, deve estar sempre aberta ao diálogo e ser missionária. Tocar os problemas do povo, na medida em que se insere na realidade mais radical de injustiça. Nas questões agrárias, por exemplo, em entrevista ao Jornal O Povo em 26/03/1977, afirmava: "A gente precisa também saber dar ouvido ao Movimento dos Sem Terra. Eles também são o grito de um problema difícil". Com relação ao diálogo, esse deve ser tanto ad extra como ad intra, a fim de que demonstre uma fraternidade ecumênica[7] e verdadeira, dialogando com as Igrejas[8] e com a sociedade. Não obstante ao esforço externo, "a Igreja deve olhar para o seu conjunto interno, fomentar a colegialidade como uma grande força[9]e colocar de forma clara aspectos da Moral[10] ainda não discutidos francamente, tudo sem temor". E ser missionária, sempre uma Igreja que sai ao encontro do novo e que não se encastela, fazendo da cruz de Jesus a salus et vita[11].

Dom Aloísio era um visionário, um homem que aprendeu na vivência do Evangelho a enxergar quais eram as angústias e alegrias[12] do povo do qual era pastor e apostava que a vivência mais fundamental de organização eclesial se encontrava nas Comunidades Eclesiais de Base, local de

5 CELAM, *Conclusões de Medellín*, São Paulo: Paulinas, 1979, aqui nº 1153.

6 Dom Aloísio LORSCHEIDER, apud in C. TURSI e G. FRENCKEN (orgs.), op. cit., 45.

7 Em novembro de 1963, foi eleito pela Assembleia do Concílio Vaticano II, membro das Comissões Conciliares, nomeadamente para a Secretaria de União dos Cristãos.

8 Dom Aloísio LORSCHEIDER, apud in C. TURSI e G. FRENCKEN (orgs.), op. cit., 48.

9 *Ibidem*, 57.

10 *Ibidem*, 55.

11 Tema Episcopal de Dom Aloísio Lorscheider: "In Cruce Salus et Vita: Na Cruz a Salvação e a Vida".

12 Cf. *Constituição Dogmática Gaudium et Spes*, São Paulo: Paulinas, 2006.

escuta e diálogo que muito o ensinou[13]. Segundo ele, "o fato da Igreja não ter abraçado o desafio da opção preferencial pelos pobres e a organização das CEBs foi um desastre"[14]. O ambiente informal que Dom Aloísio encontrava nas visitas que fazia as comunidades e aos padres que às animavam, o fez perceber que a presença dos cristãos junto dos pobres pode significar "luz na escuridão".

Percebe-se, então, que Dom Aloísio acreditava que a missão da Igreja era a de levar a mensagem do Evangelho ao povo e, sobretudo, ao povo pobre. Que ela deveria ser aberta a todos e firme na defesa dos menos favorecidos, isso, porém, sem jamais fechar-se em qualquer dogmatismo. Para ele, a Igreja não é uma sociedade perfeita[15], mas se santifica na medida em que consegue perceber a ação do Espírito nas lutas do dia a dia e na experiência que anima o povo a ser sinal do Ressuscitado. A sua palavra pode ser comparada a da boca do profeta Amós, que sem perguntar a quem vai incomodar, lança-a na direção daqueles que "dormem em camas de marfim e comem o cordeiro do rebanho" (Am 6,4).

A palavra profética de Dom Aloísio

Ao chegar à Arquidiocese de Fortaleza, Dom Aloísio se confronta com uma realidade de gritantes desigualdades sociais, o que fundamentalmente vai influenciar toda a sua atividade pastoral. Um dos pontos a serem destacados dessa atividade é a sua palavra pública, ou seja, suas manifestações como bispo da Igreja de Fortaleza, que, objetivamente, não se exime do incômodo de ser claramente o que se é[16]. Dom Aloísio era bispo-cardeal ou, como ele mesmo diz, um "simples frade menor"[17] e sabia perfeitamente o peso que suas declarações causavam e as utilizava, sobretudo, como voz que defende aqueles que esperam "que o socorro chegue".

Utilizaremos como análise dessa palavra pública três questões que eram muito caras a Dom Aloísio, a saber: a problemática do solo urbano, a questão indigenista e a dimensão dos direitos humanos. Muitas outras

13 Dom Aloísio LORSCHEIDER, apud in C. TURSI e G. FRENCKEN (orgs.), op. cit., 39, 77; Tania Maria Couto MAIA, *Dom Aloísio e a caminhada dos leigos.* In Geovane SARAIVA, *A Ternura de um Pastor: Cardeal Lorscheider*, Fortaleza: Prontograf, ²2012. pp. 166-169, aqui p. 167.

14 *Ibidem*, p. 85.

15 *Ibidem*, p. 89.

16 Parafraseando a música de Caetano Veloso, intitulada: *Dom de Iludir*.

17 Geovane SARAIVA, op. cit., pp. 19-22, aqui p. 21.

questões poderiam ser abordadas, sua voz não se esgota aqui, ela é o grito que ecoa no deserto (Is 40,3).

Na década de oitenta, Fortaleza sofria com o êxodo rural que era ocasionado, sobretudo, pelas periódicas secas que assolavam todo o Ceará. As populações que habitavam os interiores do Estado eram as mais castigadas, pois, uma das características do Ceará é o trabalho agrícola de subsistência que a seca impedia o povo de realizar. Restava a essa população sem condições de trabalho a busca de sobrevivência na capital. Milhares chegavam à Fortaleza e não encontravam estabilidade, abrigo, emprego… E a busca de um local para viver torna-se um problema na organização da cidade que faz a Igreja de Fortaleza se pronunciar em favor do "órfão e estrangeiro" (Cf. Dt 10,18).

Em uma Carta Pastoral[18], Dom Aloísio, apresenta de forma clara a função do bispo que é a de "ser profeta, enquanto é o pregador por excelência da mensagem evangélica"[19], isto é, cabe a ele a função de falar em nome D'aquele para quem os últimos são os primeiros (Mt 20,16a). E Dom Aloísio, o faz, fala ao povo de Fortaleza sem "meias palavras":

> Não se trata de um simples artigo, trata-se de uma tomada de posição em nome da fé e da moral (grifo meu), para apontar os verdadeiros caminhos a seguir na delicada questão do solo urbano e da moradia para pessoas carentes que procuram a Cidade Capital, Fortaleza[20].

Assim é apresentado o conteúdo do pronunciamento, uma "tomada de posição"… Apresentando a realidade de Fortaleza, Dom Aloísio, denuncia a política agrícola realizada pelo Estado no interior que causa prejuízo aos pequenos agricultores, como primeiro fator do êxodo rural. Estes, quando chegam à Fortaleza, são obrigados a buscar um local[21] "para encostar a cabeça" (Mt 8,18-20), o que Dom Aloísio escreveu com uma fina ironia: "O homem ainda não encontrou o jeito de viver solto no ar. Por enquanto, todo ser humano precisa de chão debaixo dos seus pés". O que ocasionou a ocupação de espaços livres, ainda que privados, por parte dessas pessoas. O direito à moradia é inalienável ao ser humano e os locais em que vivem as maiorias sofridas são motivos de "… vergonha"… "casebres

18 Cardeal Aloísio LORSCHEIDER, carta pastoral sobre o uso e posse do solo urbano, Fortaleza, 1989.

19 *Ibidem*.

20 *Ibidem*.

21 Uma das diversas comunidades que surgiram em consequência do êxodo rural pode ser percebida, a título de ilustração em: Ocupação irregular de terreno gera conflito. O Povo. Fortaleza, 29 de janeiro de 1987.

indignos…"[22]. Para Dom Aloísio, "os despejos que são feitos nestes locais vão contra a consciência cristã".

O pensamento cristão defende a propriedade particular de bens, mas "ela não é um direito absoluto" porque "Deus destinou todos os bens a todos os homens"[23]. Dom Aloísio apresenta a tese de que a concepção de propriedade particular é algo "relativo", pois ela não precede o "direito intocável" à moradia. Defende, sobretudo, que a necessidade extrema é uma justificativa para a tomada de posse dos bens de outrem[24]. Ressalta que é "preciso mudar a legislação que regula a posse e o uso do solo urbano" e profetiza que estamos chamando: "… a maldição de Deus sobre nossas pessoas, famílias e nossa cidade… posturas, que são… anti-evangélicas, anti-cristãs, pecaminosas". Em um quadro de injustiça social a Igreja de Fortaleza "… chora sobre as cidades…"[25] Deixa como sugestão, dentre outras propostas, a importância de regularizar as "ocupações mediante projetos que não impliquem na obrigação do morador pagar o chão que por direito já é seu…" E a tarefa de "coibir, energicamente, por quem de direito, as violências policiais praticadas em ações de despejo". Várias pessoas muitas vezes foram preservadas pela presença de Dom Aloísio nas ocupações[26]. Por fim, Dom Aloísio encerra a carta pastoral alertando que não se confunda "o pobre carente […] como um criminoso, ladrão ou marginal".

Dom Aloísio tinha uma atenção especial aos índios, ele é considerado o responsável pelo grande avanço social e espiritual das organizações indígenas do Ceará[27], diversas vezes, em momentos de conflitos, foi às tribos para lhes dar uma palavra de apoio. Em uma de suas visitas utilizou-a para denunciar a falta de condições básicas de sobrevivência dos índios Tapebas[28] Segundo Dom Aloísio, "Os tapebas estão vivendo separados por falta de terra, sem poderem desenvolver o cultivo da terra"[29]. A Igreja matriz

22 Cardeal Aloísio LORSCHEIDER, op. cit.

23 *Ibidem*.

24 Op. cit., Nº 69, São Paulo: Paulinas, 2006.

25 Cardeal Aloísio LORSCHEIDER, op. cit.

26 Brendan Coleman MCDONALD, "Os 80 anos de Dom Aloísio Lorscheider". In *Jornal O Povo*, Fortaleza, 09 de outubro de 2004, caderno *Opinião*.

27 Cf. PASTORAL INDIGENISTA, "Dom Aloísio e a causa do indígena", apud in Geovane SARAIVA, op. cit., aqui 165.

28 Para melhor compreensão da história de luta desse povo que habita o Ceará: Estêvão Martins Paliot (org.), *Na Mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*.

29 Aloísio LORSCHEIDER, apud in "Dom Aloísio visita Tapebas". In *Jornal O Povo*, Fortaleza, 13 de janeiro de 1985.

do município de Caucaia, que se localiza na região metropolitana de Fortaleza, foi construída pelos índios. Na ocasião de uma reforma, algumas pilastras que são da fundação da Igreja foram retiradas e nessa visita Dom Aloísio diz aos Tapebas:

> Hoje passo as mãos dos Tapebas esta pedra data de 1784, para que seja guardada, conservada e lembrada como obra dos seus antepassados[30].

Dom Aloísio trabalhou com muito afinco pela defesa dos direitos humanos, o que lhe trouxe bastante problemas. Inicialmente, sua atividade nessa área se inicia quando o mesmo se encontrava na presidência da CNBB e negociava a libertação de presos políticos no período da ditadura militar aqui instaurada e denunciava, junto com outros bispos, as torturas impetradas pelo regime de exceção. Essa postura evangélica pelos direitos humanos irá causar à sua figura um desgaste sem igual. Em Fortaleza, Dom Aloísio tinha um carinho especial pelos presos. Inúmeros são os relatos dos mesmos, da mensagem de esperança que ele representava em meio onde só se encontrava desilusão. Nesse período foi amplamente divulgado o caso no qual, em meio a uma rebelião, Dom Aloísio foi feito refém no presídio. Sempre muito calmo, a primeira coisa que o mesmo disse é que gostaria de ser o último a ser libertado, e assim aconteceu. Para a surpresa de muitos, no mês seguinte, Dom Aloísio foi celebrar a "missa do lava-pés" com os mesmos presidiários. Diante do Mistério em que Deus se faz presente não há o que falar, somente agradecer.

Essa atitude de apoio as minorias de Fortaleza e do Estado do Ceará foi uma das características da ação pastoral de Dom Aloísio. Ele apoiou a criação das pastorais sociais e estimulou as já existentes, como: a pastoral carcerária, a pastoral da mulher marginalizada, Cáritas, criou o Centro de Defesa da Pessoa e dos Direitos Humanos, dentre outras. Isso ocasionou o desconforto de pessoas que chegaram a ameaçá-lo de morte[31], além de terem jogado uma bomba caseira em sua casa e matado envenenado três dos seus cachorros. Segundo Dom Aloísio:

> … as ameaças devem ser de origem política, de interesses contrariados […] Muitas vezes não concordam com a atitude pastoral que a gente toma, chamando atenção para os deveres cristãos.

30 *Ibidem.*

31 Lorscheider, Aloísio, apud in. Ameaças de morte a Dom Aloísio. Jornal O Povo. Fortaleza, 28 de janeiro de 1985.

E completa: "Não mudo nada em minhas atitudes …". Sua atitude é caracterizada por posturas firmes e coerentes que tem como referência a cruce de Jesus.

A modo de conclusão: o "dom" que representou Aloísio Lorscheider para o mundo

Durante os vinte e dois anos que Dom Aloísio esteve à frente da Arquidiocese, mudou Fortaleza e mudou o Ceará. As pessoas que com ele conviverão não cansam de relatar o "dom" que foi a sua presença entre nós. Dom Aloísio deu dignidade a Igreja particular de Fortaleza, insistindo incansavelmente nos leigos[32]e trabalhando, sobretudo, junto aos pobres. Com eles, levou a cabo a tradição bíblica que se exemplifica na viúva, no órfão e no estrangeiro, sendo o "consolo dos oprimidos" (Jt 11,9c) e revelando no seu ministério a função do bispo como: o primeiro defensor dos pobres. Para Manfredo Oliveira:

> Dom Aloísio […] levantou sua voz em nome de Deus para denunciar as injustiças gritantes, presentes na vida dos cearenses, frente a uma sociedade que, tendo se acostumado com a miséria como algo natural, se tornara insensível aos sofrimentos humanos.[33]

Dom Aloísio foi um cidadão do mundo. Nele, percebe-se de forma clara a presença constante do Espírito que tudo anima e que tudo faz. Como franciscano despiu-se do orgulho para poder deixar que brilhe somente Aquele que faz "nova todas as coisas" (Ap 21,5). Conhecedor profundo da realidade latino americana ajudou a plantar neste continente a cruz de Jesus como doação incondicional ao povo que "geme em dores de parto" (Rm 8,22) e que busca a Salvação geradora de Vida. José Comblin escreveu que Dom Aloísio fez parte de uma geração de bispos que pode demorar mil anos para se ver outra igual[34].

Dom Aloísio passou, mas acendeu o fogo que "queima sem se consumir" (Ex 3,2-4), com isso existe a certeza que embaixo das cinzas contém brasas…

---

32 Tania Maria Couto MAIA, "O Vaticano II e os Leigos na Pastoral de uma Igreja", apud in C. TURSI e G. FRENCKEN (orgs.), op. cit., pp. 187-191.

33 Manfredo Araújo de OLIVEIRA, "Dom Aloísio: Pastor dos pobres", apud in C. TURSI e G. FRENCKEN (orgs.), op. cit., pp. 95-98, aqui 98.

34 Cf. José COMBLIN, "Dom Aloísio Lorscheider", apud in C. TURSI e G. FRENCKEN (orgs.), op. cit., pp. 69-73, aqui 70.

Referências bibliográficas

BÍBLIA DE JERUSALÉM, São Paulo: Paulus, 2002.

CELAM, Conclusões de Medellín, São Paulo: Paulinas, 1979.

COMBLIN, José, "Dom Aloísio Lorscheider". In TURSI, C. e FRENCKEN. G (orgs.). *Mantenham as lâmpadas acessas: revisitando o caminho, recriando a caminhada*, Fortaleza: Edições UFC, 2008.

CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA *GAUDIUM ET SPES*, São Paulo: Paulinas, 2006.

JORNAL O POVO, "Ocupação irregular de terreno gera conflito", Fortaleza, 29 de janeiro de 1987.

REPORTAGEM, "Ameaças de morte a Dom Aloísio". In *Jornal O Povo*, Fortaleza, 28 de janeiro de 1985.

REPORTAGEM, "Dom Aloísio visita Tapebas". In *Jornal O Povo*, Fortaleza, 13 de janeiro de 1985.

LORSCHEIDER, Cardeal Aloísio, *Carta pastoral sobre o uso e posse do solo urbano*, Fortaleza, 1989.

MAIA, Tania Maria Couto, "Dom Aloísio e a caminhada dos leigos". In SARAIVA, Geovane, *A ternura de um pastor: Cardeal Lorscheider*, Fortaleza: Prontograf, ²2012. pp. 166-169, aqui p. 167.

_____ "O Vaticano II e os leigos na Pastoral de uma Igreja". In TURSI, C. e FRENCKEN. G (orgs.), op. cit., pp. 187-191.

MCDONALD, Brendan Coleman, "Os 80 anos de Dom Aloísio Lorscheider". In *Jornal O Povo*, Fortaleza, 09 de outubro de 2004, caderno *Opinião*.

MELO, João Alfredo Telles, "Dom Aloísio: apóstolo da justiça". In SILVA, Marcelo Gurgel Carlos da (org), *Dom Aloísio Lorscheider: doutor honoris causa da UECE*, Fortaleza: Ed. UECE, 2005, aqui p. 61.

OLIVEIRA, Elisie Studart Gurgel de, *Dom Aloísio Lorscheider*, Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2006.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de, *Dom Aloísio: Pastor dos pobres*. In: Tursi, C. e Frencken. G (orgs.), op. cit., pp. 95-98.

PALIOT, Estêvão Martins (org.), *Na Mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*, Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMOPEC, 2009.

PASTORAL INDIGENISTA, "Dom Aloísio e a causa do indígena". In: Saraiva, Geovane, op. cit., aqui 165.

SARAIVA, Geovane. *A ternura de um pastor: Cardeal Lorscheider*, Fortaleza: Prontograf, [2]2012.

SILVA, Marcelo Gurgel Carlos da (org), *Dom Aloísio Lorscheider: doutor honoris causa da UECE*, Fortaleza: Ed. UECE, 2005.

TURSI, C. e FRENCKEN, G (orgs.), *Mantenham as lâmpadas acessas: revisitando o caminho, recriando a caminhada*, Fortaleza: Edições UFC, 2008.

A Arquidiocese de Belo Horizonte e o seu protagonismo leigo pré Concílio Vaticano II

Paulo Vinícius Faria Pereira[1]

Resumo

Através deste artigo, procuro entender o posicionamento do autor Carlos Fragoso Filho, o qual afirma que o Concílio Vaticano II, mesmo com suas transformações de avanço para a Igreja, deixou a Igreja-local de Belo Horizonte num "estado de perplexidade que paralisou em parte, o vigor de sua ação pastoral". Diante disso, procuro entender essa afirmação do autor, através de uma pesquisa histórica, bibliográfica e por meio de documentos da época, tomando como referência a ação do primeiro (arce) bispo D. Antônio dos Santos Cabral e a ação pastoral do Arcebispo D. João Resende Costa no período pré-Vaticano II.

Tomo como referência, fundamentalmente, os Jornais: O Horizonte (1923-1934) e O Diário (1935-1972), a tese de doutorado de José Henrique Cristiano Matos, *Um estudo histórico sobre o catolicismo militante em Minas, entre 1922 e 1936* e a obra de João Camillo de Oliveira Torres, *A Igreja de Deus em Belo Horizonte*, descrevendo a história da Arquidiocese, em comemoração aos 50 anos de sua criação.

Introdução

Antes do Concílio, Belo Horizonte se desenvolvia pastoralmente, primeiro, com Dom Cabral e, posteriormente, com Dom João Resende Costa, que empenharam na formação litúrgica e bíblica dos leigos, onde passa-

1 É graduando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, sendo bolsista do PROUNI. Atualmente participa no projeto de pesquisa Cinqüenta anos do início do Concílio Vaticano II: a recepção conciliar na Arquidiocese de Belo Horizonte, sendo financiado pela FAPEMIG. Dessa pesquisa inspirou o trabalho A Arquidiocese de Belo Horizonte e o seu protagonismo leigo pré Concílio Vaticano II. Suas áreas de interesse são Teologia e História. Endereço para acessar o Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/8770315587347928.

ram a ter participação ativa e consciente. Na "reciclagem" do clero, dando uma boa formação, esta tinha uma metodologia que era questionada, por ser "avançada", em conseqüência disso, o clero de Belo Horizonte, foi mais receptivo às mudanças posteriores. Além do exemplo do clero e dos leigos, Belo Horizonte surpreende pelos seus meios de comunicação de massa, onde esses meios são usados a favor da Igreja e não contra ela. Primeiramente, com o "O Horizonte" e mais tarde, com o "O Diário". Dom Cabral verá no Vaticano II aquilo que ele iniciou e desejava para a Igreja.

O presente trabalho não tem a pretensão de ser conclusivo, mas, ser o início de uma pesquisa historiográfica mais elaborada, com a intenção de enriquecer as fontes para futuras investigações sobre o tema, que são prejudicadas devido à escassez de obras a respeito, complementando os estudos dos principais historiadores sobre a História da Igreja Católica em Belo Horizonte, Henrique Cristiano José Matos e João Camillo de Oliveira Torres[2].

Aspectos históricos

Inicialmente, a cidade de Belo Horizonte pertencia ao Arcebispado de Mariana, comportando apenas quatro paróquias, sendo duas no centro (Boa Viagem e São José) e duas na periferia (São Sebastião e Santa Efigênia). Após a criação de Belo Horizonte, como nova capital do estado de Minas Gerais, em 1897, e devido ao seu desenvolvimento político e econômico, o Arcebispo de Mariana, Dom Silvério Gomes Pimenta[3] decide tornar a cidade um novo bispado[4]. Assim, em 11 de fevereiro de 1921, o Papa Bento XV, através da bula *Pastoralis sollicitudo*, erige na "garganta aberta pelo Rio das Velhas no maciço montanhoso de Minas, [...] onde se acaba a Serra e começa o Campo" (Torres, 1972: 25), a diocese de Belo Horizonte.

2 Sobre o pensamento católico militante de João Camilo, cf. R. Coppe CALDEIRA e M. ALVES. *"O Catolicismo militante em Minas Gerais: o pensamento histórico-teológico de João Camillo de Oliveira Torres"*. Projeto de pesquisa da Fundação de Incentivo à Pesquisa da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, (FIP-PUC - Minas), 2010.

3 Dom Silvério Gomes Pimenta (nascido em Congonhas do Campo, Minas Gerais, no dia 12 de janeiro de 1840; ordenado sacerdote em 20 de julho de 1862; consagrado bispo em 31 de agosto de 1890; elevado a arcebispo em 1º de maio de 1906, falece em Mariana no dia 30 de agosto de 1922).

4 É possível observar no sítio <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dmari.html>, que da Arquidiocese de Mariana, foram erguidas muitas outras dioceses, devido ao tamanho geográfico e demográfico que comportava, sendo que até 2012, tem por sufragâneas, apenas Caratinga, Governador Valadares e Itabira - Fabriciano.

Assume, como bispo, Dom Antonio dos Santos Cabral[5], que se encontrava como bispo de Natal, chegando a Belo Horizonte no dia 30 de abril de 1922. Para

> … dignamente recepcioná-lo, movimentou-se o mundo católico de Belo Horizonte. A flor do laicato, sempre presente e atuante, colaborou com eficiência na elaboração do bem organizado programa de recepção.Uma luzida comissão foi a Sabará para cumprimentar S. Exa. Enquanto na estação local, o povo e autoridades se preparavam com música e fogos para as boas vindas. (Silveira, 1983: 46).

Daí nasce os primeiros indícios de um protagonismo leigo, pois a cidade contava com uma população, particularmente, interiorana vinda de regiões vizinhas para habitá-la, isto é, nas quais a religiosidade popular[6] é mais acentuada. Segundo Torres (1972), "Dom Cabral encontrou terra fértil, campo propício para seu dinamismo e zelo apostólicos, e esses predicados logo se evidenciaram, [em poucos anos], transformando de maneira sensível o ambiente religioso da capital" (p. 46).

Em 1º de dezembro de 1924, através da bula *Ad munus nobis ab pastorum principe*, do Papa Pio XI, a diocese é elevada à arquidiocese, tendo por sufragânea, a Diocese de Aterrado (Luz)[7]. Com tal promoção, seu atual bispo recebe o pálio[8] e também é elevado a arcebispo.

Após anos de pastoreio, é tomado pela velhice (Torres, 1972: 58) e incapaz de exercer sozinho o cargo, assumem, sucessivamente,

> Dom Hugo Bressane de Araújo [9] (1951), como Arcebispo Coadjutor com direito à sucessão, foi promovido a 8 de setembro de 1952 para a Arquidiocese de Belo Horizonte […]. A permanência de S. Exa. Em Belo

5 Dom Antonio dos Santos Cabral (nascido em Propriá, Sergipe, no dia 08 de outubro de 1884; nomeado sacerdote em 1º de novembro de 1907; consagrado bispo em 14 de abril de 1918; elevado a arcebispo em 1º de fevereiro de 1924; falece em Belo Horizonte no dia 15 de novembro de 1967).

6 A religião tinha um papel de destaque cada vez maior na vida política e social de Minas, principalmente, após 1909. De maneira geral, a vida social das cidades pequenas girava em torno da igreja. (Cf. John D. WIRTH, *O fiel da balança - Minas Gerais na federação Brasileira (1889-1937)*, São Paulo: Editora Paz e Terra, 1982: 207).

7 Atualmente, Luz, Oliveira, Sete Lagoas e Divinópolis (cf. <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dbelo.html>).

8 O Pálio, símbolo de estima, dignidade e plenitude de poderes, concedido pelo Santo Padre aos Arcebispos e, algumas vezes, por especial deferência a Bispos (SILVEIRA, 1983: 47).

9 Dom Hugo Bressane de Araújo (nascido em Machado, Minas Gerais, no dia 4 de setembro de 1898; ordenado sacerdote no dia 11 de fevereiro de 1923; consagrado bispo em 19 de setembro de 1935, falece em Marília, São Paulo, no dia 9 de junho de 1988).

> Horizonte foi pouco mais de 2 anos, visto haver sido transferido como Arcebispo-Bispo para a nova Diocese de Marília no Estado de São Paulo"; "Enfermado o Sr. Arcebispo [D. Cabral]. Dom Geraldo Morais Penido [10] (bispo auxiliar - 1956) arcou com as responsabilidades do governo arquidiocesano até a vinda de D. João Resende Costa [11]", contribuindo muito para Dom Cabral e para a Igreja, revitalizando as atividades já existentes e, por fim, assume Dom João Resende Costa (1957). (Silveira, 1983: 48-49).

Dom Antonio dos Santos Cabral, que se encontrava incapaz de exercer suas atividades deixa a arquidiocese num estado de regência. Assume como Arcebispo *sede plena* Dom João Resende Costa, que, juntamente com Dom Serafim Fernandes de Araújo[12], nomeado como auxiliar em 1959, desempenham o zelo apostólico.

Aspectos pastorais dos (Arce)bispos

Após um ano de governo episcopal, Dom Cabral cria um Conselho de Imprensa, de onde nasceria um jornal que fosse católico, primeiramente, surge "O Horizonte" (1923-1934), um semanário de oito páginas, tendo poucas notícias e muitos artigos, tendo intenção doutrinária, focado em debater doutrinas contrárias ao catolicismo, como os protestantes, comunistas e maçons[13]. Em 1935, nasce o jornal "O Diário" (1935-1972),

> … um jornal tecnicamente realizado feito por profissionais, que tivesse as mesmas seções que os demais, e cuja linha católica se patentearia no seu conteúdo e, não na apresentação. […] embora o povo sempre falasse "Diário Católico", - [a intenção] era de fazer "jornal como os outros",

10 Dom Geraldo Maria de Morais Penido (nascido em Rio Manso, Minas Gerais, no dia 6 de setembro de 1918; ordenado sacerdote no dia 4 de abril de 1942; consagrado bispo em 10 de março de 1956, falece em Aparecida, Minas Gerais no dia 15 de novembro de 2002).

11 Dom João Resende Costa, SDB (nascido em Borda da Mata, Minas Gerais, no dia 19 de outubro de 1910; ordenado sacerdote no dia 28 de julho 1935; consagrado bispo em 24 de maio de 1953; elevado a arcebispo em 15 de novembro de 1967, falece em Belo Horizonte no dia 21 de julho de 2007).

12 Dom Serafim Fernandes de Araújo (nascido em Minas Novas, Minas Gerais, no dia 13 de agosto de 1924; ordenado sacerdote em 12 de março de 1949; consagrado bispo em 7 de maio de 1959; elevado a arcebispo em 22 de novembro de 1982; proclamado cardeal em 21 de fevereiro de 1998; atualmente é vivo, sendo cardeal-presbítero de São Luís Maria Grignion de Montfort).

13 Para compreender essa mentalidade antimodernista, cf. Rodrigo Coppe CALDEIRA, *Os baluartes da tradição: o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II*, Curitiba: Editora CRV, 2011. Onde trata em seu 4º capítulo sobre a formação de um catolicismo antimoderno no Brasil.

> mas de orientação católica, visível apenas na parte doutrinária e, por assim dizer, invisível, nas omissões – de certos anúncios, de certas notícias… (Torres, 1972: 155-156)

Em torno do grupo editorial d'O Diário que a mentalidade de um laicato atuante ganha expressividade. Essa equipe, constituída por leigos, passa a ser a catequizadora e propagadora da Documentação Católica[14], tanto para leigos como para clérigos.

A ação pastoral de Dom Antonio dos Santos Cabral, se resume

> Com o seu contagiante entusiasmo e rara capacidade de iniciativa, realizou obras de vulto: o Seminário Coração Eucarístico de Jesus; a Pontifícia Universidade Católica [a princípio, apenas Universidade Católica]; organização do II Congresso Eucarístico Nacional; instituição da Boa Viagem: construção do Palácio Cristo Rei: fundação de [O Horizonte e] "O Diário" e esse majestoso conjunto de edifícios que serviu ao Seminário, hoje utilizado pela Universidade Católica, são algumas das muitas de sua dinâmica administração. Quando Pio XI lançou os fundamentos da Ação Católica, de tal maneira integrou-se à sua organização que chegou a ser conhecido no Brasil e fora dele como pioneiro desse movimento. (Silveira, 1983: 47)

Dom João Resende Costa, tem destaque nas suas obras, a criação de várias paróquias, inauguração de vários templos, ordenação de novos sacerdotes, criação de novas comunidades religiosas masculinas e femininas, oficialização da Universidade Católica[15], criação de sua sede e campus e fundação do Instituto Central de Filosofia e Teologia[16].

Dom Serafim Fernandes de Araújo assume o posto de Reitor da Universidade Católica de Minas Gerais. A ele foi "confiada toda a organização administrativa da Arquidiocese participando de toda a sua ação pastoral" (Silveira, 1983: 52).

Protagonismo leigo

Dom Cabral na sua Carta Magna de 1891, afirma que a Pátria (Brasil) pertence, por direito, ao Cristo-Rei. Diante disso, o leigo é o "bom soldado

14 Seção do *Jornal O Diário*, focada em transmitir as notícias da Igreja. Essa seção era comum na página 6 do 1º caderno, alternando, raramente, entre as páginas 4 e 5.

15 Atual Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

16 Atual Instituto de Filosofia e Teologia Dom João Resende Costa.

de Cristo" que deve trabalhar nessa milícia de devolver o país a Ele, como lembra Matos:

> Embora se mantenha, durante longos anos, numa concepção de neo-cristandade, é justo reconhecermos que Dom Cabral lançou as bases de um laicato atuante e comprometido eclesialmente. Com o tempo esses leigos ultrapassarão uma visão eclesiocêntrica, preparando um fecundo diálogo entre fé e realidade concreta. (Matos, 1990, p. VIII)

Segundo João Camillo, Belo Horizonte, estava se desenvolvendo pastoralmente, principalmente, com a presença de

> … um clero de boa formação, razoavelmente aberto, mas combinando certos avanços de uns com o equilíbrio geral, demonstrando na maioria das vezes, uma razoável prudência, no sentido exato e espiritual do termo. (Torres, 1972: 121)

Não se sobrepôs as objurgatórias das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, sobre os leigos. Foram ignoradas as proibições de Dom Manuel Monteiro da Vide[17]: "nenhuma pessoa secular (ainda que seja douta, e de letras) se intrometa a disputar em público, ou particular sobre os mistérios de nossa Santa Fé e Religião Cristã" (Torres, 1972: 122). A participação dos leigos era ativa e consciente, "ora os leigos são convocados a participar da Igreja […] Não raro vemos leigos discutindo teologia com aplausos de padres e bispos…" (*Ibidem*: 88).

Atuação política

Como "bons soldados de Cristo", era visível a tentativa de aproximar, novamente, a Igreja com o Estado. Wirth (1982) apresenta a segunda e terceira geração de mineiros, que resgatavam seus valores católicos, perdidos por seus pais na primeira geração (p. 207). Eram comum, declarações de leigos atuantes na política falando sobre a importância de união entre os dois poderes. De um modo geral,

> … os governadores de Minas, muitos dêles razoàvelmente católicos, mantiveram boas relações com a autoridade eclesiástica. Muita gente chegava a achar meio medieval aquela sempre normal presença do arcebispo ao lado do chefe do poder civil. (Torres, 1972: 175)

17 Dom Manuel Monteiro da Vide (nascido em Montforte, no Alentejo, Portugal no dia 19 de março de 1643; ordenado sacerdote em 30 de agosto de 1671; consagrado bispo em 21 de dezembro de 1701; elevado a arcebispo em 22 de maio de 1702, falece no dia 07 de setembro de 1722 em Salvador, Bahia).

Essa realidade também chamava a atenção fora do estado. Padre Álvaro Negromonte, em entrevista ao jornal "A Imprensa" da Paraíba, afirma,

> … os estadistas mineiros sabem que dirigem um povo profundamente católico. E não se divorciam do povo que dirigem. Não se separam o Estado da Nação. Procuram o amparo da religião – o único sustentáculo de um povo que não quer cair nos abismos da anarquia. (Matos, 1990: 50)

- **Movimentos leigos**

Como lembra Torres (1972), o catolicismo belo-horizontino manteve viva a tradição das irmandades coloniais, atuando na sociedade através de grupos de leigos (p. 133). A cidade, via nos seus movimentos vivacidade, eficiência e variedade. Mesmo que alguns grupos fracassassem, em sua maioria, se desenvolviam bem.

As organizações, conhecidas como corporativas, eram a Ação Católica e os Vicentinos. Sendo que, os vicentinos, chegaram à cidade com a instituição dela como nova capital do estado. Entre os movimentos de feição tradicional, que são aqueles que possuem características de vivência religiosa de caráter antigo, estão as ordens terceiras (de São Francisco, Nossa Senhora do Carmo e São Domingo), Congregações Marianas, Filhas de Maria e o Apostolado da Oração.

> Antes do Concílio, já se viam em Belo Horizonte muitos exemplos de iniciativas litúrgicas e outras bastantes ousadas, mas estritamente ortodoxas; depois, se ouve alguns casos, não muito numerosos, de radicalismo, em geral, a maioria procurou atualizar-se sem cair em exageros criticáveis. Podemos dizer que a situação geral não se apresentou, nunca muito confusa e com sinais anormais de desorientação. Como conseqüência, o clero de Belo Horizonte, embora denotando, nas mais das vezes, sincera fidelidade à tradição, tem se mostrado, muito aberto à renovação. (Torres, 1972: 121)

- **A Ação Católica**

A Ação Católica de Pio XI teve grande fervor no Brasil, principalmente, em Belo Horizonte sob a orientação de Dom Cabral. A Ação Católica de Belo Horizonte, "não era apenas um grupo de jovens ou pessoas maduras que discutiam vivamente sobre o Corpo Místico […], mas o centro de uma renovação geral da sociedade" (Matos, 1990: 203). A participação

> … ativa dos leigos no apostolado hierárquico da Igreja, mediante os quadros da AC, foi sua grande paixão [de D. Cabral] e "menina dos olhos"

> ao longo de todo o seu governo episcopal à frente da Diocese de Belo Horizonte. Por sua iniciativa, a reflexão sobre a AC constituiu o tema colateral de todas as teses propostas no 2º Congresso Eucarístico Nacional. (Matos, 1990: 203).

- **O Congresso Eucarístico Nacional**

Em 1936, o Congresso Eucarístico movimentou toda a cidade de Belo Horizonte. Desde os atos mais simples como decoração das casas até os mais solenes, era efetiva a participação da população. Torres diz que mesmo aqueles que não tiveram grande participação lembram do evento com saudade (1972: 62). No Congresso,

> … o governador ia como tal, e colocado em um lugar apropriado. Algo de escandalizar os velhos republicanos históricos, mas, Minas voltava ao sistema de íntima união entre o Estado e a Igreja, quase em termos de sistema do padroado. Nunca talvez, na história moderna, depois da separação a união de fato se fez tão viva e tão vive e tão conscientemente. (Torres, 1972: 62)

A programação doutrinária teve dois temas: Eucaristia e Ação Católica. Para Dom Cabral, esses dois temas, "se estreitam tão indissoluvelmente, que seria louca tentativa criar e vitalizar esta sem a seiva divina que promana do Ministério Eucarístico" (Matos, 1990: 203). "Sua finalidade era propagar a verdade católica, [buscando nos dois eixos temáticos], o remédio para as necessidades do presente e o fortalecimento em Cristo da Nação Brasileira" (*Ibidem*: 298).

O Congresso Eucarístico mudou a vida religiosa dos leigos, pois através dele, muitos foram "influenciados pelas práticas e métodos da Ação Católica". (Torres, 1972: 68). Foi um período de "fundação" d'O Diário; surgiram movimentos que deram origem a Faculdade Santa Maria, que passaria a pertencer a Universidade Católica. Também teve como frutos, a reafirmação do catolicismo, como indispensável força social; ênfase na vida sacramental, principalmente, pela participação ativa da Eucaristia; inspirados e motivados para as questões sociais modernas e o amadurecimento de um católico militante capaz de defender a fé em qualquer lugar. (Matos, 1990: 310)

Considerações finais

Em carta pastoral aos diocesanos, em 1922, Dom Cabral alude aos leigos:

> Católicos praticantes, doutos e devotados experimentam em seus corações as sagradas ardências do zelo que arrebata os sinceros amigos de Jesus Cristo e sua Igreja. (…) Neste particular Belo Horizonte atrai os olhares de todo o Brasil. Seu voluntariado de apóstolos leigos, constituído do que do mais elevado, moral e intelectualmente, abriga em suas fileiras arregimentadas, notáveis mestres das Escolas Superiores de Minas, jovens alunos das Academias, membros respeitáveis do Comércio, distintos funcionários públicos, briosos militares, elementos das mais distintas classes sociais. Bem haja, pois, a falange denodada de exemplares católicos que, sob o estandarte da nossa Fé Católica empreende e triunfa. (Matos, 1990: 435)

Após longos anos de arcebispado, Dom Cabral, por estar com idade avançada e doente, ficou impossibilitado de participar do Concílio Ecumênico Vaticano II, porém, estiveram Dom João Resende Costa e Dom Serafim Fernandes de Araújo, representando Dom Cabral e a Igreja de Belo Horizonte.

Dom Antônio dos Santos Cabral, não chegou a ver as sessões conciliares, morreu em 1967, logo após o término do Concílio (1965). Se por intuição ou caráter profético, antecipou na Igreja de Belo Horizonte o Espírito Conciliar que iria surgir.

Carlos Fragoso Filho (1994), disse que o Concílio Vaticano II:

> … recentemente celebrado em Roma, estabeleceu mudanças substanciais em toda a Igreja e a sua implantação no Brasil acontecia sob as orientações da CNBB. Nesse clima de transformações, de divisões ideológicas, de agravamento das questões sociais, as mudanças levaram a Igreja de Belo Horizonte a um estado de perplexidade que paralisou, em parte, o vigor da sua ação pastoral. (p. 35)

Percebe-se nessa fala um ressentimento histórico à uma análise crítica dos fatos que sucederam o Concílio na Arquidiocese de Belo Horizonte. Pois, como afirma Neto (1971), "Nunca, nenhum concílio tem destinado tão vultuosa herança, como o Vaticano II. E os leigos sabem que para eles a herança foi quase total". De fato, diante das coisas vistas e estudadas, a Igreja de Belo Horizonte, no período pós-conciliar, retrocedeu em alguns pontos em relação ao protagonismo leigo, diante dessa realidade, é notória a presença de outros fatos históricos marcantes na cidade que possam ter sido causa disso. No entanto, a pesquisa é singela sobre o que ela quer abranger, sendo necessário um estudo mais amplo para conclusões mais precisas.

Referências bibliográficas

FILHO, Carlos Fragoso, "Alguns aspectos da cidade e da Arquidiocese de Belo Horizonte". In ANTONIAZZI, Alberto e CALIMAN, Cleto, *A presença da Igreja na cidade*, Petrópolis: Vozes, 1994.

MATOS, Henrique Cristiano José, *"Bonus Miles Christi": um estudo histórico sobre o catolicismo militante em Minas, entre 1922 e 1936*, Belo Horizonte: O Lutador, 1990.

NETTO, Rino José Diomiro Laghi, *Os ponteiros da Igreja marcam a "hora dos leigos"*, Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1971.

RUPERT, Arlindo, *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*. vol. 3, Santa Maria: Editora Pallotti, 1988, p. 360.

SILVEIRA, Vicente, *Expansão da Igreja Católica em Minas Gerais*, Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1983.

TORRES, João Camillo de Oliveira, *A Igreja de Deus em Belo Horizonte*, Belo Horizonte: Éden, 1972.

WIRTH, John D., *O Fiel da Balança: Minas Gerais na Federação Brasileira (1889-1937)*, São Paulo: Editora Paz e Terra, 1982, pp. 207-208.

Hierofania no sertão

Trabalho pastoral nas comunidades campesinas de base na Arquidiocese de Montes Claros, MG

Frederico Antonio Mineiro Lopes[1]
Waway Kimbanda[2]

Resumo

A América Latina a partir de 1950 foi marcada pela dependência econômica do crédito internacional e pela interferência nas políticas internas com o endosso, a governos ditatoriais. Por outro lado, numa perspectiva de hierofania (Eliade, 1992), pela participação de alguns membros da Igreja Católica, dispostos a contraporem-se ao sistema político e econômico configurado. No Brasil prevalecia em seu interior, no sertão, o coronelismo. No entanto, na Arquidiocese de Montes Claros, a partir da década de 1980, ocorreram mudanças expressivas e distintas do trabalho desenvolvido até então pela maioria do clero. Houve uma intensificação na criação e organização das comunidades eclesiais e na criação das pastorais sociais, surgindo assim a categoria: agente de pastoral. Isso resultou numa prática pastoral e celebrativa com maior participação de leigos comprometidos com a fé e com a vida em todas as suas expressões, num resgate e valorização da religiosidade regional. Além disso, o envolvimento das pessoas não se deu apenas no espaço eclesial, houve uma maior participação das lideranças em movimentos de luta pela terra, nas pastorais, nas associações nos bairros e nas comunidades rurais reivindicando seus direitos e buscando outra forma de desenvolvimento que considerasse o meio ambiente e as populações tradicionais do Norte de Minas Gerais. Diante do exposto, o objetivo deste artigo é o de investigar sobre o agente de pastoral. Quais são suas características e importância nessas transformações ocorridas na Arquidiocese no contexto pós-Con-

1 Mestre em Administração (área de concentração: gestão social, ambiente e desenvolvimento) pela UFLA. Professor do Instituto de Ciências Agrárias da Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG. fredericomineiro@ufmg.br

2 Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professor do curso de Ciências da Religião da UNIMONTES.

cílio Vaticano II? O(s) ponto(s) de referência para sua prática? Quais suas atitudes no trabalho com as comunidades? Para responder a tais questões buscou-se um diálogo entre a pesquisa empírica, desde um arcabouço etnográfico, e a pesquisa bibliográfica. Os resultados apontam para uma ação ética movida pelos textos sagrados, sobretudo do Êxodo e dos Evangelhos, para um resgate da dignidade humana e uma "terra sem males", para que haja "vida nesta vida".

Introdução

A América Latina, sobretudo, a partir de 1950 foi marcada pela dependência econômica do crédito internacional e pela interferência nas políticas internas com o endosso, a governos ditatoriais. No Brasil, o Estado esforçava-se por realizar a transição do país da base agrícola para a base industrial e assim incorporá-lo ao capitalismo moderno. O desenvolvimentismo era apresentado pelo presidente e pela imprensa como remédio para os males econômicos brasileiros. O discurso prevalecente era que as obras trariam benefício ao conjunto da sociedade.

No interior, no sertão, predominava o coronelismo. O coronelismo é um fato social marcado pelas relações de poder e de dependência. Manifesta-se por meio de favores perpetuando-se por meio de compromissos que mantêm a dominação política das elites econômicas sobre a população. Tem suas raízes plantadas nos primórdios da colonização portuguesa. Neste período, a concentração de renda e poder e o sistema escravocrata, associado ao latifúndio, favoreceram o surgimento dos potentados rurais (Gualberto apud Mékie, 2001). Estabeleceu relações de compadrio e patronagem, consolidando o mandonismo, o medo, a cultura do silêncio e a subserviência. Ao longo do tempo metamorfoseou-se para adaptar-se às novas conjunturas, nem sempre aparecendo com as armas e os chicotes, porém, sempre aferrados ao poder político local para atender aos seus exclusivos interesses.

Neste contexto, a Igreja católica desempenhou, institucionalmente, um papel significativo na sociedade brasileira, principalmente ao lado da classe dominante, para legitimar e defender a ordem estabelecida (Petrini, 1984). Entretanto, algumas mudanças começam a ocorrer a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965), das Conferências Episcopais de Medellín (1968) na Colômbia e Puebla (1979), no México. Esses eventos motivaram alguns setores da Igreja latino-americana a alterarem a forma de evange-

lização, daí por diante com um esforço para realização de um trabalho pastoral (Lopes, 2004; Souza, 2007).

Nas conferências episcopais, ganharam força as CEBs, a Teologia da Libertação e a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, a CNBB. Alguns estudos (Libânio, 1987; Pereira, 1991; Silva, 2001) caracterizam a mudança de ação da Igreja neste período, bem como a sua natureza. Os segmentos da Igreja Católica que incorporaram esses novos princípios nas ações pastorais passaram a ser conhecidos como "progressistas". Foi o início de uma maior participação e valorização dos leigos, das experiências missionárias e pastorais inculturadas, a partir da sua opção preferencial pelos pobres. Qualitativamente, uma expressiva parte da instituição, estava disposta a contrapor-se ao sistema político e econômico configurado.

No Norte de Minas Gerais, a prática pastoral com a participação de alguns religiosos e de leigos comprometidos, da Arquidiocese de Montes Claros, sobretudo, a partir da década de 1980, começou a se diferenciar do trabalho desenvolvido ali e em boa parte do Brasil, até então, pela maioria do clero e dos demais fiéis. Diante do exposto, o objetivo deste artigo é o de investigar sobre o contexto, a perspectiva e o método dos agentes de pastoral desse território. Quais são suas características e importância nessas transformações ocorridas na Arquidiocese no contexto pós-Concílio Vaticano II? Quais são suas características? O(s) ponto(s) de referência para sua prática? Quais suas atitudes no trabalho com as comunidades?

Os procedimentos metodológicos para responder a tais questões buscaram um diálogo entre a pesquisa empírica, desde um arcabouço etnográfico (Malinowiski, 1984) e da observação não-participante (Alencar, 1999), e a pesquisa bibliográfica. Para lograr êxito neste esforço epistemológico foi definida uma perspectiva de análise para melhor compreender esta realidade.

Assim, para poder entender, explicar e relacionar os conhecimentos acerca dos fatos buscados, será utilizado o conceito da hierofania (Eliade, 1992). Além disso, os pesquisadores das religiões podem ser classificados em duas orientações metodológicas. A primeira pesquisa as estruturas específicas dos fenômenos religiosos, ou seja, a essência das religiões. A segunda vertente interessa pelo contexto histórico desses fenômenos, buscando "decifrar e apresentar sua história" (Eliade, 1992, p.13).

E é nesta segunda vertente que se insere este trabalho. Além de discutir o conceito de hierofania, esta comunicação está estruturada do seguinte modo: contextualização da América Latina, por meio da teoria da

dependência, caracterização da Arquidiocese de Montes Claros, revisita à Teologia da Libertação, discussão dos resultados na análise das CEBs na perspectiva da hierofania e as considerações finais.

Hierofania nas comunidades campesinas

A manifestação do sagrado ou revelação está ligada ao universo simbólico, ao imaginário das pessoas e suas representações em seus grupos onde estão imersas. Os símbolos, inclusive a linguagem e o discurso, fazem a mediação para que o sagrado seja lembrado, trazido à consciência e sentido nas expressões de compromisso, coragem, solidariedade, consolidação da ética e de uma moral própria. As narrativas míticas, midrashes, perícopes, descrevem as diversas irrupções do sagrado no mundo, fundamentando-o e convertendo-o no que é hoje, estabelecendo códigos de comportamentos e de atitudes nas de relações sociais (Eliade, 2006). Sendo a palavra, segundo Bakhtin (1992), o fenômeno ideológico por excelência, torna-se o modo mais puro e sensível da relação social, sobretudo quando se trata da comunicação na vida cotidiana.

O fenômeno do sagrado é complexo. Para ser analisado, cientificamente, é imperativo que comporte os paradoxos e os antagonismos que o constitui. Não pode ser pensado de maneira fragmentada, pelo preconceito e pelo dogmatismo, se o que se busca é uma pesquisa com seriedade, possuindo validade e confiabilidade dos dados coletados. Neste sentido, para Eliade (1992), o que vai interessar é o sagrado na sua totalidade, mesmo numa realidade sempre complexa e contraditória, dialética, onde, reiteradamente, o sagrado é tido como oposto ao profano.

As pessoas têm consciência do sagrado devido à sua manifestação, como algo diferente do profano. Deste modo até mesmo o tempo é re-significado. A intervenção divina na história foi realizada num determinado tempo cronológico, como no Êxodo, com Moisés ou como nos Evangelhos, com Jesus de Nazaré. O tempo retorna no texto, no discurso, nos símbolos e reforça uma situação atemporal, havendo, inclusive um conceito diferente para os cristãos: o kairós (Eliade, 2002). Para indicar o ato de manifestação do sagrado foi proposto por Eliade (1992, p.17), o termo hierofania, etimologicamente: "algo de sagrado se nos revela". A história das religiões contendo das mais primitivas às mais elaboradas, para este autor, é constituída por uma quantidade de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas (socialmente construídas).

Uma hierofania elementar pode acontecer numa manifestação do sagrado num objeto qualquer como uma pedra ou uma árvore. Uma hiero-

fania suprema, para um cristão, acontece na encarnação de Deus em Jesus Cristo. De qualquer maneira, as pessoas encontram-se diante do mesmo ato misterioso, da "manifestação de 'ordem diferente' —de uma realidade que não pertence ao nosso mundo— em objetos que fazem parte do nosso mundo 'natural', 'profano". É importante salientar que não é a adoração, veneração ou culto de uma pedra como pedra, da árvore como árvore, mas o sagrado, aquilo que é radical e totalmente diferente o *ganz andere* (Eliade, 1992). Destarte, o sagrado manifestado num objeto torna-se outra coisa e continua a ser ele mesmo, porém, para quem a pedra se revela sagrada, sua realidade transmuda-se (transcende, transfigura) numa realidade sobrenatural. Logo, aos que realizam uma experiência religiosa, toda natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica, que na sua totalidade pode tornar-se uma hierofania (Eliade, 1992).

Eliade (1992), afirma que o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no mundo. Na sociedade contemporânea pode-se observar um fenômeno recente na história da humanidade: o Cosmos totalmente dessacralizado. O homem moderno dessacralizou o mundo e assumiu uma existência profana. No entanto, ainda para a maior parte das pessoas (ao menos conforme dados censitários) ser no mundo é ser num mundo sacralizado, um *homo religious* (Eliade, 1992).

Teoria da dependência: algumas implicações para o campo

O conflito e a opressão no campo têm como uma das suas causas mais acentuadas o modelo de desenvolvimento adotado pelo Estado. O termo desenvolvimento é muito amplo e teve, com o passar do tempo, diferentes re-significações. Nos anos 1950 e 60 foi sinônimo de crescimento econômico, ou seja, incremento da produção, modernização da agricultura, aumento das oportunidades de emprego e de renda. Além dessa concepção economicista e quantitativa, também era entendido como um patamar a ser alcançado pela produção industrial, combinada com um modelo de agricultura concentrador de terras e de monocultivos, dentro de uma estrutura econômica e internacional de produção e distribuição.

Os países pobres, classificados como "sem desenvolvimento" ou "subdesenvolvidos" (Cardoso e Faletto, 1973), não podiam ser considerados soberanos e autônomos em sua política interna, pois, eram dependentes economicamente dos países considerados plenamente desenvolvidos naquela década, ou seja, Estados Unidos e alguns países europeus, como Inglaterra, França e Alemanha. As bases da teoria da dependência surgiram na década de 1950 como resultado, entre outros, das investigações

realizadas pela Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). O modelo cepalino baseou-se na concepção do desenvolvimento interno, com ênfase nas vantagens de uma industrialização acelerada, lastreada pela redução de importações substituindo o comércio exterior por atividades locais.

Os países subdesenvolvidos chegariam a este desenvolvimento, portanto, quando possuíssem a combinação capital, mercado e tecnologia que permitiu aos países desenvolvidos a transnacionalização dos seus mercados e o aumento do seu poder econômico. A América Latina, ao dar abertura para entrada das multinacionais, conforme Libânio (1987), teve a esperança de com elas e por elas entrar no clube dos desenvolvidos. Para este autor, depois de muitos anos em que alguns países da América Latina submeteram-se a lei dessa teoria, estudos da CEPAL analisaram os resultados do processo desenvolvimentista e constataram que houve modernização, porém mal distribuída, com uma grande concentração de riqueza.

Após a Segunda Guerra Mundial, aumentaram os temores estadunidenses com o crescimento dos conflitos agrários em países da América Latina e de outros continentes (Martins, 1981). A preocupação era a de que os conflitos no campo resultassem em revoluções comunistas, como na Rússia e na China. A partir daí, houve um amplo investimento na agricultura pela implementação de projetos financiados pelos Estados Unidos, vindos em pacotes tecnológicos difusionistas[3] da Revolução Verde[4].

A finalidade desta fórmula era enfraquecer ou aniquilar os movimentos camponeses revolucionários pelo argumento de que haveria políticas governamentais para a resolução dos problemas agrários por meio das tecnologias agrícolas importadas. Um dos principais argumentos, por exemplo, era o de alcançar maior produtividade para acabar com a fome. Ademais, os norte-americanos acompanhariam mais de perto a situação política e ainda favoreceriam a sua indústria interna mais a expansão do seu capital. Embora houvesse maciços investimentos e promessas de mu-

3 O difusionismo é a extensão agrícola e a assistência técnica voltadas para massificação de novas tecnologias mecânicas e biotecnológicas. Não consideram o saber, a realidade local e o meio ambiente, mas enfatizam a produtividade, favorecendo largamente às multinacionais. Seus arautos principais são os autores Rogers e Shoemaker (1971).

4 Entende-se por Revolução Verde o processo de expansão do modelo agrícola dos países desenvolvidos para o então chamado Terceiro Mundo, ocorrido principalmente a partir da década de 1950 (Dayrell, 1998). Baseou-se nos pacotes tecnológicos difusionistas da mecanização intensiva dos solos, grande utilização de sementes melhoradas (híbridas) e do uso de venenos (agrotóxicos) e insumos químicos (fertilizantes). Trazia um forte apelo de acabar com a fome no mundo, contudo, por trás de todo o discurso desenvolvimentista, havia interesses maiores, econômicos e ideológicos.

danças vantajosas economicamente, houve um grande índice de abandono destas práticas modernas e retorno às tradicionais pelos camponeses (Schultz, 1965).

Com o aumento da entrada de capital e uma evasão muito maior, a tendência de capital era crescer e tornar-se ainda mais complexa. Mostrou-se falacioso o discurso oficial pelo qual o subdesenvolvimento era uma fase prévia ao desenvolvimento e que seria superado com a introdução de capital, tecnologia e mercado. Neste sentido, para Libânio:

> A transfusão de sangue era abundante, mas produzia uma hemorragia ainda mais perigosa. Consequentemente, os países ricos se desenvolviam ainda mais, e os periféricos cresciam em dependência, grassando no seu interior crescentes massas de marginalizados. A palavra de ordem é, pois, não mais desenvolvimento dependente, mas ruptura com dependência - libertação! (Libânio 1987: 55).

Caracterização do território e da prática pastoral

A Arquidiocese de Montes Claros está situada no Norte de Minas Gerais, num território de 44.308 km^2, sendo constituída por quarenta municípios. Orienta sua ação evangelizadora, desde o Concílio Vaticano II, como: Igreja sacramento de salvação e povo de Deus. Assim, na terceira (1990) e na quarta (1994) Assembleias Diocesanas de Pastoral, ficou concretizado para a, hoje, Arquidiocese um rosto próprio com seus traços carcterísticos e semblante peculiar: A Igreja que queremos ser. A partir deste evento a, então, Diocese buscou configurar-se por "cinco traços":

- Igreja povo de Deus.
- Igreja comunidade
- Igreja evangelizada e evangelizadora
- Igreja servidora
- Igreja com opção libertadora.

Teologia da Libertação

A Teologia da Libertação partiu da solidariedade real e efetiva com as classes exploradas, as raças discriminadas e culturas depreciadas da América Latina: "… é uma teologia da salvação nas condições concretas, históricas e políticas de hoje" (Gutiérrez, 1979: 113). Sua reflexão iniciou-se de um compromisso para a criação de uma sociedade justa e fraterna e que deve-

ria contribuir para que esse compromisso fosse mais radical e mais pleno. O discurso teológico que se fez verdadeiro foi constatado pela inserção real e fecunda no processo de libertação (Gutiérrez, 1979).

Desse modo, a teologia se converte em uma força libertadora e profética que tende a contribuir para a transição da palavra encerrada nas escrituras bíblicas, para a compreensão que definitivamente tenha lugar e sentido nos fatos da vida real. Essa maneira de compreender liberta a teologia de toda forma do idealismo originário de simples afirmações ou "modelos de análises". Dessa maneira, a teologia se libertará de um contexto sócio-cultural que lhe impede de situar-se ali onde os oprimidos e despojados do mundo estão lutando para serem aceitos como pessoas humanas (Gutiérrez, 1979).

A formação do consenso sobre a Teologia da Libertação só foi possível devido ao firme posicionamento dos teólogos que, baseados no Concílio Vaticano II, radicalizaram sua proposta. Algumas expressões desta teologia, consideradas desobedientes, são respondidas com os castigos que lhe são previstos. Outras, consideradas importantes, são acatados pelos pontífices. Paulo VI respondeu com mais receptividade a estas expressões; João Paulo II os admite com reservas, inclusive valendo-se de seu poder para silenciar os desobedientes (Boff, C. citado por Ferreira, 1999).

Ao buscar a libertação das estruturas opressoras, a Teologia da Libertação pretende um crescimento humano coletivo, partindo da leitura crítica da realidade e da participação, tendo nas CEBs espaços favoráveis para sua prática pastoral, simultaneamente educativa e popular. Estas ações e modo de agir estão articuladas às idéias de Paulo Freire sobre a conscientização. O processo de constituição da autoconfiança relaciona-se com a educação libertadora para a destruição do que Freire (1981) chama de cultura do silêncio. Na cultura do silêncio, os indivíduos dependentes ou dominados acham-se semi-mudos ou mudos, ou seja, são proibidos de participar criativamente na transformação da sociedade e, por conseguinte, proibidos de ser (Freire, 1981).

CEBs: espaço de hierofania entre as comunidades e os agentes de pastoral

As CEBs são pequenos grupos organizados em torno da paróquia (urbana) ou da capela (rural), por iniciativa de leigos, padres ou bispos. É um novo jeito de "ser Igreja", segundo seus participantes (CNBB, 1999). São comunidades porque são grupos formados por pessoas a partir do lugar onde moram: nas periferias, centros, morros, zona rural. Motivadas pela

fé, essas pessoas vivem em comum-união em torno de seus problemas de sobrevivência, de moradia, de lutas por melhores condições de vida e de anseios e esperanças libertadoras. São chamadas eclesiais por se tratar de grupos em união com a Igreja e de base porque está presente e é vivida pelo povo que está na base social humana e daqueles que se posicionam nas suas lutas (Betto, 1985).

De natureza religiosa e caráter pastoral, as CEBs podem ter dez, vinte ou cinqüenta membros. Na zona rural, os participantes se reúnem numa capela aos domingos para celebrar o culto (Betto, 1985). É nestas capelas que acontecem as reuniões, os encontros e os cursos. Para a maioria das pessoas das comunidades estudadas, tais capelas, significam espaços comunitários disponíveis de fato, onde há segurança e credibilidade. Percebe-se aí um grande conjunto de representações simbólicas e interações entre o povo, os religiosos e os agentes de pastoral.

A Arquidocese de Montes Claros, constituiu para reflexão, planejamento e ação pastoral um espaço denominado: Casa de Pastoral Comunitária. Ali estão localizadas as diversas pastorais que dão sustentação às comunidades eclesiais com formação, atuação conjunta, subsídios, além de ser um espaço de articulação com movimentos sociais, de modo ecumênico e inter-religioso. Estas pastorais são também conhecidas por pastorais sociais ou de conflito, como a Pastoral da Terra (CPT). O que as diferenciam de outras pastorais é o modo de agir relacionando fé e vida, a atuação articulada com as comunidades eclesiais de base por meio da reflexão e da análise de conjuntura iluminada pela Teologia da Libertação.

Os agentes de pastoral cuja palavra influência e incentiva os grupos são reconhecidos e têm sua ação legitimada, comprovada pelo tempo e sua demonstração de compromisso e de que lado está nas lutas enfrentadas pela comunidade. Pelo que pode ser observado, conforme os diálogos realizados com os grupos acompanhados, há uma exigência de uma ação ética movida pelos textos sagrados, sobretudo do Êxodo e dos Evangelhos, para um resgate da dignidade humana e da "terra sem males", para que haja "vida nesta vida".

Assim como Moisés e o "povo de Deus" enfrentaram o poder político e econômico do Faraó. Jesus de Nazaré, seus discípulos e as comunidades cristãs primitivas enfrentaram a estrutura religiosa dos Judeus e a dominação do Império romano, analogamente, os agentes de pastoral, na fronteira dos conflitos atuam no enfrentamento o imperialismo norte-americano (ALCA), o coronelismo (politicagem e sua corrupção) e o latifúndio (agronegócio); juntamente com o "povo de Deus" hoje, nas suas comunidades de fé e de vida.

Para Petrini (1984), os membros da CEB possuem um método para realizar, por aproximações progressivas, a utopia do Reino: trata-se da própria vida em comunidade, com relações solidárias assumidas como modelo ideal com o qual enfrentam os conflitos. Assim, as celebrações fazem memória da caminhada, da luta, os desafios, das vitórias e dos fracassos. Concomitantemente re-anima a caminhada buscando sua força na Bíblia, na oração, nos símbolos, nas falas, nos cantos, nos mártires, na presença dos agentes de pastoral, de lideranças. Nessa constante retomada há sempre um olhar que transcende a realidade, muitas vezes sofrida, que faz brotar a motivação e a força para construir na terra uma grande comunidade, o reino de Deus, de justiça e de paz.

Considerações finais

Relacionando a Doutrina Social da Igreja e a Teologia da Libertação, percebe-se que o sagrado está presente em todas as suas práticas, relacionando as lutas às causas populares. As escrituras sagradas adquirem uma força contestatória de grande efeito, não só para a crítica social e política, mas também para a crítica eclesial, fundamentando uma utopia igualitária na sociedade e na Igreja.

As CEBs tornam-se espaços hierofânicos que impulsionam o aprendizado popular dialético o exercício da participação, tendendo a uma ruptura com o fatalismo. Refletindo sobre suas ações pelo ver e julgar, retorna à prática, no agir, com maior consciência e clareza dos fatos e da teoria. Auxiliadas por agentes de pastorais comprometidos com a justiça do Evangelho, textos bíblicos e cartilhas, refletem a vida e a história da comunidade, para tomarem as decisões e traçarem os planos de crescimento, concretizados na luta para conquistar a sua participação por meio dos espaços que dispõem: associação, sindicato, voto, colegiado escolar e a própria comunidade.

Elementos críticos para a leitura da realidade a partir do conflito de classes e do pensamento de Marx não adentrariam isoladamente nos espaços das populações oprimidas. Contudo, a metodologia teológica libertadora, ao utilizar textos bíblicos para refletir a situação histórica e confrontá-la com o tempo presente, conseguiu sua atenção. Tal fenômeno se deu pela confiança depositada nos padres, nos religiosos, nos agentes de pastorais, na hierofania que naquele território e naquele contexto histórico aconteceu, bem como no pano de fundo teológico e místico que sempre acompanhavam as suas discussões ou ações pastorais no complexo e conflituoso campo na Arquidiocese de Montes Claros, no sertão, no Norte de Minas Gerais.

Referências bibliográficas

ALENCAR, E., *Introdução à metodologia de pesquisa*, Lavras: UFLA/FAEPE, 1999.

BAKHTIN (VOLOCHINOV), Mikhail, Marxismo e filosofia linguagem, São Paulo: hucitec, [6]1992.

CARDOSO, F. H. e FALETTO, E., *Dependência e desenvolvimento na América Latina: ensaio de interpretação sociológica*, Rio de Janeiro: Zahar Editores, [2]1973.

ELIADE, Mircea, *Mito e realidade*, São Paulo: Perspectiva, [6]2006.

_____ *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____ *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERREIRA, S. M., *A agricultura familiar como ideal cristão: uma análise sociológica da política agrária da Comissão Pastoral da Terra*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião), Universidade Federal de Juiz de Fora, 1999.

FREIRE, P., *A pedagogia do oprimido*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, [28]1987.

GUTIÉRREZ, G., *La fuerza histórica de los pobres*. Lima: CEP, 1979.

LIBÂNIO, J. B., *Teologia da Libertação: roteiro didático para um estudo*, São Paulo: Edições Loyola, 1987.

LOPES, Frederico Antonio Mineiro, *Fé e vida: ação educativa para participação social nas CEBs rurais da paróquia São Sebastião, em Montes Claros, Norte das Gerais*. Dissertação (Mestrado em Administração, área de concentração: Gestão social, Ambiente e Desenvolvimento). Departamento de Administração e Economia, Universidade Federal de Lavras, 2004.

MALINOWSKI, B. K., *Os argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da nova Guiné Melanésia*, Coleção Os pensadores, São Paulo: [3]1984.

MÉKIE (PEREIRA), Laurindo, *Relações sociais e políticas em Montes Claros nos anos 40 e 50*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Uberlândia, 2001.

PETRINI, João Carlos, *CEBs: um novo sujeito popular*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

SOUZA, Antônio Alvimar, *A Igreja entrou renovadamente na festa: Igreja e carisma no sertão de Minas Gerais*, Belo Horizonte: FUMARC, 2007.

De los sueños, de la mística y del arte, en los espacios de una nueva evangelización

Marta Inés Restrepo M., ODN[1]
Colombia

Resumen

Desde la preocupación por encontrar "nuevos lenguajes" para la Evangelización y atender a sus "nuevos escenarios", este artículo pretende mostrar cómo, desde una hermenéutica psicológica y psicoanalítica del lenguaje de los mitos y los sueños, que también encontramos en la Biblia, se puede acceder a la obra de arte como una posibilidad de comunicación del Evangelio y de la experiencia mística de lo sagrado. Después de este recorrido por nociones que atraviesan las experiencias profundas de la religiosidad y de la espiritualidad, se trata, finalmente, de hacer una propuesta que invita a hacernos más humanos por la vivencia última del misterio de la encarnación de Dios, y de realizar aquello de que "ser cristiano es ser radicalmente humano".

Introducción

En estos tiempos que nombramos como *posmodernos* (Lyotard, 1979), *modernidad tardía* (Giddens, 1991), *mundo líquido* (Bauman, 2002), *mundo cableado* (History Channel, 2003*), hipermodernidad* (Lipovetsky, 2004), *época transicional* (corrientes neomarxistas), los cristianos nos hacemos preguntas sobre el presente y el futuro de nuestra fe y de nuestras iglesias, y sobre el cómo del anuncio del Evangelio, para lo que se nos piden so-

1 Doctora en Teología por la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, donde también es licenciada en Educación y Ciencias Religiosas. Estudios de Teología y Espiritualidad en Roma (Inst. Regina Mundi y Teresianum), de Pastoral y Catequesis en Bruselas, (Instituto Lumen Vitae), y Formación en Psicoanálisis. Actualmente forma parte de la Comisión Teológica de la Conferencia de Religiosos de Colombia y se desempeña como formadora del CER de la conferencia de Religiosos de Medellín.

bre todo "nuevos lenguajes" y atención a los "nuevos escenarios" para el anuncio de Jesús.

Es casi un tema común hablar del ritmo acelerado en los procesos de mutación de nuestro mundo, inimaginable hace casi cincuenta años, en 1968, cuando el episcopado latinoamericano se planteaba en Medellín la postura de: *La Iglesia ante el cambio*, en la recepción de Vaticano II para América Latina y el Caribe. Era impensable lo que significaría para nuestros pueblos la revolución cubana, casi su coetánea, poco antes del Concilio, en 1959, ni su efecto 50 años más tarde. Tampoco podíamos en ese momento asomarnos a lo que es hoy la educación de los niños y jóvenes en un mundo "cableado", donde la globalización es algo que supera las predicciones de aquel entonces.

El sínodo de los obispos que tendrá lugar en Roma por estos días, se ha preguntado en su *Instrumentum Laboris*, por la transmisión de la fe, por la urgencia de que Jesucristo llegue no sólo "al mundo" sino a cada persona en particular. Reconoce, de alguna manera, la fragmentación de la cultura, y quiere, ciertamente, que pensemos la Evangelización a un nivel personalizado.

También nuestro mundo afronta el desafío de una individualización, y en el mejor de los casos, en procesos de personalización cada vez mayores, que a la larga hacen de cada ser humano un espacio de diálogo totalmente único. No con ello afirmamos que no haya fenómenos de masa acusados en nuestros pueblos. Entre la secularización galopante, que invade el espacio del hombre moderno y posmoderno, y la irrupción de lo sagrado bajo muchas nuevas formas, la tarea del Evangelio está, sin duda alguna, a la escucha de "los signos de los tiempos". Afirma el profesor Dr. Alberto Ramírez (2012), investigador de la cuestión religiosa en un mundo secular:

> En realidad, la religión y las religiones no han perdido su razón de ser en el mundo secular. Todo lo contrario: en esta misma época de la postmodernidad se constata un fenómeno de reconfiguración que anuncia, de alguna manera, el futuro que tienen las religiones en particular y la religión en general en el mundo. Una prueba evidente de ello es que la búsqueda de sentido para la vida está llevando al hombre contemporáneo a que se entusiasme, ante la crisis de las religiones tradicionales, con nuevas formas de expresión religiosa. […] En nuestra época se asiste a una especie de "presencialización" de lo sagrado en el ámbito de lo secular. Se percibe este fenómeno en ámbitos de la vida como el de la política y de sus representaciones, en manifestaciones que se dan en diversos campos como el de la música, el deporte, el cuidado, mantenimiento y disfrute

del cuerpo, así como en las relaciones con la naturaleza. La sociedad misma secular en sus distintas dimensiones se convierte en el lugar de la reconfiguración de la religión (pp. 27-57).

En este debate entre lo secular y lo sagrado, se juega la cuestión antropológica, pues el ser humano está ahora más desgarrado que nunca entre la dimensión profunda de su ser y la banalización de su existencia por la fragmentación que experimenta, a partir de tantos relatos diversos, a causa de la invasión mediática en los espacios más íntimos del su espacio vital.

José María Mardones, investigador del fenómeno religioso plantea el regreso de la filosofía a la pregunta por lo sagrado. Cita en su libro: *Síntomas de un retorno* (1999) varias tendencias contemporáneas. Entre ellas, lo más interesante a nuestro modo de ver, son las de E. Levinas y J. Habermas; el primero ubica lo "divino" en el *rostro del otro*, y el segundo, Habermas, en la dimensión de sentido, como lo afirma A. Ramírez en el artículo citado.

Mitos, sueños y realidad

Para Ernst Cassirer (1975), en el universo del discurso humano, el discurso religioso pertenece al orden del *mythos*. Desde una perspectiva racionalista, *mythos* suscita un sentimiento de aproximación a la locura, o cuando menos, al lenguaje de las religiones primitivas, todas ellas, superadas por el *Logos* del Evangelio.

Eugen Drewermann (1992), citando a Eliade, quien opone el mito a las fábulas —del orden de la invención y de la ficción—, y lo llama *historia verdadera,* le confiere el inapreciable valor de ser "sagrada, ejemplar y significativa", pero lo opone a *logos* y a historia; afirma Drewermann que los mitos son relatos de "creación" que describen la irrupción de lo sagrado en el mundo y le dan fundamento.

Para Pío XII (1943) los mitos serían útiles sólo para entender los orígenes del pensamiento religioso de la humanidad, y ya los autores de la Biblia habrían realizado una tarea desmitificadora al escribir la Historia de Salvación.

El Dr. Ramírez cita también a Eliade: "El mito hace que el hombre exista en un tiempo primordial, paradisíaco" y "la recitación misma de un mito es una verdadera hierofanía, es decir una manifestación de lo sagrado" (p. 45). En efecto, los mitos hablan de lo más profundo de lo humano, de la realización del ser humano en el orden del sentido de su vida, y son una apuesta por la interioridad en la que lo insondable humano se con-

vierte en palabra dicha por el hombre desde sus sueños; en esa penumbra entre la mente primitiva y la conciencia, entre el desear y el pensar; los mitos hablan con más verdad sobre el hombre que su más fría racionalidad.

Como los humanos, también los pueblos nacen de la palabra, en el orden de la significación. Hay palabras antes de su concepción, que señalizan el destino ideal de esos humanos y de esos pueblos, y palabras que surgen después de que desaparecen. Son *relatos fundadores*. Lo más importante de los relatos fundadores es su función significante. Un pan es cosa baladí hasta el momento en que Jesús lo hace *su signo.*

Por todo lo anterior, podemos decir que los mitos son trozos de historia, relatos de familia, que en algún momento llegan a ser signos de un grupo, de una comunidad. Podríamos decir que los mitos son sueños colectivos.

Los mitos también son los sueños colectivos de un pueblo, cantados o propuestos por los ancestros. Son sueños "de Dios". Así el que proclama Martin Luther King el 28 de agosto de 1963, ilustra maravillosamente nuestra reflexión:

> Hoy les digo a ustedes, amigos míos, que a pesar de las dificultades del momento, yo aún tengo un sueño. […] Sueño que un día esta nación se levantará y vivirá el verdadero significado de su credo: "Afirmamos que estas verdades son evidentes: que todos los hombres son creados iguales". Sueño que un día… los hijos de los antiguos esclavos y los hijos de los antiguos dueños de esclavos, se puedan sentar juntos a la mesa de la hermandad. Sueño que un día,… un estado que se sofoca con el calor de la injusticia y de la opresión, se convertirá en un oasis de libertad y justicia… ¡Hoy tengo un sueño! Sueño que algún día los valles serán cumbres, y las colinas y montañas serán llanos, los sitios más escarpados serán nivelados y los torcidos serán enderezados, y la gloria de Dios será revelada, y se unirá todo el género humano. Esta es nuestra esperanza… Con esta fe podremos esculpir de la montaña de la desesperanza una piedra de esperanza. Con esta fe podremos trasformar el sonido discordante de nuestra nación, en una hermosa sinfonía de fraternidad. Con esta fe podremos trabajar juntos, rezar juntos, luchar juntos, ir a la cárcel juntos, defender la libertad juntos, sabiendo que algún día seremos libres… Cuando repique la libertad y la dejemos repicar en cada aldea y en cada caserío, en cada estado y en cada ciudad, podremos acelerar la llegada del día cuando todos los hijos de Dios, negros y blancos, judíos y cristianos, protestantes y católicos, puedan unir sus manos y cantar las palabras del viejo espiritual negro: "¡Libres al fin! ¡Libres al fin! Gracias a Dios omnipotente, ¡somos libres al fin!" (Washington, DC).

Por esto nos interesan tanto los sueños como modo del hablar de Dios (Nm 12,6, Cf. Gn 31,24) y de los hombres (Gn 31,10). Intentaré explicar su importancia en el mundo de lo personal y de lo religioso, como núcleos subyacentes de los mitos, y en cuya configuración hay una fuente inagotable de arte, cultura, humanismo y espiritualidad, lenguajes todos ellos muy afines a la posibilidad de la Evangelización de las nuevas generaciones.

Las imágenes de los sueños

Nada confronta más a un ser humano que sus sueños, tanto los sueños diurnos como los nocturnos. Negar que soñamos es desconocer la mente humana. Aun en estado de reposo nuestra mente está activa y uno de sus modos de manifestarse son las imágenes de los sueños. En la época de la niñez y en los modos de la locura, no distinguimos lo que hay dentro o fuera de nuestra mente. De adultos, tratamos de encontrar el significado tanto de lo uno como de lo otro.

Los niños dibujan, pintan sus pensamientos y lo que ellos viven. De adultos, cada uno según su cultura, se mueve en el campo del arte, de la religión o de la política para expresar ese mundo interior al que solo los místicos y los artistas acceden espontáneamente.

Los libros sagrados están poblados de relatos, de cuentos e historias construidas con símbolos que pertenecen al mundo de la naturaleza y de los sueños. Podríamos leer la Biblia como un libro de sueños (Drewermann, 1992). Pero también el texto sagrado destaca algunos sueños específicos como el de Jacob y la escala por la que suben y bajan los ángeles (Gn 28,12), lo mismo que su lucha con el ángel. José fue un gran soñador y sus sueños lo llevaron a la desdicha o a la prosperidad (Gn 37 y 41). Samuel escucha el llamado de Dios en sueños, (1 S 3) y Salomón recibe en sueños el don de la sabiduría de Dios (1 Re 3). El libro de Ester narra los sueños premonitorios que Mardoqueo comprende cuando se cumplen (Est 10-11). Daniel fundamenta su sabiduría en la interpretación de los sueños, y la apocalíptica es un género literario basado en la capacidad de poner por escrito las pesadillas que surgen en tiempos de prueba. En el Nuevo Testamento son clásicos los sueños de José el padre adoptivo de Jesús y los de los Reyes Magos, así como los de la mujer de Pilatos. Eugen Drewermann hizo ya hace algunos años la interesante propuesta de interpretar la Biblia desde las categorías de la psicología profunda, desde su afirmación de que la Biblia puede leerse no sólo como un libro de palabras sino de imágenes, aun entendidas como imágenes de los sueños.

El orden simbólico

La expresión pertenece a Jacques Lacan (1981, pp. 321-340) quien la introdujo para representar el anudamiento entre los órdenes simbólico, real e imaginario de la estructura psíquica; este filósofo propuso comprender *la mente humana* desde lo que llamó el "*nudo borromeo*". Un nudo que consta de tres lazos atados entre sí, de tal manera que ninguno es posible sin los otros dos. Como si fuesen tres anillos aferrados de modo que si uno se suelta los otros dos quedan libres. Es así como la mente enlaza lo real, lo simbólico y lo imaginario[2].

Ninguna realidad humana es posible sin el lenguaje. Damos nombre a lo que existe dentro o fuera de nosotros. Real es la silla en la que me apoyo para escribir, y la acción que ejecuto al escribir es real pero las palabras para expresarlo pertenecen al "orden simbólico". Lo imaginario concierne al orden del deseo, de los sueños, a los sueños del inconsciente, pero también a los sueños en estado de vigilia, todo aquello que en el lenguaje común llamamos ilusiones, proyectos…

Lo imaginario, ese almacén de experiencias íntimas que nos consuelan y nos asustan todavía como adultos, se arraigan en la más temprana edad de nuestra existencia y pertenecen al orden del deseo.

También lo imaginario echa sus raíces en lo real presente, y necesita de lo simbólico en el orden de la comunicación. Pensamos con imágenes, hablamos y escribimos con imágenes, ellas pertenecen a la riqueza más profunda de nuestro ser, aunque también tengan que ver también con el mundo de la locura…

Es decir, partimos del presupuesto de la existencia del inconsciente. "El inconsciente es lo psíquico en sí mismo, y su esencial realidad. Su naturaleza íntima es tan desconocida como la realidad del mundo exterior, y la consciencia nos habla sobre él de una manera tan incompleta como nuestros órganos de los sentidos sobre el mundo exterior" (Vasse, 1969, pp. 12-13) y de que este habla principalmente por las imágenes tanto del sueño, como del arte, tenemos la experiencia en todas las culturas. Los sueños son un lenguaje cifrado, y su interpretación se convierte en el paradigma de todas las interpretaciones.

La palabra, como constitutivo esencial del orden simbólico, goza también de muchas formas, desde la más sencilla enunciación de aquello que

2 Expresión introducida por Jacques Lacan para designar las figuras topológicas (o nudos trenzados) destinados a traducir la trilogía de lo simbólico, lo imaginario y lo real, repensada en términos de real /simbólico/imaginario, Cf., J. LACAN, 1975.

llamamos lo objetivo, hasta la subjetividad más íntima, que se expresa en la poesía, las metáforas, las parábolas, los cuentos, el chiste… Lo cierto es que los humanos utilizamos los signos, los significantes, y hasta los síntomas corporales en el universo del lenguaje y de la comunicación. El lenguaje es por naturaleza velado, oculta y desoculta, es equívoco. Pertenece a lo inconsciente, es decir, de aquello que desde S. Freud, se entiende como lo que ha quedado en la sombra del psiquismo, aquello que en algún momento preferimos dar por asunto cerrado, olvidado, en función de la economía del goce o del afrontamiento del presente.

Sabemos que para el psicoanálisis, uno de los mejores instrumentos de trabajo es el de la libre asociación, semejante al delirio. El sujeto es llamado a interpretar, dando rienda suelta a su imaginación, a lo dicho para contar su sueño. Esa riqueza de aproximaciones permite el acceso al núcleo de la emoción, del sentimiento, de los conflictos enviados a la región del olvido.

En el caso de los textos religiosos, la libre asociación es reemplazada por el tesoro inagotable de símbolos que ofrecen la historia del arte y de las religiones, a cuyo patrimonio se ha aproximado también la psicología de la profundidad (C.G. Jung, 1977). Estos símbolos y estas imágenes pueden dar forma a la experiencia de lo vivido. Los sueños se hacen verdaderos, en cuanto expresan núcleos históricos. Ellos pueden reconfigurar la historia personal y producir verdaderas transformaciones en el orden de la felicidad y de la realización personales. Por esto, la interpretación de los sueños ha encontrado una puerta ancha en el acompañamiento pastoral de los itinerarios espirituales, y tiene un puesto privilegiado en las hagiografías. Muchas son las historias de los santos que nos hablan de sus sueños, en los que se gestan grandes proyectos, grandes conversiones[3].

Digamos, finalmente una palabra sobre la validez de las aproximaciones a los textos, desde un saber que trate de comprender las estructuras del inconsciente. La comisión bíblica pontificia para la interpretación de la Biblia en la Iglesia, ya en 1993 (I, D,3) afirmaba:

> Psicología y teología nunca han dejado de estar en diálogo una con la otra. Los estudios de psicología y psicoanálisis aportan a la exégesis bíblica un enriquecimiento, porque gracias a ellas, los textos de la Biblia pueden ser comprendidos mejor en cuanto experiencias de vida […]. La religión, como se sabe, está siempre en una situación de debate con el in-

3 Sueños como los de Ignacio de Loyola, Juana de Lestonnac, y Teresa de Lisieux, curados milagrosamente en sueños, o el de Alessandro Serenelli, asesino de María Goretti, movido en sueños por ella misma a su conversión.

> consciente. […] Las etapas que la crítica histórica recorre metódicamente tienen necesidad de ser completadas por un estudio de los diferentes niveles de la realidad expresada en los textos. La psicología y el psicoanálisis se esfuerzan por progresar en esta dirección. Ellas abren el camino a una comprensión pluridimensional de la Escritura, y ayudan a decodificar el lenguaje humano de la Revelación.

La mística y el arte son a su vez, el terreno más adecuado para que el orden simbólico establezca su danza en la interpretación de la profundidad. Ellos son el espacio en el cual, con una mayor amplitud, ha tenido vida el lenguaje de las religiones y de la Biblia, sobre todo para Occidente.

El lenguaje de los símbolos

Del griego συμβαλλειν, un símbolo remite a la comunicación humana. A la necesidad de decir algo. Consiste en algo sensible que lanza hacia alguna parte al pensamiento humano; de carácter abstracto, de orden espiritual, el pensamiento se comunica a través de símbolos, tanto en las épocas prehistóricas como en la ciencia contemporánea.

En sus orígenes "el símbolo es un objeto cortado en dos (fragmentos de cerámica, madera o metal)". Dos personas guardan cada una su parte. Así el prestamista y el deudor o dos seres que van a separarse por mucho tiempo. Cuando se vuelvan a reunir las partes, reconocerán sus lazos de amistad, de hospitalidad, de deuda. Los símbolos eran entre los griegos de la antigüedad, signos de reconocimiento que les permitían encontrar a sus hijos, o entrar al teatro. Nuestras tarjetas de crédito actuales pueden explicarnos hoy algo de este concepto. El psicoanálisis lo ha guardado para reconocer el contenido de una experiencia enviada al inconsciente, que "permite que la " otra mitad " permanezca en la conciencia por medio de una imagen que se constituye así en símbolo de dicha experiencia (Cf. Jean Chevalier y A. Gheerbrant, 1982).

Los primeros cristianos, utilizaron símbolos para reconocerse entre sí, en la furia de la persecución. El símbolo del pez, (Ιχθυς)[4] cuyas letras en griego corresponden al nombre de Cristo fue su símbolo preferido. Hoy también podríamos entender el pan despedazado, de la Eucaristía, como el signo con el que Jesús se identificó: "Es mi cuerpo", "soy yo", símbolo que une y reúne los miembros de su cuerpo entre sí y con Él.

Las culturas se expresan en sistemas de símbolos y de significados compartidos, en las que el significado del símbolo se remonta a una *pra-*

4 *Ichthus*: I=*Iesous* (Jesús); Ch=*Christos* (Cristo); Th=*Theou* (Dios); U=*Uios* (Hijo); S=*Soter*.

xis. El significado del símbolo tiene su origen en la organización de las instituciones. Los símbolos representan conocimiento, no de las cosas o palabras, sino de la memoria de las cosas y de las palabras (Buxo, M.J.,1987). También los relatos fundadores pertenecen, por su naturaleza, a la historia, pero lo que los define es su *función simbólica*: ellos presentifican un significado por medio de un relato significante.

La comunicación de las experiencias religiosas, a pesar de que pertenezcan a lo indecible, encuentra su lenguaje sobre todo en los símbolos. "Lo numinoso no es primero lenguaje, aunque de hecho llegue a serlo" (Ricoeur, 1975). Si ningún mito contara cómo sucedieron las cosas, lo sagrado permanecería sin manifestación.

El lenguaje no es sino "la capa más superficial de nuestra experiencia simbólica. Como las narraciones en la Biblia y los sacramentos en la Iglesia, los símbolos no son meramente conceptos. Son experiencias que se han hecho comunicables en los relatos, como lo afirma Paul Ricoeur y han llegado a nosotros por un lenguaje más profundo: el lenguaje simbólico. Paul Ricoeur (1984, p. 30), quien nos hace notar que la naturaleza del símbolo pertenece a una verdad interior, más allá de lo que aparece:

> Tres dimensiones —cósmica, onírica y poética— […] están presentes en todo símbolo auténtico […]. Es, primero que todo *sobre* el mundo, *sobre* elementos o aspectos del mundo, sobre el cielo, sobre el sol y la luna, sobre las aguas y la vegetación en donde el hombre lee lo sagrado.

Encontramos en los símbolos algo *concreto,* algo que los sentidos pueden captar, y que de alguna manera conviene al espíritu para poder expresarse: eso concreto que se vuelve significante. Lo concreto ayuda a la construcción de la metáfora, de la poesía; sugiere, evoca, da a conocer, como dice Gilbert Durand (1975): *epifaniza algo que pertenece a la dimensión del espíritu, al mundo de la comunicación, de la interioridad.*

Del arte y de los símbolos en la Biblia

Tôb, en la Biblia, es "el vocablo *estético* fundamental" (Ravasi, G., 1990), que se repite 741 veces en el AT; se refiere a *agradable, gustoso, útil, recto, hermoso, bravo, verdadero, bello…* Bello es lo creado, bella es la tierra de la libertad que Dios ofrece a Israel (Ex 3,8; Dt 1,35). Pero también es *tôb* la celebración de la bondad ética, como se ve frecuentemente en la literatura sapiencial, sobre todo en los proverbios, y en el anuncio de un *rey bueno* a Israel, (1 S 15,28).

Tôb es también la expresión de la *santidad* divina, de su trascendencia abierta hacia el hombre a través de la alianza, como se canta a menudo en el Salterio (Sal 25,8; 34,9; 73,1). *Tôb* es el agrado sensorial de un paisaje encantador (Ez 17,8) y la ternura de sentimientos que siente Elcaná por Ana, la futura madre de Samuel (1 S 1,8). *Tôb* es la verdad, que se *conoce* experiencialmente (Sal 111,10; 119,71-72). *Tôb* es una categoría dinámica, operativa, creativa, vital. Por esto los LXX usaron con esmero por lo menos tres términos para traducir *tôb:* desde *kalós,* hermoso, hasta *agathós,* bueno, y el más indefinido *jréstós,* útil, agradable.

A esta luz *Tôb* es, ante todo, Dios. Se trata de una belleza-bondad que puede experimentarse casi físicamente, como dice la densa expresión del Sal 34,9: "Gustad y saboread cuán *tôb* es el Señor" (cf. Sal 27,13 con el verbo *contemplar).* En el NT, Cristo, imagen del Padre (Col 1,15), se revelará en todo su esplendor como *resplandor de la gloria* divina (Hb 1,3). Y en Jn 10,11.14 él mismo afirmará curiosamente: "Yo soy el pastor *kalós (bello):* también aquí se trata de una belleza bíblica, que comprende la gracia, la hermosura, la fascinación, la plenitud, la eficacia, la salvación.

El fundamento teológico del arte está en la misma antropología bíblica cuando ve en el poder de las manos creadoras del hombre la imagen y semejanza del Creador y el Aliento divino como parte de su esencia más íntima (Gn 1,27).

El arte es por naturaleza participación del Creador. Emerge como una forma de hacerse a sí mismo, de re-crearse, de recrear el mundo… Si lo bello está relacionado con lo verdadero y lo bueno, también cuando expresa lo horrible lo hace como denuncia de la mentira en una sociedad: "lo feo exorciza la frustración, la fealdad y falta de Ética del entorno." (Melloni, 2009, p. 115). La obra de arte se nutre también "de las fuerzas oscuras del alma". El arte puede ser una forma de curación para el artista (Ramírez, M.E., 2011), en el caso de la Biblia, su palabra, sus relatos, van también en esa dirección.

La obra de arte lo es en cuanto comunica algo, en cuanto "dice la verdad del ser" (Heidegger,1996). Hay obras de arte fundadoras de una cultura, de una civilización, de una época, así podríamos decirlo de la Biblia para Occidente. De cierta manera la obra de arte es parte de esa comunión con el Ser del Creador y participa de dos vocablos que utilizamos para decir lo sagrado: inspiración y revelación.

La belleza del arte convoca no sólo a los sentidos, sino también *al* sentido: el que el arte da a la experiencia humana. En esto el arte está vinculado con otras experiencias de orden intelectual.

La Biblia también es una obra de arte, en cuanto capaz de narrar las experiencias vitales de un pueblo. Ninguna más vital que la experiencia de Dios. La narrativa bíblica es inmensamente variada en sus géneros y formas literarias, en su capacidad de decir.

Benedicto XVI (2009) en su alocución a los artistas, renueva la antigua amistad del cristianismo con el arte, diez años después de la carta de Juan Pablo II (1999) a aquellos que *con apasionada entrega buscan nuevas "epifanías" de la belleza para ofrecerlas al mundo a través de la creación artística.*

El Primer Testamento da fe de una experiencia religiosa que prohíbe radicalmente cualquier representación de Dios: *No te harás imagen ni semejanza alguna de lo que está arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra(Ex 20,4).* Es pues normal que el arte del pueblo judío y del primer cristianismo haya conservado esta actitud frente a todo lo que no fuera la Palabra, la arquitectura, la música, la danza.

Lo primero que se podría considerar en la Biblia es el arte narrativa. Pero esta da cuenta de las otras en los distintos momentos de sedentarización y urbanización del pueblo Judío, ya desde David y Salomón, durante su monarquía. En esta época encontramos un verdadero florecimiento del arte. Llega a su plenitud en los tiempos postexílicos, cuando el judaísmo ha madurado en contacto con los otros pueblos orientales, especialmente Babilonia y Egipto. Su literatura entronca con la literatura del antiguo Oriente: La poesía de los salmos, del Segundo Isaías, el dramatismo de los textos autobiográficos de Jeremías y del libro de Job, la novela satírica o el cuento en el libro de Jonás, el lirismo del Cantar, la visiones escatológicas como aquella del carro de fuego de Ezequiel.

En los libros bíblicos es posible vivir no solamente una experiencia religiosa sino también estética, en la que la belleza se transforma en escatología. Dios nos hala hacia el futuro. Nos construye desde lo que estamos llamados a ser. Las metáforas, los paralelismos, la riqueza imaginativa al contar una visión, una parábola, un hecho histórico, una crónica. La experiencia estética misma de las letras cuadradas del hebreo sobre las páginas color marfil, con sus márgenes en los que aparece el contraste entre la caligrafía y el pergamino o papiro, que las hacen ver como textos iluminados, son una obra de arte. Se necesitan los ojos del artista para apreciar el arte mismo de escribir…

Se podría decir que Israel no concibe la experiencia de Dios, sino vinculada a la palabra. Su monoteísmo radical le prohíbe hacerse imágenes de ninguna cosa (Ex 20,4). Sin embargo, La Palabra resuena sobre todo en

el Templo. Tiene que ver con su arquitectura, con la experiencia que se vive en el canto y en la música que acompañan la liturgia. La nube que desciende sobre el tabernáculo, la *shekinah* de Yahveh que hace exclamar al salmista: *¡Tu eres santo, tu que habitas la alabanza de Israel!* (Sal 22,3). Esa *shekinah* de Yahveh que acompaña el Éxodo, que arrebata a Elías y que acompaña el camino del exilio de Ezequiel y de los desterrados, habitó largamente en el Templo, sobre las alas de los querubines que cubrían el arca.

La disposición del Templo fue profundamente teológica. El espacio sagrado se organizó en torno al "lugar de la presencia", el del arca, detrás del *debir*, la cortina que separaba el lugar santo, del *sancta sanctorum*, al que sólo el sumo sacerdote tenía acceso una vez al año, el día del *Yom Kipur*. El espacio sagrado se construye con los mínimos elementos: el vacío y la luz combinan la posibilidad de expresión del misterio. Estas características se extienden a la construcción de las catedrales y de los monasterios en el medioevo. El arte cristiano es minimalista.

Entre los profetas, sobre todo en la escuela de Isaías, se cultivó una impresionante literatura llena de fuerza y colorido, sobre todo en 40-55. Es posible que el contacto con Babilonia, al mismo tiempo que el sufrimiento allí vivido hicieran brotar los más bellos textos proféticos.

La literatura apocalíptica no es menos figurativa. Ante la escasez de signos icónicos y escultóricos, aparecen los auditivos e imaginativos, el canto y la danza. Las fiestas judías están impregnadas de la belleza, el goce y la simplicidad de un pueblo de origen nómada seducido por la esperanza.

No podemos callar la literatura lucana, a pesar de que Agustín y Jerónimo la hubieran minusvalorado, pero sus relatos pronto se convirtieron en la inspiración iconográfica de todos los tiempos. Por algo se le ha se le ha llamado a Lucas, el evangelista pintor.

De la mística y el arte, los símbolos y los sueños

Desde los tiempos de Grecia antigua, el ser humano se pregunta por lo perfecto. Sabe que "no existe" pero tiende hacia ello con infinito anhelo, y se mueve entre el objeto de su deseo y la realidad, siempre inacabada, imperfecta. Tirados por ambos extremos, nos movemos en una infatigable lucha por transformar nuestro mundo. La obra de arte pertenece a ese anhelo, a esa lucha, sea porque "dice la utopía", sea porque se refiera a lo más lejano de ella, a las expresiones de su fracaso.

Esa tensión del ser humano entre lo que es y lo que anhela ser, "convierte al hombre en amor, en anhelo, en tensión de búsqueda, porque se conoce carente". (M. García-Baró, 2012, p. 9)

El ser humano danza entre lo real y lo imaginario, porque en lo imaginario se expresa el deseo de lo perfecto, entre ambos está lo simbólico, que goza del estatuto de lo real y de lo imaginario. En lo simbólico está la esencia del arte. "El arte muestra la aspiración a responder dignamente a la visita de Dios" porque "hay mucha más belleza de la que la misma inteligencia es capaz de pensar; e incluso cuando vislumbramos la perfección de la idea divina"… Como lo expresó Michel Henry en su Estética, citada por García-Baró, (p. 16): "sólo la comunicación invisible de la vida es realmente bella: más bella que la forma perfecta, más sabia que la sabiduría conceptual".

Ahora bien, cuando entramos en la dimensión profunda del arte, nos encontramos con la mística, con la espiritualidad. Se ha identificado a la mística muchas veces con el silencio, con el "a boca cerrada" de su noción en lengua griega (H. Küng, 2011, p. 129), con la expresión del asombro, del terror y de la belleza. Sin embargo, tiene mucho que ver con la poesía, con la pintura, con la celebración. En una palabra, con los símbolos.

Desde el éxtasis, como salida de sí mismo y de los sentidos según lo afirmaban platónicos y gnósticos, hasta las místicas contemporáneas encarnadas en la atención al sufrimiento humano de nuestros días, la mística expresa lo más elevado de las religiones, como también su desgaste en las expresiones más inauténticas. "Cuando se califica a alguien de místico, aproximadamente en la mitad de los casos se trata de una acusación, de un reproche".

Desde los cristianos del siglo ii, en la literatura joánica (*El Padre y yo somos Uno*" Jn 10,30), Orígenes y Dionisio el Areopagita, la mística atraviesa la historia de la Espiritualidad cristiana; sólo se consolida en la Edad media, y nunca como hoy hombres y mujeres persiguen la experiencia de la dimensión "no mediada e intuitiva de la unidad". Porque esta es, definitivamente, la experiencia vital de los que se sienten reconciliados con la naturaleza, consigo mismos, con los otros, con la divinidad. Es una búsqueda y un anhelo de los seres humanos que buscan estas experiencias no sólo a través de las religiones sino a través de fenómenos pararreligiosos como los que produce la ingesta de mezcalina, como lo afirma de modo abiertamente crítico Hans Küng.

Los cristianos de hoy como los de ayer: Orígenes, Agustín, Clemente, no dejan de referir los fundamentos de la mística a la Biblia. Pero también

el sufismo y las religiones orientales como el budismo y el zen, pueden encontrar su espacio en el mundo de lo sagrado contemporáneo. Del lado de la filosofía, la fenomenología, da gran importancia a la intuición que precede todo concepto, y se coloca así del lado de la mística. No lejos de esta reflexión está el retorno de la filosofía a la Teología en autores como Michel Henry y Jean-Luc Marion.

Ahora bien, es impensable la mística, como culminación de la espiritualidad, separada de la realidad corporal del ser humano.

> Maine de Biran, Schopenhauer, Husserl, Henry, reconocen en el cuerpo, en la *carne* del hombre, este "nudo" del mundo con *lo invisible*. Lo invisible, del que la carne de mi cuerpo es la noticia inicial y el umbral, ha de ser también lo otro del mundo, del logos, del ser: la *alteridad no totalizable*, o sea, aquello otro, muy otro, que no se deja sumir en el Todo conmigo mismo y con cuanto igualmente *hay*. (Küng, p. 129)

La carne es pues el nudo donde acontece la comunión con El invisible, con el totalmente Otro, por el camino del amor.

Todos los místicos se han ocupado del amor. Xavier Melloni citando al místico sufí, Jalal Al-Din Rumi afirma: "La atracción entre amantes forma parte del Amor infinito, y sin ella el mundo no evolucionaría". En efecto, los objetos avanzan desde lo inorgánico, pasando por los vegetales, hasta los seres dotados de espíritu, gracias a la premura de todos los amores que desean alcanzar la perfección…" (p. 67). Y Hadewijch de Amberes, beguina del s. XIII:

> Son sus violencias lo más dulce del amor,
> su abismo insondable es su forma más bella,
> perderse en él es alcanzar la meta. (Melloni, p. 82)

La experiencia de la incompletud del ser humano se resiente sobre todo en la sexuación, en la separación, en las experiencias radicales de ser sujetos de carencia. El deseo primordial del ser humano "es el deseo del Otro", otro "que no tiene lo que a mí me falta" (J. Lacan, 1981), fundamento primordial de la alteridad, del lenguaje, de los sueños y de los símbolos.

Para concluir

Después de este recorrido por nociones que atraviesan el interior de las experiencias profundas de la religiosidad y de la espiritualidad, y con el ánimo de ofrecer un espacio a los nuevos lenguajes y presencias del Evangelio, que trata, finalmente, de hacernos más humanos por la vivencia

última del misterio de la encarnación de Dios, y de realizar aquello de que ser cristiano es ser radicalmente humano (H. Küng, 2008), retomamos la propuesta del Señor: "Si no os hacéis como niños no entraréis", no gustaréis el sabor incontaminado del Reino de los cielos. Despojarse pues de todo prejuicio y volver a las fuentes de la Evangelización nos pide hoy una actitud desnuda de todo prejuicio que haga posible el "ser como niños".

Nos haremos pues más humanos entrando en el arcano de nuestros sueños más profundos, allí donde Carl Gustav Jung encontraba el *sí-mismo*, el niño interior como hoy suele decirse, aquél que en los tiempos de su infancia soñó su ser en sueños vigilantes o nocturnos, que con el tiempo comprendimos que guardaban la simiente de lo que ahora somos.

Si algún arte es valedero es el arte de llegar a ser el sí mismo que soñamos ser. Así Ira Progoff, psicólogo de la profundidad expresaba:

> Como el roble está latente en el fondo de la bellota, la plenitud de la persona humana, la totalidad de sus posibilidades creadoras y espirituales, está latente en el fondo del ser humano incompleto, que espera en silencio la oportunidad de aflorar. La función y la meta […] consiste en descubrir esas posibilidades latentes en el fondo del ser humano, en determinar los procesos mediante los cuales esas posibilidades se actualicen, en idear estrategias prácticas, que faciliten y amplíen el natural desarrollo de la personalidad. (Progoff, I., 1994)

A propósito de todo esto, Xavier Quinzá se expresa: "El interior es una metáfora de lo que somos, de lo que hemos vivido, de los múltiples caminos que nos habitan. Es una geografía del corazón". (Quinzá Lleó, X., 2005, p. 125). Joseph Ratzinger, ya en 1927, afirmaba que "el cielo no pertenece a la geografía del espacio sino a la geografía del corazón" (Benedicto XVI, 2012).

El niño sueña, no distingue entre las imágenes de lo real y de lo imaginario que habitan su mente, tiene amigos inmateriales y se piensa mayor… dramatiza en sus juegos sus deseos. Su mente es un almacén de tesoros escondidos y posibilidades. También la Palabra de Dios, en sus páginas primordiales, ha inspirado en los hombres un "sueño profundo" (Gn 2,21). Fuimos hechos a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26-27), de parentesco divino, como diría Levinas, creadores. Los mitos y los sueños son necesarios. Transforman la vida, la hacen divinamente humana y humanamente divina. Los sueños y los símbolos la hacen amablemente bella. Ellos son el origen del arte y de la vida.

Bibliografía

BAUMAN, Zygmunt (2002), *Modernidad líquida*, México: Fondo de Cultura Económica.

BENEDICTO XVI (2009), *Alocución a los artistas: la belleza camino hacia Dios*, 21 de noviembre.

_____ (2012), <es.wikiquote.org/wiki/Benedicto_XVI> (acceso: 14/7/2012).

BUXÓ, María Jesús (1988), Prólogo. En SPERBER, Dan, *El simbolismo en general*, Barcelona: Anthropos.

CASSIRER, Ernst (1975), *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México: FCE.

CHEVALIER, Jean y GHEERBRANT, A. (1982), *Dictionnaire des symboles-mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, París: Robert Laffont.

DREWERMANN, Eugen (1992), *La Parole qui guérit*. Traducido del alemán por Jean Pierre Bagot, París: Du Cerf.

DURAND, Gilbert, "L'univers du symbole". En: MÉNARD, J.E., ed., (1975), Le symbole: Colloque International du 4 au 8 février 1974, Estrasburgo: *Université des Sciences Humaines de Strasburg*.

GARCÍA-BARÓ, Miguel: (2012), *De estética y mística*. Disponible en <http://www.sigueme.es/docs/libros/de-estetica-y-mistica.pdf>.

GIDDENS, Anthony (1991), *Modernity and Self-Identity*, Cambridge: Polity Press.

HEIDEGGER, Martin (1996), *El origen de la obra de arte*, Madrid: Alianza.

HISTORY CHANNEL (2003), *Un mundo cableado*, vídeo.

JUAN PABLO II (1999), *Carta a los artistas*.

JUNG, Carl Gustav (1977), *Símbolos de transformación*, Buenos Aires: Paidós.

KÜNG, Hans (2011), *Lo que yo creo*, Madrid: Trotta.

_____ ([4]2008), Ser Cristiano, Madrid: Trotta.

LACAN, Jacques (1981*a*), "El orden simbólico". En *El Seminario de Jacques Lacan, Libro 1: Los escritos técnicos de Freud, 1953-1954*, Barcelona: Paidós, pp. 321-340.

_____ (1981b), *Los escritos técnicos de Freud, 1953-1954*. Texto establecido por Jacques Allain Miller, Barcelona: Paidós.

_____ (1975) *R.S.I. Seminario 22*. Traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte, Buenos Aires: Biblioteca y Centro de documentación, Escuela Freudiana de Buenos Aires.

LIPOVETSKY, Gilles (2004), *Les temps hypermodernes*, París: Grasset.

LYOTARD, Jean-François (1979), *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, París: Minuit.

MARDONES, José María (1999), *Síntomas de un retorno*, Santander: Sal Terrae.

MELLONI, Javier (2009), *El deseo esencial*, Santander: Sal Terrae.

PÍO XII (1943), *Divino afflante Spiritu*, (20-22), AAS, 35.

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA (1993), *La interpretación de la Biblia en La Iglesia*.

PROGOFF, Ira (1994), *At a Journal Workshop*, Nueva York: Penguin Group.

QUINZÁ LLEÓ, Xavier (2005), *Modular deseos, vertebrar sujetos*, Madrid: San Pablo.

RAMÍREZ, Z. A. (2012), "El 'Escenario Cultural de fondo' en la tarea de una Nueva Evangelización". En *Revista Medellín, Teología y Pastoral* 149, enero-marzo, pp. 27-57.

RAMÍREZ, M. E, (2011), *Grupo de estudio: el despertar de la Primavera,* sesión sobre Joyce: *Retrato del artista adolescente*, Medellín: NEL, 14 de julio.

RAVASI, G. (1990), "Biblia y Cultura". En *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Madrid: San Pablo.

RICOEUR, Paul (1975), "Parole et symbole". En: MÉNARD, J.E., ed., (1975), *Le symbole: Colloque International du 4 au 8 février 1974*, Estrasburgo: Université des Sciences Humaines de Strasburg, p. 154.

_____ (1964), *Finitude et culpabilité: la symbolique du mal*, París: Aubier.

SÍNODO DE LOS OBISPOS (2012), *La Nueva Evangelización para la transmisión de la Fe Cristiana, Instrumentum Laboris*, Ciudad del Vaticano.

VASSE, Denis (1969), *Le temps du désir: essai sur le corps et la parole*, París: Du Seuil.

Juventud y resiliencia

Relevancia y características de la espiritualidad en la superación de situaciones traumáticas

Susana María Rocca Larrosa[1]

Instituto Humanitas Unisinos (IHU)
San Leopoldo, Brasil

Resumen

Comenzando por una investigación bibliográfica exhaustiva, el estudio aborda una investigación cualitativa inédita, realizada con 13 jóvenes de la municipalidad de San Leopoldo, Brasil, de 21 a 29 años de edad, católicos y con alta resiliencia. Se analizan los pilares de resiliencia internos (personales) y los factores de protección (externos) que les ayudaron a superar las situaciones traumáticas vividas. Se estudian, en especial, las contribuciones de figuras y grupos o comunidades significativas, y el papel y las características de la espiritualidad. La mayoría de los entrevistados considera que Dios es importante o muy importante para superar situaciones adversas y traumáticas, y a la familia como la red social de apoyo prioritaria, seguida de los amigos. La mayoría de ellos se autodefinen como católicos, aunque no tienen práctica institucional colectiva. La oración personal y espontánea es una práctica enfatizada y frecuente. Privilegian la dimensión personal, subjetiva y emocional de la vivencia religiosa. Las figuras mencionadas como ayudas para superar situaciones dolorosas no son sacerdotes, religiosas, catequistas o asesores, sino familiares y amigos, laicos o jóvenes católicos, en grupo o individualmente. Varios afirman que aunque no frecuentan y no les gusta la Iglesia Católica, no dudan en definirse como católicos. A pesar de eso, participan algunas veces de otras iglesias no católicas y reciben la visita de pastores y obreros, sin entrar en conflicto con la afirmación de su pertenencia católica. La investigación constata el desafío del trabajo pastoral en este nuevo

1 Pertenece al Instituto Humanitas Unisinos (IHU) de la Universidade do Vale do Rio dos Sinos en San Leopoldo, Río Grande del Sur, Brasil. Graduada en Psicología en la Universidad Católica del Uruguay (UCUDAL). Especialista en Consejería y Psicología Pastoral (Faculdades EST - San Leopoldo). Doctora en Teología Práctica (Faculdades EST - San Leopoldo). E-mail: srocca@unisinos.br.

contexto, en el que la espiritualidad de los jóvenes se relaciona más con necesidades personales y subjetivas que con una adhesión a principios, normas y prácticas institucionales y colectivas, o con una preocupación sociopolítica.

Introducción

El artículo siguiente aborda una pequeña parte de la tesis doctoral en Teología Práctica, defendida en el 2011. Como psicóloga y luego de más de dos décadas de trabajo pastoral, la investigación sobre resiliencia y espiritualidad surge como necesidad de reflexionar cómo contribuir mejor con las instituciones católicas y con los jóvenes mismos para ayudarlos a ser más capaces de enfrentar conflictos, superar adversidades y situaciones traumáticas personales o sociales. El estudio constó de dos partes: una investigación bibliográfica exhaustiva y una investigación cualitativa inédita, realizada con 13 jóvenes brasileños de la municipalidad de São Leopoldo, en el Estado de Rio Grande do Sul.

El concepto resiliencia comienza a ser adoptado y publicado en el ámbito anglosajón por Emmy Werner y Ruth Smith (1982; 1992), Michael Rutter (1983; 1992), Garmezy (1983; 1996) y Fonagy (1994; 2001). Luego fue trabajado en los Países Bajos y en Francia por Stefan Vanistendael (1995), Manciaux (1999) y Boris Cyrulnik (1999), entre otros, así como en Alemania y en España. En América Latina, ya en 1997, se organiza el Centro Internacional de Información y Estudios de Resiliencia (CIER), en la Universidad de Lanús (Buenos Aires).

La palabra resiliencia es tomada de la física de los materiales y es una fuerza de resistencia al choque y de recuperación. En el campo de la psicología, implica resistir a situaciones críticas, sobreponerse y reconstituirse de la mejor manera posible, después de enfrentar una situación traumática, una enfermedad o una situación estresante[2]. En la literatura científica, las definiciones de resiliencia tienen diferentes matices reforzando alguna de estas cuatro visiones: a) Como capacidad humana de desarrollarse y proyectarse al futuro a pesar de los acontecimientos que desestabilizan y de las condiciones de vida difíciles y traumáticas[3]; b) Como un tipo de personalidad que posibilita la superación; c) Como el resultado de un

2 Amandine THEIS, "La resiliencia en la literatura científica". En Michel MANCIAUX (comp.). *La resiliencia: resistir e rehacerse*. Barcelona: Gedisa, 2003, p. 50.

3 Michel MANCIAUX *et al.*, "La resiliencia: estado de la cuestión". En Michel MANCIAUX (comp.), ob. cit., p. 22.

proceso, y d) Como un proceso dinámico o un modelo comportamental o psíquico específico, no siendo un estado que se adquiere de una vez para siempre.

Características de las creencias y de las pertenencias religiosas actuales

Siguiendo los estudios de la socióloga Danièle Hervieu-Léger"[4], se observa que existe una amplia movilidad en las creencias y pertenencias religiosas actuales, así como una fuerte tendencia al individualismo y al subjetivismo. Una imagen usada por ella es la del "peregrino", que evoca la experiencia actual de una religión en movimiento, que se diferencia del tipo de creencia y pertenencia religiosa anterior, que era más estática, fija y sedentaria. Dado que la experiencia de estabilidad va siendo sustituida por la experiencia actual de una creciente pluralidad y movilidad, el joven se confronta y transita por diversas experiencias religiosas, políticas, morales y prácticas[5].

Una segunda diferencia con las formas anteriores es que actualmente, lo que lleva a la búsqueda de la espiritualidad o de la religión es un "imperativo interior", más que una "obligación" en relación con la religión como institución. En este sentido, Hervieu-Léger afirma que la figura del "convertido" responde más a la narrativa moderna centrada en la individualidad y en la elección de la forma religiosa que más se relacione con la propia biografía[6].

Para Velasco la búsqueda religiosa hoy se basa más en el deseo de autonomía, de desarrollo personal, de autorrealización y en criterios personales, no ya en creencias, prácticas y comportamientos anteriores que se regían por los criterios dados por las autoridades, principios e instituciones religiosas[7]. Actualmente, los jóvenes asumen una forma de vivir la espiritualidad o la religión según un "modelo de reapropiación", más que con el modelo anterior de "reproducción", porque asumen solamente los contenidos, las creencias y los valores que previamente aprecian y consideran

4 Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*, París: Flammarion, 1999.

5 Jean-Marie PETITCLERC, *Dire Dieu aux jeunes*, París: Salvator, 2008, p. 46-47.

6 HERVIEU-LÉGER, 1999.

7 Juan Martín VELASCO, *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Santander: Sal Terrae, ²2002. (Col. Pastoral 67), p. 48.

útiles, que privilegian la experiencia personal, capaz de desembocar en una "recomposición" de la vida espiritual o religiosa[8].

El Documento de la Conferencia de los Obispos Brasileños (CNBB) llamado *Evangelización de la juventud: desafíos y perspectivas pastorales*, del 2007, constata que existe una "diversidad de carismas, espiritualidades y pedagogías" y una "pluralidad de pastorales, grupos, movimientos y servicios"[9]. Por lo que consideran que sería imposible delinear un único perfil de jóvenes[10], porque existe una diversidad de juventudes y de grupos. Por otro lado, no es poco el número de jóvenes que se consideran católicos y que no frecuentan ni grupos, ni parroquias, ni capillas. Para De la Torre, hay tres formas de pertenencia en los católicos. Los que lo son por tradición familiar sin que implique cuestionamiento o compromiso con la Iglesia, los que mantienen una participación activa y comprometida con algún movimiento o comunidad, y los que recrean sus formas de creer y vivenciar la religión de manera individual y múltiple, con creencias, marcos de valor y prácticas diversas, conformando "identidades emergentes". Esto hace que por la multiplicidad de formas de pertenencias plurales y ambivalentes no puedan ser abordadas en su totalidad[11] llevando a algunos autores a hablar de "bricolaje religioso"[12].

La posibilidad del "tránsito religioso" se basa en la importancia dada a la realidad personal y a las necesidades subjetivas, con la idea de que las confesiones religiosas o las diferentes religiones no compiten entre sí, sino que se suman en busca de una respuesta de protección y de ayuda cuando la persona está sufriendo[13]. Las adaptaciones que brotan de la elección de creencias de acuerdo a necesidades personales dentro del catolicismo constituyen una "religión a su manera"[14]. Para la CNBB, la

8 VELASCO, ob. cit., p. 58-68.

9 CNBB - *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, Evangelização da juventude: desafios e perspectivas pastorais,* Brasilia: Edições CNBB, 2007. (Publicaciones CNBB - Documento 3), CNBB, 2007, p. 8.

10 CNBB, ob. cit., p. 11.

11 Renée DE LA TORRE, "La diversidad católica vista desde los nuevos rostros de Dios". En *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião,* (5)5, octubre 2003, Porto Alegre, p. 11-36, 13-15. Disponible en <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/CienciasSociaiseReligiao/article/view/2252/958> (acceso 6/3/2009).

12 Carlos Alberto STEIL, "Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso". En *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião,* (3)3, octubre 2001, Porto Alegre, p. 115-129, 119. Disponible en <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/CienciasSociaiseReligiao/article/view/2172/892> (acceso 6/3/2009).

13 STEIL, ob. cit., p. 120-121.

14 DE LA TORRE, ob. cit., p. 13.

búsqueda espiritual de la juventud actual se caracteriza por la subjetividad, por las nuevas expresiones de la vivencia de lo sagrado y por la centralidad en las emociones[15]. Los jóvenes viven hoy en un "popurrí religioso" preparado como un surtido (*kit*) de prácticas religiosas disponibles en el gran mercado posmoderno[16]. En cuanto a la búsqueda de sentido, la adhesión a creencias actualmente privilegia el polo sensorial, más que el polo ideológico[17].

Espiritualidad y resiliencia

En este marco de búsqueda de lo religioso vinculado a necesidades personales y principalmente subjetivas, la pregunta sobre la asociación entre salud y resiliencia se hace pertinente. En los últimos años, creció la cantidad de investigaciones[18] sobre la influencia positiva de la religiosidad/espiritualidad en la salud física e incluso mental. De 100 estudios realizados por Koeng y Larson en el 2001, 79 asocian bienestar psicológico y calidad de vida con creencias y prácticas religiosas, así como entre participación en cultos y mejor salud[19].

Entre los especialistas en resiliencia, ya en 1995, Vanistendael sostiene que la capacidad de descubrir un sentido y una coherencia en la vida, en estrecho vínculo con la vida espiritual y con la fe religiosa, es un ámbito clave para promover y generar la resiliencia[20]. Rivas Lacayo, estudiando diferentes psiquiatras y psicólogos, afirma que para muchos la espiritualidad es una de las características más relevantes para superar situaciones traumáticas[21]. En investigaciones con mujeres colombianas, víctimas de violencia doméstica, se constata que la recuperación está asociada a

15 CNBB, ob. cit., p. 15-17.

16 João Batista LIBÂNIO, *Jovens em tempo de pós-modernidade: considerações socioculturais e pastorais*, San Pablo: Loyola, 2004, p. 117.

17 STEIL, ob. cit., p. 122-123.

18 Paulo DALGALARRONDO, "Estudos sobre religião e saúde mental realizados no Brasil: histórico e perspectivas atuais". En *Revista de Psiquiatria Clínica*, vol. 34, supl. 1, San Pablo, p. 29.

19 Paulo DALGALARRONDO, *Religião, psicopatologia e saúde mental*, Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 179-187.

20 Stefan VANISTENDAEL, *Cómo crecer superando los percances: resiliencia, capitalizar las fuerzas del individuo*, Ginebra: Oficina Internacional Católica de la Infancia (BICE), 1995, p. 6.

21 Rosa Argentina RIVAS LACAYO, *Saber crecer: resiliencia y espiritualidad*, Barcelona: Urano, 2007, p. 147.

mayor nivel de espiritualidad[22]. Así también, la psicóloga norteamericana Walsh recalca cómo la espiritualidad y la religión pueden ser recursos significativos para la cura, para una mejor recuperación, y para la resiliencia[23]. Grunspum enfatiza la importancia de la confianza en la presencia divina, y la fortaleza que le da el sentir que cuenta con una fuerza superior a la humana[24]. Investigando jóvenes en un barrio periférico de Río de Janeiro, Assis *et al.* constatan que la vivencia de la religión y la participación en la Iglesia son factores de protección que ayudan tanto a asumir con aceptación las adversidades inevitables, como a luchar con esperanza por una transformación[25].

A partir del estudio de una amplia literatura en español, portugués y francés, pudo inferirse que los dos factores de protección externos que más contribuyen en la promoción de la resiliencia son: la aceptación incondicional de por lo menos una persona, y las redes de apoyo social disponibles. Los pilares de resiliencia, es decir, los factores internos que ayudan al joven en el desarrollo de su propia resiliencia son: la autoestima; el sentido del humor; la espiritualidad o el sentido de la vida; y las siguientes aptitudes o competencias personales: autonomía (conocimiento de los propios límites y control de sí); iniciativa para superar situaciones adversas y/o protagonismo; pensamiento crítico, realista, optimista y con esperanza; proyecto de vida; actividades creativas y/o artísticas; ayuda a otras personas (compromiso/solidaridad/perdón).

Análisis y resultados de una investigación de campo

▪ Influencia positiva de la espiritualidad

Para investigar la relación de la resiliencia con la espiritualidad en jóvenes contemporáneos, fue realizada una investigación cualitativa con 13 jóvenes de la municipalidad de San Leopoldo, de 21 a 29 años de edad, católicos y con alta resiliencia, testada en 2006 e 2007, en una investigación cuantitativa anterior realizada por el Programa de Postgrado en Salud

22 Diva E. JARAMILLO VÉLEZ, *et al.*, "Resiliencia, espiritualidad, aflicción y tácticas de resolución de conflictos en mujeres maltratadas". En *Revista Salud Pública*, Bogotá, (7)3, nov. 2005, p. 281-292. Disponible en <http://www.scielosp.org/scielo.php?pid=S0124-00642005000300004&script=sci_arttext&tlng=es> (acceso 10/3/2008).

23 Froma WALSH, *Fortalecendo a Resiliência Familiar*, San Pablo: Roca, 2005, p. 7.

24 Haim GRUNSPUN, *Criando filhos vitoriosos: quando e como promover a resiliência*, San Pablo: Atheneu, 2005, p. 143.

25 Simone GONÇALVES DE ASSIS; Renata PIRES PESCE y Joviana QUINTES AVANCI, *Resiliência: enfatizando a proteção dos adolescentes*, Porto Alegre: Artmed, 2006, p. 106.

Colectiva, de la Universidad do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos/RS. En esta segunda investigación, se buscó que los entrevistados: a) enumerasen las personas y los grupos que fueron más significativos para ayudarlos a superar situaciones más adversas y traumáticas de su juventud, b) relatasen si tenían creencias, vivencias o prácticas religiosas que les ayudan a superar situaciones críticas, y c) mencionaran elementos que les ayudan o les dificultan para dicha superación.

Al buscar los factores de protección (externos) y los pilares de resiliencia internos (personales) que les ayudaron a superar las situaciones traumáticas vividas, se estudiaron, en especial, las contribuciones de figuras y grupos o comunidades significativas, y el papel y las características de la espiritualidad de los jóvenes entrevistados.

Analizando los resultados de la investigación de campo, pudo constatarse que la mayoría de los jóvenes entrevistados se denominan católicos y relatan la influencia positiva de la espiritualidad, y afirman que Dios es importante o muy importante para ellos en la superación de situaciones adversas o traumáticas. Inclusive una entrevistada manifiesta que su creencia en Dios se intensificó más luego de haber pasado por situaciones críticas y dolorosas. La referencia a Dios aparece bien descripta, mientras que hay únicamente una referencia a Jesucristo. Dios es visto como una fuerza mayor que escucha, que ayuda, con la que se pueden desahogar y hablar espontáneamente en cualquier momento, tanto para pedir cuanto para agradecerle. Lo consideran alguien muy significativo en sus vidas porque les da apoyo y los fortalece en los momentos más difíciles.

- **Características de la espiritualidad juvenil**

A diferencia de la juventud de algunos años atrás, el joven actual acude a Dios con una motivación subjetiva, queriendo encontrar respuesta a sus necesidades. Por eso, valora el diálogo con él en forma de conversación espontánea, pidiendo y agradeciendo con sus propias palabras. Las respuestas de los entrevistados constatan hasta qué punto ellos buscan una espiritualidad que tenga que ver con su vida concreta, con sus necesidades y preocupaciones cotidianas y que les toque el sentimiento. Esta constatación aparece en algunos relatos en los que los jóvenes cuentan cómo se sienten movidos interiormente y cómo ese aspecto los marca. Por ejemplo, una de las jóvenes dice que en otras iglesias que no son católicas se trabaja más con el factor sorpresa, además de que los predicadores "hablan de la vida", por lo que "salen diferentes" después de cada culto o celebración.

Otro aspecto que llama la atención en los resultados es que, si bien los jóvenes se definen como católicos, varios explican que ni la frecuentan ni se sienten a gusto en la Iglesia Católica, e inclusive frecuentan las celebraciones de Iglesias Evangélicas. Muchos de los elementos que aparecen aquí coinciden con lo que la Sociología de la Religión llama bricolaje, porque es una forma de configurar una espiritualidad con las creencias y las prácticas elegidas y organizadas al modo de cada uno, inclusive la propia concepción de pertenencia, dado que varios de ellos no ven conflicto entre definirse como pertenecientes a la Iglesia Católica, y sin embargo, frecuentar otras iglesias no católicas.

Este hecho no puede interpretarse sin tomar en cuenta que estos jóvenes que se autodenominan católicos viven en un contexto brasileño, en donde el imaginario colectivo tiene una fuerte influencia de la tradición católica, tanto en lo cultural como en lo familiar. Si bien algunos de los entrevistados recibieron el Sacramento de la Eucaristía y algunos también la Confirmación, ninguno tiene recuerdos significativos sobre la preparación para los mismos. Al no el haber participado de la catequesis o uno de ellos de un coro de niños, son pocos los que tuvieron experiencia de integrar un movimiento o un grupo juvenil en la parroquia o capilla. Algunos parecen sentir una obligación de mantenerse fieles a la pertenencia católica, aunque eso no implique ningún tipo de práctica institucional y colectiva, ni mayores discordancias entre una u otra confesión religiosa. Se destacan algunas expresiones como: "Dios es sólo uno"; "Dios es el mismo en todos lados" ya sea "en la persona evangélica, el del que practica batuque o cualquier otro". Inclusive, en algún caso parece que definirse como católico no implica nada demasiado específico, por ejemplo cuando afirma que es solamente "por decir", u otra joven que enfatiza que va a "morir católica", pero ni le interesa ni le gusta la Iglesia Católica y sí otras iglesias de las que participa con gusto. La elección parece hacerse siempre basada en gustos y necesidades personales como si fuera una especie de espiritualidad *à la carte*[26].

Las entrevistas de esta investigación no traen suficientes datos explícitos para poder hablar de una mentalidad teológica de estos jóvenes, ni tampoco hay demasiadas menciones a prácticas católicas que permitan reconocer elementos de la religiosidad popular, o de una religiosidad más ortodoxa o tradicional, ni de inclinaciones por una determinada línea pastoral. Sí queda claro que ninguno de ellos menciona algún tipo de compromiso político.

26 Jorge Claudio RIBEIRO, *Religiosidade jovem: pesquisa entre os universitários*, San Pablo: Loyola, 2009, p. 87.

Otras investigaciones muestran que un número considerable de jóvenes, que se dicen católicos, creen más en la reencarnación que en la resurrección, aunque en este estudio no aparece ninguna alusión a estas dos categorías. Tampoco hay referencias al misterio de la cruz, ni a otras lecturas teológicas en relación al sufrimiento vivido, como se esperaba. No aparece relatada la pregunta: "¿Por qué Dios no lo impidió?", ni interpretaciones de la adversidad como permitida por Dios, ni hay verbalizaciones que hablen de una actitud de resignación, por ejemplo. Los relatos muestran que esos jóvenes tienen conciencia de las situaciones adversas y críticas que padecieron y de la búsqueda de caminos de superación. Las posturas más frecuentes son: la confianza en la ayuda de Dios y de las personas, y por otro lado una postura proactiva poniendo todo de sí para manejar, solucionar o superar lo mejor posible la situación traumática. No aparecen narraciones que indiquen una negación del sufrimiento o que lo interpreten como castigo de Dios, ni como un llamado a la conversión o a un cambio de conducta. No lo interpretan como abandono de Dios, ni tampoco asocian la obtención de dinero, bienes o salud como confirmación meramente de su fe. Es por eso que no hay pistas para pensar en interpretaciones basadas en la teología de la prosperidad, que caracteriza a algunas prédicas pentecostales, ni tampoco podemos pensar en una Teología de la "resignación cristiana" (o de una visión dolorista de la cruz), propia de algunas prédicas católicas.

Un rasgo de la espiritualidad según las entrevistas es la creencia y la vivencia de un Dios que escucha y acoge sin pedir buenas obras, méritos o prácticas por parte del joven. El vínculo se da a través del conversar, pedir y agradecer. No se registran relatos que permitan inferir si los entrevistados creen en las tres personas de la Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Aunque al priorizar el diálogo espontáneo y vivencial, implementado en la práctica de la oración, dejan entrever la idea de un Dios-persona más que una mera energía, por ejemplo, aunque no hay suficientes datos para comprobarlo. Incluso, varias entrevistas dejan claro cómo Dios cumple, según ellos, una función equivalente a la de un tutor de resiliencia. Es decir, aquella persona que acoge incondicionalmente, que escucha y que, por el vínculo empático que establece, propicia una ayuda significativa para superar la situación crítica o adversa. Otra figura mencionada por dos jóvenes es la Virgen María, a quien consideran una poderosa intercesora.

- **Dimensión subjetiva e individual: preocupación por la solidaridad**

En cuanto a la forma de rezar, pocos utilizan fórmulas y si bien alguno lo hace, ninguno lo considera una forma privilegiada de orar. Por otro lado, desde el punto de vista de los entrevistados, ese Dios con el que conversan y en el que confían no parece reclamar nada de ellos. Algunas interpretaciones sobre la espiritualidad actual la describen más vinculada a un objeto de consumo que a un compromiso. A partir de los datos de esta investigación, está claro pero hay elementos para suponer que esa creencia religiosa tiene implicaciones éticas para ellos, porque en algunos relatos verbalizan valores y principios como una opción constante e importante en sus vidas.

Los datos de este estudio muestran que la creencia en Dios, especialmente en los momentos de sufrimiento o dificultad, los jóvenes priorizan la dimensión subjetiva y emocional. Sin embargo, varios muestran la preocupación de buscar apoyo para reponerse personalmente, junto al interés de ayudar. El compromiso con otras personas es un rasgo que está muy presente, tanto en la preocupación de ellos por sus hijos, como por sus propios padres, así como por otras personas cercanas que están necesitadas (parientes, amigos, compañeros de trabajo) o hasta desconocidas (por ejemplo, colaborando en campañas solidarias). En este sentido, la dimensión individual no se desconecta de la social; la dimensión vincular está bien presente en la vida de los entrevistados.

- **Personas y grupos significativos**

Preguntados sobre qué personas los ayudaron a superar situaciones adversas o traumáticas, doce entrevistados mencionan en primer lugar a miembros de la familia, considerándolos como las figuras más significativas en momentos críticos o de sufrimiento. En segundo lugar, se refieren a amigos y a otras personas o a grupos. Los aspectos que más valorizan en ellos son: a) la presencia; b) la unión, el cariño, los gestos y la preocupación; c) la ayuda mediante la escucha, el poder conversar dando fuerza y apoyo, así como mostrándoles lo que no les hace bien.

No aparecen mencionados como importantes para superar situaciones difíciles o dolorosas ni figuras de autoridad, ni otros líderes como sacerdotes, religiosas, catequistas o asesores. Hay una única mención a la homilía de un sacerdote en contexto de pérdida de un familiar querido. Las personas mencionadas y las redes de apoyo vinculadas a la Iglesia son laicos y jóvenes, ya sea como grupo así como individualmente. Aparecen nombrados varios familiares y la dimensión de fe de esas personas, así como algunas referencias a determinados grupos

católicos (Cenáculo; Encontro de Casais com Cristo (ECC); Retiros Espirituales; Pastoral de la Juventud Estudiantil; grupo de vecinos que rezan el rosario).

Los que frecuentan otras iglesias no católicas o recibieron visita de pastores y obreros en momento de enfermedad valorizan las siguientes características de esos grupos: la acogida, la aceptación de todas las personas independientemente de la condición socioeconómica o de la apariencia física; que las prédicas tienen que ver con la vida y la situación particular de cada uno; que los cultos tienen un valor de novedad, ya que no se sabe de antemano de qué se va a hablar; que la oración y las palabras los conmueven.

Conclusión

La investigación constató la importancia que la creencia en Dios tiene para los jóvenes entrevistados para poder superar situaciones traumáticas, acompañada de la vivencia personal que se alimenta principalmente de la oración espontánea realizada en sus propias casas. Se reafirman datos de otros estudios al mostrar que para los jóvenes de 21 a 29 años entrevistados, la espiritualidad está más relacionada a necesidades personales y subjetivas que a una adhesión a principios, normas y prácticas institucionales y colectivas. Y muestra, a su vez, que el sentido subjetivo de pertenencia no se relaciona con estas últimas, ni con ninguna forma de compromiso sociopolítico. Sin embargo estos jóvenes con marcadas experiencias traumáticas, y con una resiliencia alta testeada científicamente, manifiestan inquietudes solidarias y preocupación por los demás.

La mayoría de los entrevistados considera que Dios es importante o muy importante para superar situaciones adversas y traumáticas, y que la familia, seguida de los amigos, es la red social de apoyo prioritaria para desenvolver la propia resiliencia. Sin embargo, llama la atención la poca significación de sacerdotes, religiosas o catequistas que, en la mayoría de los casos, no conocen o no recuerdan los nombres de esos eventuales líderes religiosos. Los nuevos contextos traen una espiritualidad vivenciada por jóvenes que se autodenominan católicos parece no tener casi ninguna referencia a las prácticas tradicionales, ritos o comunidades de fe. Esto lleva a repensar cómo llegar con nuevas formas y lenguajes a la juventud actual y cómo responder y ayudarlos en sus necesidades y sufrimientos, y cómo colaborar en la promoción de su resiliencia, siendo que un buen número casi no frecuenta los lugares y centros religiosos e, inclusive, se alimenta algunas veces de otras iglesias no católicas.

Bibliografía

CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, *Evangelização da juventude: desafios e perspectivas pastorais*, Brasilia: Edições CNBB, 2007. (Publicaciones de la CNBB - Documento 3).

CYRULNIK, Boris, *Resiliência: essa inaudita capacidade de construção humana*, Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

_____ *Autobiographie d'un épouvantail*, París: Odile Jacob, 2008.

DALGALARRONDO, Paulo, "Estudos sobre religião e saúde mental realizados no Brasil: histórico e perspectivas atuais". En *Revista de Psiquiatria Clínica*, vol. 34, supl. 1, San Pablo, 2007, pp. 25-33.

_____ *Religião, psicopatologia e saúde mental*, Porto Alegre: Artmed, 2008.

DE LA TORRE, Renée, "La diversidad católica vista desde los nuevos rostros de Dios". En *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* (5)5, octubre 2003, Porto Alegre, pp. 11-36. Disponible en <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/CienciasSociaiseReligiao/article/view/2252/958> (acceso: 6/3/2009).

GONÇALVES DE ASSIS, Simone; PIRES PESCE, Renata y QUINTES AVANCI, Joviana, *Resiliência: enfatizando a proteção dos adolescentes*, Porto Alegre: Artmed, 2006.

GRUNSPUN, Haim, *Criando filhos vitoriosos: quando e como promover a resiliência*, San Pablo: Atheneu, 2005.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*, París: Flammarion, 1999.

JARAMILLO VÉLEZ, Diva E. *et al.*, "Resiliencia, espiritualidad, aflicción y tácticas de resolución de conflictos en mujeres maltratadas". En *Revista Salud Pública*, Bogotá (7)3, noviembre 2005, pp. 281-292. Disponible en: <http://www.scielosp.org/scielo.php?pid=S0124-00642005000300004&script=sci_arttext&tlng=es> (acceso: 10/3/2008).

KOENIG, Harold; MCCULLOUGH, Michael E. y LARSON, David B., "Religião, espiritualidade e psiquiatria: una nova era na atenção à saúde mental". En *Revista de Psiquiatria Clínica*, vol. 34, supl. 1, San Pablo, 2007, pp. 5-7.

LIBÂNIO, João Batista, *Jovens em tempo de pós-modernidade: considerações socioculturais e pastorais*, San Pablo: Loyola, 2004.

MANCIAUX, Michel (comp.), *La resiliencia*: resistir y rehacerse, Barcelona: Gedisa, 2003.

MANCIAUX, Michel *et al.*, "La resiliencia: estado de la cuestión". En Michel MANCIAUX (comp.), *La resiliencia*: resistir y rehacerse, Barcelona: Gedisa, 2003c. p. 17-27.

PETITCLERC, Jean-Marie, *Dire Dieu aux jeunes*, París: Salvator, 2008.

REVISTA DE PSIQUIATRIA CLÍNICA, *Espiritualidade e Saúde Mental*, vol. 34, supl. 1, San Pablo: USP, 2007.

RIBEIRO, Jorge Claudio, *Religiosidade jovem: pesquisa entre os universitários,* San Pablo: Loyola, 2009.

RIVAS LACAYO, Rosa Argentina, *Saber crecer: resiliencia y espiritualidad*, Barcelona: Urano, 2007.

ROCCA L., Susana M., "Resiliência: uma perspectiva de esperança na superação das adversidades". En Lothar Carlos HOCH y Susana M. ROCCA L. (org.), *Sofrimento, resiliência e fé: implicações para as relações de cuidado*, San Leopoldo: Sinodal, 2007a. pp. 9-27.

STEIL, Carlos Alberto, "Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso". En *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* (3)3, octubre 2001, Porto Alegre, pp. 115-129. Disponible en <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/CienciasSociaiseReligiao/article/view/2172/892> (acceso: 6/3/2009).

THEIS, Amandine, "La resiliencia en la literatura científica". En Micchel MANCIAUX (comp.), *La resiliencia: resistir y rehacerse*, Barcelona: Gedisa, 2003, pp. 75-86.

VANISTENDAEL, Stefan, *Cómo crecer superando los percances: resiliencia, capitalizar las fuerzas del individuo*, Ginebra: Oficina Internacional Católica de la Infancia (BICE), 1995.

_____ *Resiliencia y espiritualidad: el realismo de la fe*, Ginebra: Oficina Internacional Católica de la Infancia (BICE), 2003a.

VELASCO, Juan Martín, *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Santander: Sal Terrae, ²2002. (Col. Pastoral 67).

WALSH, Froma, *Fortalecendo a resiliência familiar,* San Pablo: Roca, 2005.

Por uma teologia pastoral mais crítica e uma mística engajada

Marcelo Magno Rocha Nascimento[1]

Resumo

Uma praxis pastoral desde a América Latina, considera uma Cristologia encarnada, uma antropologia que guarde conteúdos éticos e uma mística ligada ao crucificado e ressuscitado, vivenciando o mistério da paixão e a escatologia cristã que devem permear o caminhar do cristão. Para isso, há que se considerar uma ótica cristã que alcança aspectos antropológicos e teológicos que reconhecem a pessoa humana como passível da graça e como agente ativo no processo de sua evangelização e partícipe na evangelização, esclarecimento e engajamento na evangelização e nas lutas comunitárias que condizem com as necessárias obras vinculadas à sua fé no sentido da salvação encarnada no seio de um povo sofrido e espoliado. Alcança-se esse esclarecimento com uso dos modelos científicos críticos das ciências sociais e humanas, utilizando modelos, conceitos e suas análises na busca de conhecimento e de implementação de uma práxis cristã que lhes agrega o devido ânimo do sacerdócio e pastoreio comum a que todos os cristãos estão vinculados. Assim, um conhecimento científico de teorias críticas sobre o mundo, a sociedade, o campo e o trabalho conjugado com a fé cristã e a mística do crucificado, fonte de graça e salvação deverá se tornar elemento de sensibilização, fomento, implementação e desenvolvimento de uma prática pastoral de leigos e ministros ordenados mais calcada na ética e no respeito ao ser humano em sua integralidade, bem como à natureza e seus recursos, compartilhando com mais fraternidade, dignidade e igualdade, com respeito aos direitos e deveres humanos e cristãos, o que tem sido preconizado pela discussão da Teologia da Libertação, criticada e incompreendida, mas

1 Acadêmico de Teologia do Centro Universitário da Grande Dourados. Mestre em Psicologia Social, do Trabalho e das Organizações.

não relegada pelos que lançaram suas bases, iluminados pelas teorias críticas desde os conteúdos marxistas e marxianos. Cumpre, sim, aprofundar conhecimentos, agora mais calcados nesta teoria crítica, tais como o agir comunicativo de Habermas, que auxilia na compreensão e incentivo a maior participação dos diversos agentes; a psicodinâmica do trabalho de Dejours para um melhor entendimento do mundo do trabalho, aliado a conceitos da sociologia clínica de Enrique, Pagès e Gaulejac, com conhecimento de causa sobre as organizações em um contexto capitalista neoliberal.

O contexto comunitário e religioso sob o qual agimos – a teologia, a prática e a pastoral

A ação pastoral, como possibilidade de implementação da teologia e do engajamento de teólogos nas comunidades, pastorais e movimentos populares, é o campo em que se faz necessário exercer uma prática hermenêutica profunda, no sentido de identificar, reconhecer, reelaborar e dar novos significados, à luz e animação da fé e da revelação, às lutas, necessidades e urgências que nos apresentam as realidades com que nos defrontamos (Murad e Libâneo, 2005; Boff, 2004; *Gaudium et Spes*).

Ao lançar-se na empreitada de exercer a fé, de utilizar da fé-prática (Boff, 2004), não se o faz ingenuamente, nem de maneira a dar-se maior papel ao teólogo no processo da ação pastoral, que a seu nível também faz teologia bem como examina aspectos da realidade à luz da fé para definir maneiras de atuar junto às realidades do trabalho, da juventude, das minorias qualificadas (aquí compreendidas como as mulheres, as populações negras, migrantes, indígenas, etc).

Assim, faz-se salutar encerrar nossa fonte de rostos ao rosto do Cristo, atualizando o Cristo histórico (Szentmartoni, 2004; Theissen e Merz, 2004; Boff, 1985; Sobrino, 1983). Não no afã de o fazer substituir pelos diversos rostos acima informados, mas de identificar ao nível do símbolo o Cristo sofredor que nos toma as rédeas para um práxis pastoral na perspectiva da esperança escatológica (Almeida, 2006). Tal situação conforma o cristão, identificando esses rostos, ao Cristo Servo, o pastor, que reflete a realidade elaborando-a e dando novos contornos ao conteúdo simbólico e teológico, sua epistemologia e seu novo retorno à práxis, perfazendo o percurso das mediações sócio-analítica, hermenêutica e da prática no anúncio do *kairós*, da boa nova, do Evangelho, que vivifica através do Espírito Santo (Vedoato, 2010; Szentmartoni, 2004; Boff, 2004; Gutiérrez, 1975; *Gaudium et Spes*).

Aqui, então, se encontra o cerne da atualização da fé, criticada, elaborada e atualizada, gerando uma lógica bem própria que compreende passos como a determinação dos objetivos da ação, a proposta de maneiras e meios concretos para atingir esses objetivos e tomadas de decisão que se voltem para a execução das ações necessárias, sempre tomando o cuidado de avaliar o andamento, a pertinência e a adesão destas ao âmago da ação pastoral que é a fé revelada e compreendida pelo homem (Boff, 2004).

E a *Gaudium et Spes* deixa claro que

> … compete a todo Povo de Deus, principalmente aos pastores e teólogos, com o auxílio do Espírito Santo, auscultar, discernir e interpretar as várias linguagens do nosso tempo, e julgá-las à luz da Palavra divina, para que a Verdade revelada possa ser percebida sempre mais profundamente, melhor entendida e proposta de modo mais adequado.

É a prática que está por traz do que nos diz João em sua primeira Epístola (1 Jo 1, 5-7):

> Deus é luz e nele não há trevas. Se dizemos que estamos em comunhão com Deus e no entanto andamos em trevas, somos mentirosos e não colocamos em prática a verdade. Mas, se caminhamos na luz, como Deus está na luz, estamos em comunhão uns com os outros, e o sangue de Jesus, o Filho de Deus, nos purifica de todo pecado.

Com a tarefa em mãos e no horizonte da consciência, cabe buscar compreender que ferramentas e que cabedal teórico metodológico se pode realizar essa ausculta, esse discernimento e interpretação da realidade e de suas linguagens, o que não se encerra com o que já se faz uso em termos das teorias e métodos advindos das várias ciências humanas, mas o constante verificar e dialogar com as ciências na busca das maneiras de fazer a mediação do conhecimento com a realidade e sua iluminação com a Palavra revelada e compreendida pelas comunidades de fé e movimentos populares (BOFF, 2004).

Tal postura condiz com o solicitado na *Gaudium et Spes*:

> …na pastoral sejam suficientemente conhecidos e usados não somente os princípios teológicos, mas também as descobertas das ciências profanas, sobretudo da psicologia e da sociologia, de tal modo que também os fiéis sejam encaminhados a uma vida de fé mais pura e amadurecida.

Boff (2004) afirma que

> …a prática teológica, com mais forte razão, não termina e nem pode terminar no puro saber, mas no compromisso de fé e da caridade, no minis-

> tério da Palavra, na diaconia da libertação, enfim na *práxis vitae*, como já insistimos. O saber teológico é sempre um saber-para. Não basta, portanto, saber "o que", mas é preciso ainda saber o "para que" e "como".

Sobre o assunto também se expressara Santo Agostinho (citado em Boff, 2004): "tudo o que possuo dessa ciência tenho que empregá-lo, tão bem que mal, em proveito do Povo de Deus". Falava ele sobre aspectos das ciências das divinas Escrituras, mas podemos parafraseá-lo lançando olhar para as diversas ciências de que se pode lançar mão para observar e realizar a hermenêutica da realidade juntamente com a teologia e a revelação dada.

Silva (2003: 74) afirma que "a pastoral no contexto brasileiro, deixa de ser uma ação do povo de Deus voltada para dentro da comunidade, para ser uma ação do povo no espaço maior, onde eventos acontecem na realidade cotidiana", o que nos faz entrever que a fé apresenta necessidade de estar encarnada, de prática que lhe seja culminante como compromisso de cristão e aquí acrescentamos, de cidadania na luta por um mundo mais justo que entreveja a realidade escatológica do projeto de Deus (Moltmann, 2005; Castro, 2000).

Maçaneiro (1995: 23) diz que

> Jesus é o resplendor (da gloria de Deus), no tempo e na carne, da beleza divina. (…) A prática de Jesus, suas ações e sua proposta, toda ela, é um refazer o jardim formoso, onde todo ser humano tinha alegria e felicidade. (…) Em Cristo a beleza nasce, caminha, sofre a paixão e a cruz, mas ressuscita gloriosa. A redenção vence a antiestética do pecado.

E assim, numa Cristopraxia encontramos fundamento de uma ética, de uma estética e de uma espiritualidade que parte de um projeto divino fundado na beleza. Beleza da qual nos retiramos em face do pecado, principalmente do pecado social que nos alija do processo da beleza divina e do convívio concreto, completo, singular e solidário entre irmãos, uma vez que o mercado nos divide e vários grupos.

> E aquela Cristopraxia realiza a reforma do pensamento, da prática e da espiritualidade cristã em seu fundamento último, qual seja a busca do reino definitivo ainda na história. (Sobrino, 1983)

E, além do instrumental teológico encarnado, de que outros modelos teóricos, de que outros aportes científicos poderíamos nos utilizar para alcançar o objetivo de ler, compreender e intervir em nossa realidade pastoral no sentido de ter uma práxis cristã que nos envolva a todos, teólogos,

pastores, fiéis e, numa vertente ecumênica, todo o povo criado por Deus em ações éticas, concretas?

Como compreender os fenômenos de nossa existência? Como avaliar e confrontar com o conhecimento bíblico e teológico tais questões e nelas atuar?

Os instrumentos e ferramentas – as bases teóricas, epistemológicas e metodológicas sobre as quais fundamentamos nossa análise

Não obstante tratarmos sobre o campo da teologia prática, da teologia enquanto práxis pastoral, necessitamos de aportes teóricos, epistemológicos e metodológicos que impliquem a compreensão da realidade de maneira mais adequada e com maior quantidade de luzes, dissipando as trevas das ideologias e dos discursos falaciosos na busca de nos aproximarmos da realidade (hermenêutica), esclarecimento e engajamento na evangelização e nas lutas comunitárias que condizem com as necessárias obras vinculadas à sua fé no sentido da salvação encarnada no seio de um povo sofrido e espoliado. Alcança-se esse esclarecimento com uso dos modelos científicos críticos das ciências sociais e humanas, utilizando modelos, conceitos e suas análises na busca de conhecimento e de implementação de uma práxis cristã que lhes agrega o devido ânimo do sacerdócio e pastoreio comum a que todos os cristãos estão vinculados.

Cumpre esclarecer que há momentos em que somos tentados pela realidade, pela pressa (uma constante no mundo hipermoderno e líquido, conforme Baumann, 2006), pelo nosso pragmatismo, a reconhecer a priori os dados que nos provém do encontro com o real, que só se dá a conhecer no encontro com o mesmo (Dejours, 1995). Mas tal postura pode conduzir-nos a erros seja por falta de planejamento, seja por falta de uma análise adequada.

Já preconizava esse fator o decreto sobre o apostolado dos leigos *Apostolicam Actuositatem* quando afirmava que

> … além da formação espiritual, requer-se uma sólida preparação doutrinal, nomeadamente teológica, ética, filosófica (…). De forma nenhuma se descure a importância também da cultura geral, unida à formação prática e técnica [a que ainda acrescentava que] visto que a formação para o apostolado não pode consistir só na instrução teórica, aprendam gradual e prudentemente, logo desde o início da sua formação, a ver, julgar e agir, tudo à luz da fé, a formarem-se e a aperfeiçoarem-se a si mesmo com os outros pela ação e, assim, a entra no serviço ativo da Igreja. (AA 29)

Não obstante a preconização acima citada, nossas diversas denominações cristãs, não me restringindo ao universo do catolicismo, têm deixado de lado, têm-se descurado da formação integral daqueles que não são seus pastores, compreendendo neste caso os leigos, os ministros não ordenados ou, para exemplificar em outras denominações os missionários, responsáveis pelas escolas dominicais, evangelistas, entre outros, ficando a atividade pastoral sempre prejudicada.

Assim, cabe verificar na hermenêutica da realidade um aprofundamento das diversas visões filosóficas, sociológicas, antropológicas e psicológicas para abranger um espectro considerável da compreensão da realidade hipermoderna em que vivemos e fazendo a leitura dos tempos atuar concretamente após a iluminação bíblica e teológica desta realidade.

Sobre esse aspecto, Codina manifesta o seguinte pensamento:

> A mediação hermenêutica, centrada na Palavra de Deus e na fé, é o fecho culminante da reflexão teológica libertadora, como sempre se insistiu, diante das críticas de que a TdL se fundava no marxismo. À luz da fé, a situação de pobreza e morte de nossos povos deve ser afirmada como contrária ao plano de Deus, como pecado pessoal e estrutural, injustiça estrutural e como conseqüência de estruturas de pecado.

Manifesto por uma teologia mais critica e engajada

Este trabalho quer se inscrever na perspectiva da teologia da libertação com seus métodos, não pela busca desenfreada de uma "nova" metodologia, que, ao final, tem sido colocada em prática de uso das ciências sociais e humanas em geral como ponto de partida (a questão de usar instrumentalmente alocando um método dedutivo), mas como ponto de análise, parcela do ver a realidade, não deduzir, mas trabalhar a partir do conhecimento da realidade preconizado.

A realidade, o real não é, nem de longe, completamente sujeito à prescrição (Dejours), o que permite dizer que um método dedutivo não poderá cumprir com o objetivo de permitir enxergar a realidade e já estar aptos a agir. É preciso que façamos sim uma análise dos aspectos sociais ligados à captura das subjetividades pelo mercado nos mais diversos níveis, tornando as relações líquidas (Baumann), com um desenfreado uso da racionalidade de mercado, marcada pelo pragmatismo, individualismo, numa racionalidade instrumental (Habermas), sem consenso e negando a corpo e o reconhecimento do sujeito, principalmente dos alijados de

todo o processo produtivista-consumista pregado pela idolatria do mercado (Hinkelamert).

Fazemos coro a Sobrino (1995) e Tamayo (1994) que insistem em que o cristianismo e a teologia não podem renunciar a descer da cruz os crucificados de nosso mundo, de nosso tempo. Não podemos dar-nos por vencidos por uma teologia centro que dita normas e não nos permite questionar.

Codina (1999: 183) afirma que

> Os representantes deste ponto de vista com muita razão insistem em que o cristianismo e a teologia não podem renunciar à opção pelos pobres; o princípio libertação é essencial à TdL. Insistem em que se deve continuar a descer da cruz os crucificados de nosso mundo (I. Ellacuría), que o método da TdL não pode ser substituído e que a memória dos mártires é sagrada.

Fazer um teologia que seja concreta, que seja encarnada, que não seja uma teologia de periferia, mas que conheça a realidade, compare-a com o plano salvífico, interprete e possa intervir no sentido de aproximar a realidade do plano salvífico primordial em que haja justiça, ética e solidariedade.

Codina (1995: 189) nos brinda com uma excelente reflexão sobre a perspectiva da TdL, a teologia a partir das perspectivas do Sul:

> Uma teologia feita a partir das perspectivas do Sul deve exercitar a razão simbólica, para captar todas estas novas dimensões que escapam à razão lógica, instrumental e ilustrada do Primeiro Mundo, e deve ir além da razão política e militante do Terceiro Mundo que a TdL usou até agora. Muitos projetos de desenvolvimento, pensados a partir da razão progressista do Primeiro Mundo fracassam se não levam em conta a vertente religiosa e cultural dos povos do Sul. A libertação real tem um forte componente econômico e político, mas também possui um componente cultural, sexual, religioso, ecológico e utópico.

Que falar ainda? A mística, a espiritualidade, que quem ainda nos irá presentar serão Boff e Codina, que afirmam bastante sobre um Jesus histórico (Boff, Sobrino, Segundo, Codina, Vedoato) e que apresentou, vivenciou e nos envia para manter o desígnio salvífico de Deus.

> Este desígnio salvífico de Deus ilumina-se através de conceitos como o de Reino de Deus, central no Evangelho, e paradigma central da TdL. Correlativamente, a Cristologia se desenvolveu com muita força na TdL (J. Sobrino, J.L. Segundo, L. Boff, H. Echegaray, C. Bravo, J. L. González

> Faus…). O seguimento de Jesus, concretamente em sua opção pelos pobres, é uma peça chave de Cristologia da TdL. O caráter antagônico do Reino de Deus, a luta entre o Deus da vida e os ídolos da morte, a luta entre Jesus e a teocracia religiosa judaica e o império romano, que levaram Jesus à cruz, são temas clássicos da TdL. Também a ressurreição de Jesus como confirmação do seu caminho e esperança de que, finalmente, a vitória não estará do lado de Caifás ou de Pilatos, mas de Jesus, foi muito desenvolvida na TdL. Codina (1995: 189)

Nossa percepção de que uma mística engajada, uma teologia prática e uma prática pastoral fundamentada e fundada no seguimento de Jesus Cristo, Filho de Deus, rosto divino do homem, e rosto humano de Deus, parece-nos ser primordial para que tomemos rumos voltados para o preparo e para cumprir com os desígnios de Deus para a criação, em uma teleologia clara que afirma que somos co-responsáveis pelo projeto. Mas não só pelo projeto, antes de tudo o mais, pela sua implantação, pela sua vivência.

Desta forma, não podemos firmar nossa fé em fundamentos fracos, numa base puramente fé sem reflexão, sem o devido aprofundamento, que passa pelo conhecimento das ciências sociais e humanas que nos podem dar luzes para a compreensão e vivência do projeto de Deus, servindo como meios para que a fé seja compreendida e vivenciada, como o é desde antes de sua compreensão pela razão, mas que não deve ficar somente nesta situação.

A reflexão "pé-no-chão" de nossa fé nos permite compreender e vivenciar a mística do Cristo, rosto divino do homem e rosto humano de Deus, o que nos fará alcançar com mais afabilidade o Deus que escolhe os excluídos, que escolhe os menores e a eles se revela com toda força e vigor, praticando essa fé, implantando desde já o plano salvífico de Deus no desenvolvimento da luta por uma sociedade que seja justa, fraterna, solidária em que todos se reconheçam filhos de Deus, ainda que pertençam a outras denominações ou grupos religiosos.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, E. F. (2006), *Do viver apático ao viver simpático: sofrimento e morte*, São Paulo: Loyola.

APOSTOLICAM ACTUOSITATEM, Documentos do Vaticano II.

BARTH, K. (1997), *Introdução à teologia evangélica*, São Leopoldo: Sinodal.

BAUMAN, Z. (2001), A modernidade líquida, Rio de Janeiro: Zahar.

BOFF, C. ([5]2004), *Teoria do método teológico: versão didática*, Petrópolis: Vozes.

BOFF, L. (1985), *Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*, Petrópolis: Vozes.

CASTRO, C. P. (2000), *Por uma fé cidadã. A Dimensão Pública da Igreja: fundamentos para uma pastoral da Cidadania*, São Paulo: Metodista / Loyola.

CODINA, V. (1999), "A teologia latino-americana na encruzilhada". In *Revista Perspectiva Teologica*, n. 31, pp. 181-200.

DEJOURS, C. (2004), "Subjetividade, trabalho e ação". In *Revista Produção*, (14)3, set/dez, São Paulo, pp. 27-34.

DEJOURS, C.; ABDOUCHELI, E. e JAYET, C. ([1]2009), *Psicodinâmica do trabalho, contribuições da Escola Dejouriana à análise da relação prazer, sofrimento e trabalho*, 10ª reimpressão, São Paulo: Atlas.

DEJOURS, C.; DESSORS, D. e DESRIAUX, F. (1983), "Por um trabalho, fator de equilíbrio". In *Revista de Administração de Empresas*, (33)3, São Paulo, mai/jun, pp. 98-104.

ENRIQUEZ, E. (1996), "Prefácio". In DAVEL, E.; VASCONCELOS, J. (orgs.), *"Recursos" humanos e subjetividade*, Petrópolis: Vozes, pp. 7-22.

_____ (1992) *A organização em análise*, Rio de Janeiro: Vozes.

GAUDIUM ET SPES, Documentos do Vaticano II.

GUTIÉRREZ, G. (1975), *Teologia da Libertação: perspectivas*, Petrópolis: Vozes.

HABERMAS, J. (1987a), *Técnica e ciência como ideologia*, Lisboa: Edições 70.

_____ (1987b), *Teoria de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social*, Madri: Taurus.

_____ (1987c), *Teoria de la acción comunicativa II: critica de la razón funcionalista*, Madri: Taurus.

MAÇANEIRO, M. (1995), *Mística e erótica: um ensaio sobre Deus, Eros e Beleza*, Petrópolis: Vozes.

MOLTMANN, J. ([3]2005), *Teologia da Esperança: estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã*, São Paulo: Teológica/Loyola.

MURAD, A.; LIBÂNIO, J. B. ([5]2005), *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*, São Paulo: Loyola.

SILVA, G. J. (2003), "Os desafios do ministério pastoral numa sociedade em processo de globalização. In Revista Caminhando, (8)1, 11.

SOBRINO, J. (1983), *Cristologia a partir da América Latina: esboço a partir do seguimento do Jesus histórico*, Petrópolis: Vozes.

_____ (1995), "La teología y el principio 'liberación'". In *Revista Latinoamericana de Teología*, 35, pp. 115-140.

SZENTMARTONI, M. ([2]2004), *Introdução à teologia pastoral*, São Paulo: Loyola.

TAMAYO, J. J. (1994), *Presente y futuro de la teología de la liberación*, Madrid.

THEISSEN, G. e MERZ, A. ([2]2004), *O Jesus histórico: um manual*, São Paulo: Loyola.

VEDOATO, G. M. (2010), *Jesus Cristo na América Latina: uma introdução à cristologia da libertação*, São Paulo: Santuário.

O sofrimento do rosto do outro sentido à flor da pele

A experiência mística em Simone Weil

Andreia Cristina Serrato[1]

Resumo

Um grande desafio para o ser humano na sociedade contemporânea encontra-se em relacionar-se com as pessoas sem usurpar sua alteridade, sem destruir a assimetria principal que há entre o eu e o outro, ou ainda sem viver um individualismo que impeça o ser humano de ser *afectado* pelo outro. A vida de Simone Weil, escritora, mística e filósofa francesa, mostra que ela foi *afectada* pelo outro, assim impulsionada a agir. Contudo ao ser impulsionada a agir faz a experiência mística.

Simone deixa-se *afectar* pelo totalmente Outro, que se apresenta diante dela em seu Rosto. Contudo, para chegar a esta tênue relação é preciso vislumbrar primeiramente a experiência de reconhecimento e de busca incansável de encontrar Deus, intrínseca à experiência mística que ela experimenta. Em seguida, a relação da mística com o mistério. No caso de Simone a experiência profunda do encontro com o mistério, ou seja, da experiência mística que se manifesta na ausência, relacionando sua experiência mística à ética lévinasiana ao ressaltar pontos possíveis para deixarmo-nos *afectar* pelo outro.

Introdução

A sociedade contemporânea apresenta diversos desafios para os sujeitos sociais em diferentes cenários da existência. Um destes desafios encontra-se em relacionar-se com as pessoas sem usurpar sua alteridade, sem des-

1 Doutoranda em teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Mestre em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Graduada em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná e graduada em Artes Plásticas pela Faculdade de Artes do Paraná. Leciona a disciplina de Sacramentos de Iniciação e Cultura Religiosa na Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Coordena o grupo do Brasil que participa no Programa Latino-Americano Magis IV (Formação Teológica para leigos de Espiritualidade Inaciana).

truir a assimetria principal que há entre o eu e o outro ou ainda sem viver um individualismo que impede o ser humano de afetar-se. Um panorama inquietante.

Nesta perspectiva esboçaremos vestígios em que Simone Weil afetada pelo outro é impulsionada a agir e assim faz a experiência mística. Demonstraremos a afeição de Simone pelo totalmente Outro, que se apresenta diante dela. Para tal relação destaco alguns pontos da ética de Emmanuel Lévinas.

Nosso itinerário percorrerá três momentos. Inicialmente, apresentaremos a busca incansável de Simone Weil de encontrar Deus, intrínseca a experiência mística. Uma experiência de encontros e des-encontros. A seguir, dentre as características comuns as formas místicas da história cristã, caminharemos rapidamente pela relação da mística com o mistério. Por fim, lançarei sinais da experiência mística que se manifesta na ausência que esboçará sinais para relacionar a experiência mística de Simone Weil à ética lévinasiana.

A busca incansável de encontrar Deus, intrínseca a experiência mística

- **A busca incansável para encontrar Deus**

Para falar sobre a constante busca de Simone Weil[2] é importante apresentar sua vida. Tornou-se professora bastante jovem, aos 21 anos, numa escola secundária para moças em Le Puy. Nesta cidade contraria as autoridades locais e coloca-se ao lado dos desempregados. Em 1933 tornou-se operária da Renault para escrever sobre o cotidiano dentro das fábricas. Em 1941, assume um trabalho manual seja no campo na época da colheita, seja nos vinhedos na época da safra. Em 1942 chega em Nova York e é chamada pelo governo Francês para ir em missão para Inglaterra. Em Londres é encarregada de textos, faz planos e redige longa memória sobre os direitos e deveres recíprocos ou conjuntos do Estado e do ser humano. Ela quer compartilhar as experiências destes com os que deixou na França.

2 Simone Adolphine Weil nasceu no dia 3 de fevereiro de 1909 em Paris. Era de família judia. Foi escritora, mística e filósofa. Morreu no dia 24 de agosto de 1943 aos 34 anos em Ashford. Lutou na Guerra Civil Espanhola ao lado dos republicanos e morreu em greve de fome, protestando contra as condições em que eram mantidos os prisioneiros de guerra na França ocupada.

Devido ao trabalho demasiado recusa a alimentação prescrita pelos médicos o que a debilitava cada vez mais.

Sua trajetória intelectual está marcada pela ardente paixão que configurava toda sua vida e a levará pelos caminhos da política, para o compromisso intelectual e para a mística[3]. Além da inteligência Simone tinha alguns dons. Aos cinco anos sente compaixão pelo sofrimento humano. Durante a primeira guerra mundial apadrinha um soldado. Desde então se privava de açúcar, chocolate e outras guloseimas para enviar aos soldados. Quando sua prima ficou órfã cedia tudo para agradá-la. Durante o câncer que acometeu sua avó fazia de tudo para distrai-la. Sua mãe conta que foi Simone que ajudou a avó a aceitar a ideia da morte.

A grande jornada de Simone Weil pelo mundo da pobreza e da infelicidade esteve fortemente marcada pelos primeiros encontros com a miséria e o sofrimento humano desde a sua infância. Simone está sempre aberta para acolher o outro. Ela sente em seu coração o outro que sofre. Ela deixa de dar aulas para estar atenta ao trabalho em que os empregados são escravizados. Ela não aceita a burguesia. Tanto que não aceita discursos que falam de fora, assim ela se insere no seio da situação para falar desde dentro.

Uma das experiências místicas em que se sente tomada por Cristo foi quando aprendeu de memória um dos poemas ingleses chamado "Amor". Quando tinha as violentas crises de dores de cabeça Simone afirma: "me exercitei em recitá-lo aplicando-lhe toda minha atenção e aderindo com toda minha alma à ternura que ele encerra. Foi durante uma destas recitações que "Cristo mesmo desceu e tomou-me"[4].

> Neste súbito descenso de Cristo em mim, nem os sentidos, nem a imaginação tomaram parte; somente senti, através do sofrimento, a presença de um amor análogo àquele que se lê no sorriso de um rosto amado.

Simone afirma assim que recebeu de alguém a inspiração de Cristo.

> Quando o encontrei já estava tomada por ele, não só implicitamente, mas conscientemente. Posso dizer que em toda a minha vida, jamais, em momento algum, busquei a Deus.[5]

3 Maria Clara BINGEMER, *Simone Weil: una mística en los límites*, Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2011, p. 14. (Todas as traduções desta obra serão de tradução livre)

4 Simone WEIL, *Attente de Dieu*, Paris: Du Vieux Colombier, 1952, p. 37-38.

5 *Ibidem*, p. 32.

Segundo Simone em sua experiência mística "os bens mais apreciados não devem ser buscados, mas esperados. A infinitude do espaço e do tempo nos separam de Deus". Então Simone pergunta: Como busca-lo: "Não podemos dar um único passo em direção aos céus. Deus atravessa o universo e vem até nós"[6]. E continua dizendo que mesmo "aquele que se afasta dele para buscar a verdade, não caminhará muito sem cair em seus braços[7]". Se rejeitamos o amor de Deus, ele vem e retoma como um mendigo, mas tem um dia que ele também não volta mais. Se consentirmos, deus põe em nós uma pequena semente e se vai. Depois disso, nem Deus nem nós temos mais o que fazer, sentar e esperar.

Simone ao buscar Deus procurava deixar-se encontrar, vivia a experiencia mística paradoxal do encontro de-sencontro com o Deus de Jesus.

- **Uma experiência mística de encontros e des-encontros**

A experiência mística descentra a pessoa, a faz sair de seu ego e a reestrutura a partir daquilo que experimentou de mais profundo: a configuração no Cristo. Esta experiência acontece no corpo frágil e finito.

Em Simone Weil, encontramos a dimensão da espera pelo encontro/des-encontro demonstrada em uma parábola:

> Deus e a humanidade são como dois amantes que se enganaram sobre o local do encontro. Os dois chegam antes da hora marcada, mas a dois lugares diferentes. Esperam, esperam, esperam. Um está de pé, pregado no lugar pela eternidade do tempo. A outra está desatenta e impaciente. Ai dela se cansa e vai embora![8].

Diante do reconhecimento do mistério, dos encontros e desencontros, uma história de busca, de dor, de angústia, de reflorescimento, de "paz inquieta", se desvelam no desejo de encontrar Deus e em seus braços descansar, mas antes repousar a dor daquela parcela da humanidade carregada em seus ombros.

Avancemos agora para a relação entre mística e mistério. Nunca é possível dizer o todo da experiência mística. Não a dominamos, não a apreendemos, nos escapa

6 *Ibidem*, p. 95.

7 *Ibidem*, pp. 38-39.

8 Giulia Paola DE NICOLA e Attilio DANESE, *Abismos e ápices*: *percursos espirituais e místicos em Simone Weil*, São Paulo: Loyola, 2003, p. 9.

Relação da mística com o mistério

Dentre as características comuns as formas místicas da história cristã, caminho rapidamente pela relação da mística com o mistério.

Retornando à mística, recordo que podemos afirmar que nas experiências místicas encontramos a referência e a prevalência do mistério. A fé —que é sempre fé no mistério— é o conteúdo da experiência. No caso do cristianismo, o mistério se configura como um Deus pessoal, encarnado, que se desvela na história e se plenifica na escatologia. A fé é a única resposta a este mistério. A experiência mística da fé é fruto do mistério, é um aprofundamento da fé. A relação entre mística e fé encontra-se, assim, na referência ao mistério, pois "surge de sua manifestação na obscuridade e vive em sua presença nunca inteiramente dada" [9].

Na conexão entre mística e mistério, encontramos uma união entre a interioridade da pessoa e a exterioridade da palavra. Henry de Lubac afirma que "o mistério desperta a palavra que está no íntimo da pessoa"[10] e "a mística interioriza constantemente o Mistério, devolve-lhe sua vida e o faz vivo. Fora do Mistério acolhido pelo crente a mística se degrada em misticismo" [11]. Toda fé é mística porque a mística é antes de tudo experiência de fé.

Assim quando acabarem todas as certezas e não houver entrega, espera, reconhecimento, ocorrerá a tentativa de dominação e a apreensão do Outro[12]. Simone faz a experiência mística na prevalência do mistério que se configura como um Deus pessoal, encarnado e que se desvela no tempo.

Encerra-se ao perceber que a experiencia mística se manifesta na ausência. Contudo a ética desponta para se concretizar em uma praxis.

9 Juan Martin VELASCO, *El fenómeno místico: estudio comparado*. Madrid: Trotta, 1999, p. 219. (Todas as traduções desta obra serão de tradução livre)

10 Henry DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, Paris: Cerf, 1950, p. 347-348. (Todas as traduções desta obra serão de tradução livre)

11 Juan Martin VELASCO, ob. cit., p. 217.

12 Exemplifico uma tentativa da dimensão da não aceitação desta distância, deste mistério na obra *Otelo* de Shakespeare. Movido por intrigas, Otelo mata Desdêmona. Ele não aceitou que não podia conhecer tudo de sua amada, que não podia tê-la para si, quis apreendê-la. Acabou a certeza e não irrompeu a confiança - dimensão da fé. Otelo não reconhece o que não pode "alcançar concretamente - mistério - e não respeita a separação.

A experiência mística de Simone Weil

Neste último ponto, lançarei sinais da experiência mística que se manifesta na ausência e, assim relacionar a experiência mística de Simone Weil à ética lévinasiana.

- **Experiência mística na ausência**

Para apresentar a ausência ou a dimensão do respeito à separação tão presente na mística, citamos o reconhecimento do centurião diante de Jesus. Trata-se de uma declaração de destaque, pois todo o Evangelho se orienta para a culminação expressa nesta confissão do centurião: "Verdadeiramente, este é o Filho de Deus" (Mc 15,39). Trata-se de um pagão, que O reconhece não no momento de um milagre, mas no momento em que o vê morrer. A confissão do centurião se abre diante de uma exclamação de surpresa e maravilhamento e, ao mesmo tempo, de grande segurança diante do "nada": um homem morrendo crucificado. A declaração do centurião exprime sem dúvida, uma grande estupefação diante da maneira como morre o crucificado: Ele assumiu sua morte dignamente, sem revolta contra ninguém —o que não exclui as dúvidas e os questionamentos que possa ter sentido.

Neste momento, para que o centurião reconheça Jesus, ele percebe a entrega de Jesus diante do "vazio". Acabou-se a certeza, irrompeu a fé, e a dimensão da entrega em um momento de aparente abandono: "Pai, em tuas mãos entrego meu espírito" (Lc 23, 46). Um homem diante de tal entrega reconhece o filho de Deus. Cristo na cruz sente a ausência do Pai, sente o "abandono"[13].

Nesta ausência[14], Deus se torna distante por um tempo, e durante a "ausência não há nada a amar" [15]. Simone Weil experimentou isto: o terrível é que, se durante a ausência, a alma deixa de amar, a ausência de Deus pode se tornar definitiva. Assim "é necessário que a alma continue

13 Poderia fazer alusão ainda a parábola do Filho pródigo (Lc 15,11-32). Quando sente o desejo de retornar para casa do Pai, não sabe o que encontrará. Contudo, a confiança o move. E o Pai? Não sabe se o filho retornará, mas contempla o horizonte, o "vazio", na confiança de que o Filho chegará. Nesta parábola acontece a confiança, a entrega na ausência.

14 Simone expressa essa ausência afirmando que a desgraça *(malheur)* é o que mantém Deus ausente. A palavra é uma forma de dizer o mal enquanto pecado e enquanto desgraça. Cf. *Attente de Dieu:* Para Simone no domínio do sofrimento a desgraça é escravidão: "a desgraça é um desarraigamento da vida, um mais ou menos atenuado equivalente da morte, levado irrestivelmente a estar presente na alma pelo alcance ou o receio imediato da dor física", pp. 81-82. É "a degradação social" que produz o sentimento de ser abandonado por Deus, p. 97.

15 Simone WEIL, *Attente de Dieu*, ob. cit., p. 84.

amando no vazio ou, pelo menos, querendo amar, ainda que seja com uma parte infinitesimal dela mesma. Então, um dia, Deus virá a ela e mostrar-lhe-á a beleza do mundo"[16].

Simone Weil também faz esta experiência do centurião:

> É na desgraça mesma, em meio de uma amargura inconsolável, que resplandece completamente o amor de Deus. Se a alma cai perseverando no amor, até o ponto em que não pode reter mais o grito 'Deus meu, por que me abandonaste', se permanece nesse ponto sem cessar de amar, acaba tocando algo que não é mais a desgraça, que não é a alegria, que é a essência central, essencial, pura, não sensível, comum à alegria e ao sofrimento, que é o amor mesmo de Deus[17].

Nessa presença na ausência, há algo da dimensão da separação, da interioridade, do segredo ou, o que quer que seja, que escapa à minha compreensão[18]. Algo que excede os limites de meu conhecimento, algo que demanda reconhecimento. É *outrem* quem "se revela a mim e me revela", interrompendo meu monólogo com o ser. Essa dimensão da separação, do segredo, do mistério que "me escapa".

- **Experiência mística de Simone Weil à ética lévinasiana**

Segundo Lévinas, uma relação ética converge para a direção com a qual me deparo diante do *outro* e guardo a minha distância, porque a distância implica respeito, mas também admite proximidade —para cuidar do *outro*. Ao deparar-me com o *outro*, anteriormente a relação, ele *se diz* e eu *escuto* a palavra que emana de seu rosto. Pois a força está na nudez do rosto: não matarás[19]. Encontrar com o rosto é encontrar com aquele que se faz forte, mas ao mesmo tempo é fraco. A relação se dá no dar-se e no retirar-se. O que se retira do domínio é forte em sua fraqueza. Sou eu, a partir deste momento, quem garante a "vida" do outro. Torno-me "guardião", mas não por decisão assim "autônoma" minha e sim porque o *outro* constituiu para isto porque é anterior ao meu "ser"[20].

A separação é essa condição da alteridade. Porque há separação e não uma simbiose, há mistério, pois acessar o outro seria reduzi-lo ao

16 *Ibidem*, p. 84.

17 *Ibidem*, p. 58.

18 Emmanuel LÉVINAS, *Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo*, Lisboa: Edições 70, 1988, p. 60.

19 Emmanuel LÉVINAS, *Entre nós: ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 15.

20 *Ibidem*, p. 35.

mesmo, isto é, aniquilá-lo. Então, ao tentar possuí-lo, ele me escapa. O *outro* sempre escapa a mim porque é irredutível, porque é muito mais que seu contexto. O *outro* vem a mim e suscita o desejo de responder. É significância, ele mesmo está se revelando. A medida que tenho desejo do outro que é o bem, ele me leva ao bem. Abre o caminho que me salva do narcisismo. O rosto do outro é revelação. Sou interpelada pelo rosto do *outro* antes mesmo de fazer qualquer reconhecimento; independente de conhecê-lo. O outro vem a mim e suscita em mim o desejo de responder. Diante do rosto do outro que irrompe, percebo-me como que intimada, convocada, chamada irresistivelmente a ser responsável pelo *Outro*. Descubro-me escolhida a ser para o *outro*.

Eleita pelo bem, eleita para a bondade. O laço com *outrem* é apertado com a responsabilidade. Digo: *eis-me aqui,* é doação, anterior ao diálogo. O rosto me pede e me ordena. Sou responsável pelo outro sem esperar nada em troca. Sou impelida a cuidar da relação. Sou responsável por ela. Só me percebo livre depois que eu respondo. Eu não decido ajudar o outro. A responsabilidade vem antes, eu respondo/ajudo. Desde o momento que o outro me olha sou por ele responsável, sem mesmo ter que assumir a responsabilidade a seu respeito. A sua responsabilidade incumbe-me. Sou responsável por sua própria responsabilidade. E se pode agir: Dizer eis-me aqui: "somente atendendo a dimensão ética, social e política da existência estará o místico em condições de realizar uma experiência mística autêntica"[21].

Ao apresentar a ética do rosto, da experiência do encontro, da responsabilidade recordo Simone Weil. Ela faz a experiência do Deus de Jesus Cristo, embora não fosse cristã, no que diz respeito a estar ligada a uma instituição, mas vive uma experiência mística (laicamente) intensa. Vive em constante busca do encontro íntimo com Deus – outro. Simone rompe as estruturas em busca de um sentido para a vida, não somente a sua vida, mas a vida de pessoas pelas quais é tocada através do sofrimento. A coragem transcende o cotidiano na sede de justiça. O amor pelo ser humano a moveu em busca da verdade: "a sua conversão do olhar, o voltar-se de todo coração emergem do encontro entre a fragilidade humana e a perfeição do amor divino"[22].

21 Juan Martin VELASCO, ob. cit., p. 465.

22 Weil, Simone. Écrits de Londres et dernières lettres, p. 213.

Considerações finais

Contudo podemos ter um olhar prospectivo com Simone Weil. Uma mulher afetada pelo totalmente Outro entrega-se até as últimas consequencias depois de se deixar encontrar por Cristo. Assim nos apresenta *sinais de esperanças*. Escreveu muito e foi uma apaixonada defensora das pessoas simples e especialmente dos oprimidos —os oprimidos pela maldade ou egoísmo dos homens e os oprimidos pelas forças que dominam a sociedade moderna. Simone Weil busca a verdade, não se engana e não sucumbe a realidade, ou seja, o outro que sofre. Ela se depara com o rosto do outro que sofre sedento de vida, de trabalho, de dignidade e de respeito.

A mística para Simone foi a radicalidade da experiência humana vista desde o mistério. Simone falou das coisas terrenas a partir da dor das vítimas da injustiça. Ela mesma mergulhou na centralidade da dor humana para entendê-la. Neste contexto místico, se assim se pode chamar, há encontro e desencontro com Deus, mas a contínua não cessa nunca. Sendo assim, despoja-se de si para se deixar transformar pelo outro.

Neste momento, me parece que a ética de Simone que a impulsiona a ação/mística, é anterior ao conhecimento do outro. Simone sente-se responsável pelo outro antes mesmo de saber seu nome. A ética de Simone é anterior ao diálogo. Olhar o rosto do outro a leva ao engajamento, a ação. Arrisco dizer que, assim como Jesus Cristo, Simone sente em seu próprio corpo as dores do sofrimento humano de um povo sem voz, sem rosto, sem palavras, se debilita e morre precocemente. Com saúde frágil carrega em seus ombros o peso dos oprimidos. Mesmo assim levou as últimas consequências a dor humana e, em seu corpo, consome-se, chaga-se para participar Mistério Pascal.

Referências

BINGEMER, Maria Clara, *Simone Weil: una mística en los límites*, Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2011.

_____ *Simone Weil: a vida em busca da verdade*, São Leopoldo: IHU on line, 2009, <www.unisinos.br/ihu> (acesso 5/11/2009).

_____ "Deus inocente e a mortalidade humana: cruz e salvação em Simone Weil". In *Síntese Nova Fase* (21)64, jan./mar. 1994, pp. 113-124.

_____ "Abismos e ápices: percursos espirituais e místicos em Simone Weil". In *Sintese* (30)98, set./dez. 2003, pp. 417-418.

_____ "A desventura e a opção pelos pobres. Simone Weil e a Teologia da Libertação latino-americana". In *Revista Eclesiástica Brasileira* (209)276, 2009, pp. 772-791.

BINGEMER, Maria Clara e PUENTE, Fernando Rey, *Simone Weil e a Filosofia*, São Paulo: Loyola, 2011.

DE NICOLA, Giulia Paola e DANESE, Attilio, *Abismos e ápices*: *percursos espirituais e místicos em Simone Weil*, São Paulo: Loyola, 2003.

LÉVINAS, Emmanuel, *Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo*, Lisboa: Edições 70, 1988.

_____ *Totalidade e infinito*, Lisboa: Edições 70, 2000.

_____ *Entre nós: ensaio sobre a alteridade*, Petrópolis: Vozes, 2004.

LUBAC, Henry de, *Histoire et Esprit,* Paris: Cerf, 1950.

VELASCO, Juan Martin. *El fenómeno místico: estudio comparado.* Madrid: Trotta, 1999.

WEIL, Simone, *Attente de Dieu*, Paris: Du Vieux Colombier, 1952.

_____ *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris: Gallimard, 1980.

A Maternidade de Deus em Julian of Norwich[1]

Uma reflexão a partir de Revelations of Divine Love: Texto Curto e Texto Longo[2]

Josué Soares Flores[3]

Resumo

A anacoreta Julian de Norwich (c.1343-1413) destacou o elemento feminino em Deus. Em ambos os textos, Curto e Longo, das 'Revelações do Amor Divino', Julian foca os aspectos compaixão, misericórdia e de auto-sacrifício abundantemente, de um Deus que cura e revive seus filhos. Julian equivale à obra de Cristo na cruz ao ato de dar à luz. Ao mesmo tempo, as imagens de Deus, para Julian, incluiu tanto a maternidade quanto a paternidade e são complementares, não opostos ou mutuamente excludentes. A Tradição de Julian vem de sua identificação da Segunda Pessoa da Trindade com o personagem tradicional da Sabedoria, interpretada em toda a tradição judaico-cristã como o Feminino Divino e sua compreensão da identidade entre 'Igreja Mãe' e do Corpo Místico de Cristo. Nossas mães e do que chamamos de 'Amor Materno' são apenas emanações e imitações da Maternidade do próprio Cristo eterno e atemporal. A maternidade, Julian diria, não é uma característica de sexo feminino que Cristo compartilha, mas uma característica de Cristo, que às mulheres é proporcionado. E ela declara que a nossa responsabilidade natural, a paternidade e a maternidade têm a sua origem na Paternidade e Maternidade de Deus.

1 O texto é parte da reflexão e pesquisa de Mestrado na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul na linha de Teologia e Experiência Religiosa.

2 Para fins metodológicos, seguimos a abreviação dos textos conforme o uso em inglês: Short Text (ST) e Long Text (LT).

3 O autor é sacerdote da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina, graduado em Teologia pela Faculdade Teológica Sul Americana e pelo Seminário Teológico Revdo. Antônio de Godoy Sobrinho, Mestrando na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. O orientador é o Dr. Roberto Pich.

A anacoreta Julian de Norwich (c.1343-1413) destacou o elemento feminino em Deus, dizendo:

> Como, na verdade, Deus é nosso Pai, tão verdadeiramente, Deus é nossa Mãe… Nosso grande Deus Pai Todo-Poderoso, que é o Ser, … quis que a Segunda Pessoa fosse nossa Mãe. E assim é Jesus, nossa verdadeira Mãe na Natureza em virtude de nossa primeira criação, e Ele é a nossa verdadeira Mãe na Graça, por tomar a nossa natureza…[4]

Julian tinha experimentado uma notável série de 15 visões do Senhor em 8 de maio (ou 15)[5] de 1373, após sofreu um ataque cardíaco, no dia seguinte da visão final, e depois outra revelação quinze anos mais tarde, tendo como ponto crucial: Deus é tudo de bom e todo-poderoso, e Deus vai surpreender a humanidade da forma mais gloriosa no fim dos tempos, transformando todo o pecado e o mal em bem, assim, resgatará e salvará todas as almas. "E tudo estará bem, e tudo ficará bem, e todo tipo de coisas ficará bem."

A caracterização da Divina Maternidade no LT geralmente ocorre no âmbito da Trindade. Julian tende a mudar as configurações trinitárias, no entanto - na abertura do capítulo 52 (LT), por exemplo, ela diz que Deus 'é nosso Pai', que Deus 'é nossa Mãe', e também que Deus 'é o nosso verdadeiro cônjuge, e que nossa alma é sua amada esposa'. No mesmo parágrafo, Julian diz que Cristo é nosso irmão, embora em outros lugares ele é o nosso amante ou mãe. Como muitos intérpretes sensíveis das Escrituras, Espiritualidade e Teologia, Julian vê múltiplos significados e complexidade relacional dentro da Santíssima Trindade - dando voz à sua flexibilidade inerente e recuperando o foco bíblico e patrístico da função sobre a forma. Um tipo semelhante de fusão de gênero pode ser encontrado, de fato, em Isaías 46:3-4, em que Deus diz: "Eu sou aquele" que levou Israel no útero, deu à luz, e alimentou.

Julian não foi a primeira a descrever Deus como mãe. Não há base bíblica para a imagem. Além de Isaías 46:3-4, Isaías 66:9 descreve Deus como tendo um útero, e outras passagens bíblicas comparam Deus a uma mãe águia (Deuteronômio 32:11), uma mãe urso (Oséias 13:8), e uma mãe galinha (Mateus 23:37), entre outras imagens maternas. No início escritores cristãos como Clemente de Alexandria, Ambrósio, Agostinho, Anselmo e os primeiros cistercienses —assim como contemporâneos de

4 HAPPOLD, *Mysticism*. p. 294.

5 A data incerta atribui-se a diferença entre dois manuscritos em que o numeral latino 'x' em outro aparece 'v'.

Julian, como o alemão frei Henry Suso— também atribuíram qualidades maternas ou femininas a Deus, embora na maior parte passageiras.[6]

A idéia de que havia tanto um princípio masculino e feminino em Deus era parte do ensino gnóstico e foi rejeitada pela igreja primitiva e durante o início do período medieval. O Zohar, um texto místico judaico medieval, transporta algumas imagens maternas de Deus a tradições anteriores. Mas não há provas de que Julian estava familiarizada com qualquer dos escritos gnósticos ou judaicos.[7] As figuras de Maternidade de Deus aparecem fortemente na tradição mística cristã, diz Bynum[8], mas apenas Julian aplica 'Mãe' a Trindade toda.[9] Em LT 58, por exemplo, as "três formas de contemplar a maternidade" correspondem com atributos da Trindade que Julian havia estabelecido no início das Revelações: criação, encarnação, e 'trabalho' (santificação).

Anselmo, no século XI, havia desenhado uma conexão entre a paixão de Cristo e da maternidade de Deus - uma linha de pensamento que alguns outros escritores medievais seguem. Em sua "Oração a São Paulo", ele escreve:

> E você, Jesus, você não é também uma mãe?
>
> Você não é a mãe, que, como uma galinha, reúne os seus pintinhos debaixo das asas?
>
> Verdadeiramente, Senhor, você é uma mãe, pois tanto os que estão em trabalho de parto e os que são nascidos são aceitos por você.
>
> Você morreu mais do que eles, para que possam trabalhar para suportar. É pela sua morte que foram nascidos.[10]

A escrita monástica medieval para ou por mulheres contém algumas referências a Deus, como uma mãe que (como em Anselmo) atinge a satisfação na cruz. Ancrene Wisse retrata Jesus como a mãe que concilia seus

6 Jean LECLERCQ, Prefácio de Julian of Norwich, *Showings*, trad. Edmund Colledge and James Walsh, Nova York: Paulist Press, 1978, p. 9, 1978. HUNT, *The Trinity: Insights*. p. 115. NEWMAN, *God and the Goddesses*, p. 225.

7 JANTZEN, *Julian of Norwich*, pp. 116-117.

8 Caroline Walker BYNUM, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages,* Berkeley: University of California Press, pp. 110-169, 1982.

9 HUNT, op. cit. pp. 115-116. Long Text cap. 59 pp. 295-297 e cap. 26, p. 223.

10 ANSELM, "Prayer to St. Paul". In WARD, Benedicta (ed.), *The Prayers and Meditations of St. Anselm*, Nova York: Penguin, 1973, pp. 153-156.

filhos.[11] Marguerite d'Oignt (a priora cartuxa, c. 1240-1310) escreve sobre o tema:

> Você [Cristo] não é mais do que a minha mãe? … Ah, meu doce, amado e adorável Senhor, você trabalhou para mim e me deu a sua própria vida. … Quando a hora da sua entrega veio você foi colocado na dura cama da cruz… e seus nervos e todas as suas veias estavam quebradas. E, na verdade, não é surpresa que suas veias estouraram quando em um dia você deu à luz a todo o mundo.[12]

Sabe-se que a imagem materna para descrever Deus e Cristo era popular entre os monges cistercienses do século 12. Em seu Sermão 9 no Cântico dos Cânticos, S. Bernardo cita em seu primeiro verso dizendo que "seus seios são melhores do que o vinho". Observando que o orador não é identificado, S. Bernardo consecutivamente atribui estas palavras para o noivo, a noiva, e companheiros do noivo. Associando o noivo com Jesus, S. Bernardo fala da graça, alegria, doçura, e leite de consolação que fluem dos seios do noivo.[13] Em uma carta S. Bernardo escreve: "Se você sentir as picadas de tentação… sugue as feridas como os seios do Crucificado. Ele vai ser sua mãe, e você vai ser seu filho". Curiosamente, S. Bernardo também aplica a imagem da mãe "de Moisés, Pedro, Paulo, os prelados, abades em geral"[14] mas ele não desenvolve a imagem da mãe para Jesus, tanto quanto Julian faz. Talvez seja porque, nessa analogia para o amor, seu foco é a criança mais do que na mãe. Ele escreve que, embora as crianças devem amar seus pais, eles estão mais inclinados a honrá-los, na verdade, alguns só amam seus pais por preocupação com sua herança. Inquestionavelmente, S. Bernardo vê o vínculo da noiva e do noivo como o epítome do amor, mais forte do que o vínculo entre pais e filhos.[15]

Em suas deliberações breves sobre a natureza e a função da Trindade no Texto Curto (ST), Julian imagina as pessoas da Trindade como é tradicionalmente seu gênero (como homem) e não especificamente fala de Deus como mãe, entretanto, ela caracteriza Deus tão gentil, perdoador e carinhoso - nunca vingativo ou severamente crítico. Nas visões de Julian, Deus repetidamente tranquiliza seus filhos (ST 24), que estão desonerados do pecado por amor divino. Deus trata a humanidade como 'cortês', 'fa-

11 JANTZEN, *Julian of Norwich*, p. 118.

12 Cit. in BYNUM, *Jesus as Mother*, p. 153.

13 *Bernard of Clairvaux: On the Song of Songs*, vol. 1, trad. Walsh, Kilian. *The Works of Bernard of Clairvaux*, Spencer: Cistercian Publications, 1971, p. 55-58.

14 BYNUM, op. cit., pp. 117, 115.

15 S. BERNARDO, *Sermão* 83.

miliar', e de maneira 'adorável': "Ele é o amor que envolve e nos envolve, nos abraça e nos guia, nos cerca por seu amor, que é tão suave que nunca nos abandonará" (ST 4). O povo de Deus pode, assim, ser "pacífico e tranquilo" assim como Deus é (ST 25). Estes atributos, enquanto tradicionalmente associados com o feminino e o materno, são aplicados de modo mais geral por Julian no ST.

Em ambos os textos, Curto e Longo, das Revelações, Julian foca os aspectos compaixão, misericórdia e de auto-sacrifício abundantemente, de um Deus que cura e revive seus filhos. Mesmo quando ela caracteriza Deus ou Cristo como a fêmea, ela nunca usa um pronome feminino. Portanto, não é surpreendente, dada a associação cultural de tais qualidades com a virtude feminina, quando em seu Longo Texto Julian concentra essas qualidades à imagem de uma mãe divina. Esta teologia da Mãe é explicitada nos capítulos 52-63 do Texto Longo em que Julian interpreta sua XIV revelação. Dentro da unidade da Trindade, Julian atribui funções diferentes para pessoas diferentes, mas, novamente, esses papéis não são estáticos. No capítulo 54 (LT), por exemplo, a Maternidade de Deus está ligada ao Espírito Santo como 'sabedoria de tudo', enquanto 'o todo-poderoso da Trindade é nosso Pai'. Cristo, a quem ela se refere aqui como 'nosso Senhor' (embora em outro lugar o Espírito Santo é o Senhor), é a bondade 'da Trindade'. Até o final do capítulo 57 do LT, no entanto, Maternidade está ligada intimamente com Cristo.

Cristo como Mãe também é metonimicamente ligado a Maria:

> Nossa Senhora é nossa mãe, em quem todos nós estamos incluídos e nascidos dela em Cristo, por ela, que é mãe de nosso Salvador e é a mãe de todos os que são salvos em nosso salvador.

No entanto, "o nosso salvador é a nossa verdadeira Mãe" (LT 57). No início do capítulo 58, Cristo, tradicionalmente, o Filho, aparece como mãe, juntamente com o Pai e o Espírito Santo. Aqui, a mãe é mais uma vez descrita como 'todo sabedoria', mas o Espírito Santo, com quem Mãe e Sabedoria foram equiparados antes, é agora uma entidade separada. Curiosamente, enquanto "ela às vezes usa o tradicional 'Filho', Julian nunca usa a 'Palavra' masculino, mas sempre a 'Sabedoria' feminino para designar a segunda pessoa da Trindade".[16] Nas escrituras, a sabedoria é muitas vezes ligada ao Espírito, mas é claramente cristológica em Provérbios 9 e I Coríntios 1:30 - assim há precedente bíblico para a identificação de Sabedoria com ambos: o segundo e terceiro membros da Trindade.

16 NUTH, *Wisdom's Daughter*, p. 46.

Julian estende seu imaginário materno ainda mais quando ela fala de "nossa Santa Mãe Igreja, que é Cristo Jesus" (LT 61), para quem "Submeto-me… como uma simples criança deve" (LT 46). Observe a transição de Julian da Mãe Igreja (o corpo de Cristo) para a Mãe Cristo:

> Ele [Cristo] quer que nos comprometamos com fervor a fé da Santa Igreja, e encontremos lá a nossa amada Mãe em consolo e compreensão verdadeiro, com a companhia de todos os bem-aventurados… E, portanto, é uma coisa certa, boa e graciosa a vontade, humilde e fervorosa, estar preso e unido a nossa Santa Mãe Igreja, que é Cristo Jesus (LT 61).

Como Hildegard de Bingen e Mechthild de Magdeburg, Julian descreveu suas visões com muito cuidado, entretanto sistematizar não era seu propósito. Ela invoca imagens multiverbais sem medo aparente de ser logicamente inconsistente. Como Pelphrey diz: "Podemos pensar nas Revelações não tanto como um tratado, mas mais como uma meditação, ou talvez um tipo de pintura" caracterizada por "pensamento relacional" em oposição a reflexão sequencial.[17] Enquanto Julian não foi sistemática em sua apresentação da Trindade, ela foi tematicamente consistente, com "o mistério do amor trinitário que permeia completamente seus escritos de uma forma notável e profunda".[18]

Julian equivale a obra de Cristo na cruz ao ato de dar à luz:

Mas a nossa verdadeira Mãe Jesus, só tem levado a nós alegria e vida eterna, bendito seja Ele. Então, ele nos transporta dentro de si no amor e no trabalho de parto o tempo inteiro, até quando ele desejou sofrer as maiores dores e espinhos cruéis…, após o que a humanidade nasceu para uma nova vida (LT 60). Mas Julian vai mais longe, desenvolvendo a ligação entre o nascimento e a expiação no contexto trinitário.[19] Dentro do "doce lado aberto" de Cristo é mostrada toda a Deidade e suas propriedades de natureza, amor, sabedoria e conhecimento.

Julian levou à literatura medieval a fusão das feridas de Jesus com os seios de uma mãe: Aelred, por exemplo, tinha falado da ferida do lado de Jesus como a fonte de onde a alma alimenta-se.[20] A teoria medieval médica também declarou que "o leite obtido do peito de uma mãe era na verdade sangue processado, por isso as idéias de leite e sangue podem ser

17 PELPHREY, *Love Was His Meaning*, p. 83.

18 HUNT, *The Trinity*, p. 31.

19 JANTZEN, *Julian of Norwich*, p. 117.

20 *Ibidem*, p. 122.

facilmente trocados".[21] Este intercâmbio foi estendido para a eucaristia na teologia de Julian, como ela explica:

> A mãe pode dar seu leite para seu filho para chupar, mas a nossa preciosa Mãe Jesus pode alimentar-nos mais cordialmente e ternamente, com o Santíssimo Sacramento, que é o alimento precioso da vida verdadeira, e com todo o doce sacramento que Ele nos sustenta mais misericordiosamente e graciosamente (LT 60).

Enquanto Julian compartilha com outros visionários do sexo feminino uma teologia encarnada, ela não fez (como Hildegard) que favoreceu o imaginário conjugal ou erótico.[22] Ao descrever a natureza dinâmica relacional e criativa do Deus trino, como revelou em suas visões, Julian geralmente representa o Deus 'familiar' como literalmente familiar, alternadamente assume diferentes papéis, atributos, ou tarefas.[23] As pessoas da "família" trinitária, no entanto, interagem como uma totalidade divina —"todo único amor"— com a finalidade de reformar e restaurar a humanidade e, nas palavras de Julian, unindo-nos ao nosso ser essencial (a substância 'divina' que é inerente à Trindade). Cada membro da 'família', divina e humana, tem ou adquire atributos divinos. Como logicamente, Julian atribui ambos os sexos (igualmente dotados de atributos) a Deus sem diferença hierárquica.[24]

Newman especula que Julian estava ciente da "devoção afetiva à Mãe de Jesus" que havia sido popularizada na Inglaterra por Anselmo e Aelred, entre outros, mas que ela "levantou a concepção de Cristo/Sapientia como Mãe do estatuto de metáfora casual para o núcleo de seu pensamento teológico".[25] Quando Cristo se torna mãe, Sandra McEntire argumenta ainda, "as mulheres são incorporadas no plano redentor como pessoas e, como tal, valorizadas".[26] Ao mesmo tempo, as imagens de Deus, para Julian, incluiu tanto a maternidade quanto a paternidade e "são complementares, não opostos ou mutuamente excludentes".[27] Julian imaginou um equilíbrio entre as imagens masculinas e femininas e não define uma

21 *Ibidem*.

22 HUNT, *The Trinity*, p. 120.

23 Jean LECLERCQ, op. cit., pp. 8-11.

24 NEWMAN, *God and the Goddesses*, p. 227.

25 *Ibidem*, pp. 225-226.

26 MCENTIRE, "The Likeness of God and the Restoration of Humanity in Julian of Norwich's Showings". In *Julian of Norwich*, op. cit., p. 25.

27 HUNT, The Trinity. p. 118.

contra a outra.[28] Deus como 'pai' e 'senhor' não são menos ternos e protetores do que Deus como 'mãe'.[29] Julian, como já observado, confortavelmente atribui a Cristo o status de "Mãe, irmão e salvador", tudo ao mesmo tempo (LT 58). A alma que é cuidada e salva, na teologia de Julian é, além disso, sem gênero - nem 'ele' nem 'ela', mas 'isto' (ing. It), como sua escolha de expressão em referência a Deus.[30] De acordo com Jennifer Heimmel, Julian emprega uma escolha nomeadamente equalizada de expressão em suas referências a humanidade. Ao invés de uma total dependência a expressão típica de 'humanidade' para representar toda a humanidade, Julian repetidamente especifica ambos os sexos em seu livro. Julian constantemente lembra ao leitor que ela está falando a ambos os 'homens e mulheres'.

Provavelmente influenciada, como eram os místicos e visionários anteriores, pelo Cântico dos Cânticos, Julian usa imagens nupciais em sua teologia,[31] mas ela fez isso no contexto trinitário, descrevendo uma visão em que a união da Divindade transborda-nos sobre a relação entre Deus e os homens:

> … na união e a união [das pessoas da Trindade], ele é o nosso cônjuge muito verdadeiro diz a sua amada esposa e sua donzela, com a qual ele nunca esteve descontente: Eu te amo e você me ama, e nosso amor nunca vai dividir em dois (LT 58).

A Tradição de Julian vem de sua identificação da Segunda Pessoa da Trindade com o personagem tradicional da Sabedoria, interpretada em toda a tradição judaico-cristã como o Feminino Divino e sua compreensão da identidade entre "Igreja Mãe" e do Corpo Místico de Cristo. Para Julian, Cristo é a Igreja, e a Igreja é a Mãe. Cristo é sabedoria, e a sabedoria é o feminino.

Julian faz melhor que a maioria dos modernistas com uma simples operação gramatical: ela nunca usa nada além de pronomes masculinos em referência a Cristo, por isso temos essas demonstrações maravilhosamente místicas e gramaticalmente paradoxais da androginia como "Nossa Mãe Jesus, Ele…" Essa abordagem mantém o equilíbrio místico e teológico muito melhor do que declarar um 'Jesus fêmea'. No entanto, Julian não hesita e declara: "Ele nos carrega dentro de si mesmo em amor, e trabalha

28 Jean LECLERCQ, op. cit., pp. 10-11.

29 NEWMAN, op. cit. p. 226.

30 BYNUM, *Fragmentation and Redemption*, p. 169.

31 Jean LECLERCQ, op. cit., p. 10.

a termo…" E Julian vai mais um passo no que ela caracteriza Cristo como "nossa mãe", ela descreve a maternidade (como ela descreve a própria humanidade) como pré-existente em Cristo. Nossas mães e do que chamamos de 'Amor Materno' são apenas emanações e imitações da Maternidade do próprio Cristo eterno e atemporal. Cristo é o proto-Mãe, e a maternidade terrestre (como toda outra virtude terrena) é apenas uma imitação e reflexo dele. A maternidade, Julian diria, não é uma característica de sexo feminino que Cristo compartilha, mas uma característica de Cristo, que às mulheres é proporcionado. E ela declara que a nossa responsabilidade natural, a paternidade e a maternidade têm a sua origem na Paternidade e Maternidade de Deus.

Julian descreve a qualidade maternal e do caráter de Deus e de Cristo. Ela considera que Cristo fez todas essas coisas que nós listamos como característica de uma mãe: Ele nos criou para fora de si mesmo, nos alimenta de sua própria carne, nos cuida, nos protege, nos consola, nos ensina e capacita.

Referências bibliográficas

BYNUM, Caroline Walker, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley: University of California Press, 1982.

_____ *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Nova York: Zone Books, 1991.

HAPPOLD, F. C., *Mysticism*, Baltimore: Penguin Books, 1963.

HUNT, Anne, *The Trinity: Insights from the Mystics*, Collegeville: Liturgical Press, 2010.

JULIAN OF NORWICH, *Showings*, trad. Edmund Colledge and James Walsh, Nova York: Paulist Press, 1978.

JANTZEN, Grace M., *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, Nova York: Paulist Press, 1988.

MCENTIRE, Sandra J., *Julian of Norwich: A Book of Essays*, Nova York: Garland, 1998.

NEWMAN, Barbara, *God and the Goddesses: Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.

NUTH, Joan M., *Wisdom's Daughter: The Theology of Julian of Norwich*, Nova York: Crossroad, 1991.

PELPHREY, Brant, *Love Was His Meaning: The Theology and Mysticism of Julian of Norwich*, Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg, 1982.

WARD, Benedicta, *The Prayers and Meditations of St. Anselm*, Nova York: Penguin, 1973.

WALSH, Kilian, *The Works of Bernard of Clairvaux*, Spencer: Cistercian Publications, 1971.

Graça divina

Uma perspectiva luterana segundo a teologia finlandesa de divinização

Ângela Zitzke[1]

Resumo

A forma luterana de ver o tema da graça sob a perspectiva da divinização (*theosis*) parte da pesquisa de teólogos finlandeses —os teólogos mais proeminentes são Risto Saarinen e Tuomo Mannermaa— e diferencia-se ao afirmar que é justamente Deus que estende este ato gracioso da entrega, autor primeiro e concessor da divinização. A teologia luterana, pautada em geral por uma visão de separação ontológica entre Deus e o ser humano, pode ganhar novas respostas em relação às verdadeiras perguntas feitas hoje pelas pessoas, direcionadas muito mais pelo questionamento do próprio lugar no cosmos, do sentido da vida e do valor do ser humano individual do que pelos anseios da salvação eterna diante do pecado. Pretende-se, desta maneira, contribuir para a atualização da compreensão a respeito do tema da graça divina.

Do lado contextual e brasileiro, além das obras disponíveis de teologia luterana, discutir-se-á a questão da presença da graça no meio da desgraça, conforme formulou Leonardo Boff já nos anos 1970. Perguntar-se-á pela importância da categoria de participação na divindade por parte dos seres humanos, tanto por sua auto-compreensão, quanto por sua transformação, individual e socialmente. Caberá, ainda, a abordagem do relacionamento do ser humano com seu próximo e com toda a criação, decorrentes do seu relacionamento com Deus. Assim, a abordagem terá um aspecto não apenas ecumênico, mas também ecológico e eco-feminista, na medida em que busca superar a concentração tradicional na consciência religiosa, para explorar a importância holística do ser e da participação do ser humano nele.

1 Doutora em Bíblia pela Faculdades EST (Escola Superior de Teologia). Pesquisa inicial para projeto de Pós-doutorado com a orientação do Prof. Dr. Rudolf von Sinner. Título: Justificação e divinização em Lutero: a contribuição da teologia luterana finlandesa para o ecumenismo e a teologia no Brasil. Email: angelazitzke@yahoo.com.br.

Introdução

A contribuição de Lutero é importante para a teologia ecumênica, pois este desenvolveu uma teologia baseada na centralidade da graça, i. é, a gratuidade divina em ofertar e, assim, agir primeiro em direção ao ser humano, tanto o perdido quanto o fiel. Graça também consiste na atitude divina em perdoar, manifestando compreensão com o arrependido e mais, libertação, alívio para a sua dor e consolo em meio ao seu desespero.

> A teologia da graça [...] irá considerar a graça não primeiramente como divinização, mas como justificação e recuperação do homem, vale dizer, como processo de hominização e humanização.[2]

O comentário de Lutero na epístola de Paulo aos Gálatas (*Lectures on Galatians, 1535*) foi a fonte central do seu estudo para transmitir a ideia de divinização segundo a teologia ortodoxa. Esta ideia não é apenas um termo, mas antes, se faz presente na teologia luterana em seu centro e conteúdo.

> A ideia de Lutero a respeito de divinização se expressa de forma sucinta nesta tão bem conhecida sentença: *in ipsa fide christus adest* [na fé Cristo está presente].[3]

Segundo o processo de *theosis*, Cristo é ambos, tanto aquele que expia o pecado, justifica a humanidade e a perdoa afastando a ira divina quanto o reconciliador que oferta a presença de Deus para que a humanidade participe de sua natureza divina. Cristo é visto como o meio que proporciona graça, perdoando e libertando. Cristo é também aquele pelo qual a fé leva a Deus, gerando este contato que aproxima.[4] Neste sentido, a justificação não pode ficar limitada apenas a um plano jurídico de interpretação. Para Lutero, ao ser justificado, o ser humano passa a ser participante dos atributos divinos mediante a fé.

A fé é apenas o início da real justificação, que através do perdão divino (imputação) aperfeiçoa esta caminhada. A presença real e ontológica do Espírito Santo sustenta o crente através do seu agir intercessor, mediando a presença divina para o ser humano que sofre e peca, incentivando para que permaneça firme e fiel na provação. Um exemplo segundo a

2 Leonardo BOFF, *A graça libertadora no mundo,* Petrópolis: Vozes/Lisboa: Multinova, 1976, p. 36.

3 "Luther's idea of divinization finds succinct expression in his well-known sentence: in ipsa fide christus adest". Tuomo MANNERMAA, *Christ present in Faith: Luther's view of justification*, Minneapolis: Fortress Press, 2005, p. 87.

4 Carl E. BRAATEN e Robert W. JENSON, *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998, p. 790.

teoria da divinização para entender a manifestação da graça divina seria compreender a igreja vista enquanto "mãe", o mundo como um "útero" e o ministro da palavra como o "pai". A união destes três gera o nascimento dos cristãos. Estes não agem por eles mesmos, mas são objetos da ação divina; são filhos de Deus Pai-Mãe, numa posição de humildade da criatura diante do seu Criador aprendendo a crescer e caminhar.[5]

O ser humano agraciado reconhece que não pode curar-se a si mesmo, mas que precisa estar aberto para pedir ajuda. Mediante o arrependimento, o fiel pode ter acesso à regeneração do médico e assim, aberto para receber seus cuidados, mantém sua saúde física e espiritual através do contato com o amor divino: verdadeira cura e manutenção para permanecer saudável. A consciência de pecado precisa estar sempre presente para que haja arrependimento e assim transformação. Caso o paciente não se convença de que está doente, não vai procurar o médico, negligenciando assim a sua possibilidade de melhora. Os dez mandamentos são recomendados para fazer o melhor diagnóstico. A prática dos mesmos é impossível. Este desespero faz o ser humano reconhecer que não é auto-suficiente, que precisa da ajuda divina e que só através da prática do amor que liberta da lei poderá guardar os mandamentos e praticá-los como consequência da sua fé.[6]

> A graça é vivida como graça, dom de Deus que socorre, que santifica e que permite ao homem reencontrar sua identidade perdida.[7]

O credo trinitário teve admirável contribuição ao definir a linguagem do NT a respeito de graça. Sua pesquisa consistiu em retornar a uma linguagem mais propriamente bíblica, baseada essencialmente nas escrituras. Lutero expressou a fé trinitária em palavras simples, para pessoas comuns, de acordo com a linguagem bíblica. A fé trinitária está centrada na figura do Deus pai que entrega o domínio sobre todas as criaturas para que sirvam o ser humano, no entanto, este presente é negligenciado com a queda de Adão. Deus filho, Jesus Cristo, concede ao ser humano mediante seu sofrimento, justiça e sabedoria o presente de poder resgatar, pela fé, este antigo acesso com Deus em plenitude através da reconciliação. O Espírito Santo ensina o ser humano a entender a ação de Cristo, recebê-la pela fé bem como a animá-lo a estender este ato gracioso para outros também,

5 Tuomo MANNERMAA, ob. cit., pp. 9-11.

6 Risto SAARINEN, *God and the Gift: An Ecumenical Theology of Giving*, Unitas Books, Collegeville, Minneapolis: Liturgical Press, 2005, pp. 48-49.

7 Leonardo BOFF, ob. cit., p. 37.

tanto interiormente (gerando fé) quanto exteriormente (pregação do evangelho, batismo e ceia).[8]

O fato do Filho e do Espírito doarem-se à humanidade, permite que a mesma se torne recebedora e preservadora da gratuidade divina em seu mundo imperfeito e maculado pelo pecado. O ser humano que recebe esta dádiva da entrega pela fé é chamado a ampliar esse ato gracioso para o próximo e, assim, fazer este presente circular.[9] A circulação iniciada pela entrega da trindade como um todo alcança o ser humano e faz dele um ser agraciado, que se beneficia com este ato, bem como, um ser que está preenchido e sente a necessidade de estendê-lo igualmente ao próximo, enquanto ato segundo e consequente, gerado pela fé.

Os escritos que melhor falam a respeito dessa teologia trinitária e do credo apostólico seriam os Catecismos Maior e Menor de Lutero (1529). Eles pertencem ao Livro de Concórdia, uma coleção de confissões normativas usadas de forma pedagógica para explicar temas de ordem doutrinária. A noção central a respeito do Credo (Catecismo Maior) seria de que Deus sustenta o crente em todos os âmbitos da sua vida: corpo, alma e espírito, concedendo bênçãos físicas e temporais para a sua vida (paz, segurança e bom governo). Para Lutero tudo consiste numa dádiva diária, sendo o ser humano constantemente sustentado e protegido por Deus. Portanto, a graça de Deus consiste em fé, amor e gratidão, que estão disponíveis ao crente para que use estas bênçãos no seu agir hodierno.[10]

No luteranismo, o ato humano de responder a este agir gracioso de Deus precisa estar vinculado com o amor e nunca com o interesse em receber algo em troca. Porque Deus ama, agracia e capacita é que o ser humano está apto a fazer o mesmo, de forma desinteressada e movia pelo próprio Deus. Ao entregar-se à prática deste processo que reconhece Deus como o redentor da humanidade e o ser humano como o pecador agraciado é que a gratidão poderá gerar obras. É o coração do crente e seu amor pela vida que o faz agir em direção ao próximo, porque Deus o religou à fonte de todo afeto primeiro.

A entrega de Cristo não o faz reter nada consigo, tudo é dado e doado em favor do ser humano. Já o Espírito Santo concede o conhecimento de Cristo, sua obra e atributos; faz do crente um ser constantemente santificado e o capacita a receber os atributos da graça divina. Ele abre o ser humano para a capacidade de receber a reconciliação com Deus sempre

8 Risto SAARINEN, ob. cit., p. 46.

9 *Ibidem*, p. 47.

10 *Ibidem*, p. 47.

de novo, numa nova chance eterna para ser feliz e estar mais próximo da fé que o próprio Cristo teve.[11]

O catecismo de Lutero inicia com a explicação dos dez mandamentos e segue com a exposição do credo. Este distinção entre lei e evangelho é feita nos termos da graça, onde os dez mandamentos ensinam o que se deve fazer e o credo comunica aquilo que Deus fez pela humanidade. O Deus criador concede tudo que há na criação para que seja usufruído e preservado com amor, Cristo concede a obra da reconciliação para gerar salvação e o Espírito Divino agracia atuando de forma próxima e constante através da sua presença consoladora.[12]

O Catecismo Menor apresenta a mesma ideia de forma condensada. O Deus criador, que presenteia o ser humano com a dádiva da vida lhe concedeu corpo e alma (membros e sentidos, faculdades mentais e dons espirituais), amparo para as suas necessidades e proteção para a sua jornada. Isso é graça pura, desprovida de qualquer merecimento, pois o Deus provedor ama e ampara incondicionalmente. A temática da "dominação" sobre as demais criaturas é reescrita pela perspectiva da entrega de Deus enquanto um ato de humildade e integralidade na comunhão com Deus. A ênfase não está no domínio, mas no fato de que no princípio, a criação servia e beneficiava o ser humano, numa troca graciosa e integrada, levando em conta as necessidades de cada um. Não é o homem que domina a criação, mas a criação que o presenteia com seus benefícios.[13]

Por tudo isso, Lutero afirma, deve-se a Deus agradecimento e louvor, serviço e obediência. A consequência do reconhecimento deste ato gracioso na vida do crente o conduz ao serviço e às obras. Ser agradecido mediante o reconhecimento da bondade divina em sua vida leva o crente a agir igualmente com amor ao próximo, pois este está abastecido pelo amor divino que é totalmente desinteressado. Sua responsabilidade é tão somente confiar e reconhecer, agradecer e agir com gratidão.[14] Esse ciclo gera uma atividade altamente positiva, que responde pelo agir cristão no mundo. Seu testemunho não consiste em trazer apenas o evangelho para as pessoas, mas verdadeiramente reconhecer que a boa notícia está diretamente ligada ao seu viver, no seu movimento em direção ao necessitado. O vínculo pela fé que a tudo recebe, que em Deus confia e que a Deus retorna em louvor e agradecimento permanece gerando o amor necessário

11 *Ibidem*, p. 48.

12 *Ibidem*, p. 48.

13 *Ibidem*, p. 46.

14 *Ibidem*, p. 49.

para que se atue continuamente como luz, gerando luz no mundo e dissipando as trevas da humanidade.

Fazer circular o presente dado por Deus é uma resposta à graça primeiramente oferecida. Não é uma resposta dada por obrigação, que constrange a "pagar o preço", a devolver um caro presente, mas antes uma resposta dada como continuidade do amor recebido. Num mundo onde a luta por justiça, em favor dos interesses de classe, tanto clama por igualdade é necessário que se faça circular a bondade, a honestidade, a fidelidade e o amor, como presentes desta graça disponível para o aflito. Também onde o ministro que anuncia a graça, que vive para amenizar o sofrimento alheio pode sentir o clamor e a necessidade pelo recebimento deste maravilhoso presente. Não é errado retribuir ou receber presentes, antes, importa fazer isso com amor, de forma gratuita e gentil. O mundo precisa tanto de ajuda e esta carência pode ser suprida através de pequenos gestos, mostrando não só o lado negativo, mas também o lado positivo da vida em meio aos conflitos humanos que fazem crescer.

"Ninguém quer receber nada de graça ou depender das boas ou más graças dos outros."[15] Como falar de graça para "aqueles aos quais falta o mínimo para a subsistência em comida, roupa, direitos assegurados e em dignidade humana"?[16] O que é este algo sobrenatural que envolve o ser humano e o liberta da sua tristeza, o redime da sua angústia e o conforta mesmo em meio ao desespero? O ser humano precisa de direitos, de meios para sobreviver, precisa lutar para crescer na vida, busca destaque, quer alcançar um ponto em que se sinta satisfeito com as obras das suas mãos, pois deu o melhor de si para isto. Mas o ser humano também é transcendente, possui um espírito, busca na fé um meio para transformar a sua realidade e, sim, ele consegue. Sua coragem, força e determinação o fazem continuar sorrindo em meio à dor, perseverando em meio ao sofrimento. Deus agracia a todos, pois não há ser humano na terra que não passe por dificuldades e tenha o cuidado divino adequado disponível para restaurar e presentificar com a cura o seu mais sincero clamor.

Mesmo crendo e confiando que Deus cuida dos seus filhos, a linguagem a respeito de Deus como um ser soberano que presenteia com sua graça a humanidade não pode de maneira alguma minimizar a atitude do ser humano em mover-se em direção ao próximo. No entanto deve ficar claro que a graça de Deus não depende de méritos humanos para alcan-

15 Leonardo BOFF, ob. cit., p. 45.

16 *Ibidem*, p. 45.

çar os seus.[17] O ser humano anseia por Deus, precisa sentir-se preenchido pelo absoluto, anseia por Deus e seu amor, seu presente gracioso "que se dá como dom e como liberdade. O homem sente a exigência do amor; mas quer somente o amor livre e gratuito."[18] É preciso saber se comprometer, é preciso saber ser humilde para receber, é preciso saber ser forte para perseverar e é preciso saber ser grato para retribuir. Quem é batizado não pode fazer seu batismo sozinho, precisa, antes, da ajuda de outra pessoa e, com esta simplicidade, receber a graça de Deus para sua vida.[19] Este vai aprender que através da graça recebida seu dever público continua, ou melhor, é ainda mais exigido, pois a pessoa recebeu algo que é maior que si e, portanto, tem muito a oferecer. "Tudo isso é dom. Viver nesta consciência é saborear a gratuidade de todas as coisas."[20]

Neste intuito de agir como um cristão em favor do próximo deve-se ter em conta que o sistema de ajuda mútua não pode estar simplesmente baseado nas trocas por favor, onde quem ajuda ou presenteia alguém está esperando receber o retorno na mesma intensidade ou qualidade que ofertou. Quando se faz algo, deve-se ter em mente que o retorno até pode ocorrer, mas não deve ser esperado, pois faz parte do coração de quem recebe ser alcançado igualmente pela graça divina, assim como quem ofertou o fez por amor. Um agradecimento jamais pode ser medido ou colocado como moeda para coagir outros como se fossem relações de câmbio.[21]

Um aspecto cultural e social não pode ser comparado com o gesto de amor incondicional dado por Deus à humanidade através da sua graça misericordiosa.

> Em consequência da consciência do dom o homem se sente agradecido e provocado a *dar graças*. Graça se paga com graça, assim como amor se paga com amor. Dar graças é devolver a graça, é retribuir o dom.[22]

Mas nunca estar endividado pelo presente e sim alegre pelo carinho, pagando, retribuindo, ajudando por gratidão. A diferença, portanto, entre graça e presente seria que a primeira é completa e divina e o segundo parcial e humano. O cristão é convidado a confiar completamente na obra

17 Risto SAARINEN, ob. cit., p. 7.

18 Leonardo BOFF, ob. cit., p. 61.

19 Risto SAARINEN, ob. cit., p. 10.

20 Leonardo BOFF, ob. cit., p. 65.

21 Risto SAARINEN, ob. cit., p. 15-7.

22 Leonardo BOFF, ob. cit., p. 65.

de Cristo e deixar-se restaurar por ela, mas acima de tudo aprender a dar um presente sem cobranças, em amor.[23]

Se, ao receber um presente, a pessoa passa a ficar comprometida com o quem a presenteia, isso significa que alguém de classe mais alta está chantageando pessoas trabalhadoras a manterem-se moralmente ligadas pela culpa e pela necessidade de corresponder àquele presente através do seu trabalho.[24] Quem dá presentes de forma genuína, baseado nas suas boas intenções de fazer o bem e transformar outras pessoas para que fiquem bem também está baseado na lei do amor e não espera nada em troca a não ser que aquelas vidas melhorem. Quem reconhece que através da doação pode transformar a vida de outros está igualmente a procura de algo melhor para a sua também, pois ao compadecer-se, sabe o que é o sofrer e como converter este mau sentimento em bondade.

As pessoas deveriam dar gratuitamente, sem calcular qualquer retorno. No entanto a graça dada por Deus está em constante contraste com as forças que norteiam o mercado, a economia e a sociedade capitalista, acostumada a visar e planejar apenas o lucro no seu funcionamento diário.[25] Nestes momentos, dar algo como o dízimo para ajudar comunidades com necessidade, doar sangue ou dedicar algumas horas do mês para algum tipo de envolvimento social não remunerado são experiências que podem trazer muita gratificação através do desafio da doação. Presentes que são genuinamente dados de coração são pouco praticados na sociedade e, muitas vezes, as pessoas sequer sabem qual o melhor caminho para ajudar as outras, no entanto, em havendo disposição, muitos locais e pessoas aparecerão com suas necessidades e, sem hesitar, deixarão claro o quanto elas precisam e são gratas por este gesto altruísta. Exploradores e pessoas más intencionadas sempre existirão, mas a transformação gerada pela fé é eficaz e libertadora.

É nítida a diferença entre pessoas que se permitem transformar pela ação de Deus através do amor daquelas que permanecem num mundo onde o mais forte precisa sempre estar vencendo para não ser eliminado. Pessoas que se ajudam e estão ligadas umas às outras numa comunhão comunitária pertencem a um grupo que se conhece e dedica por fazer amizades, obrar em favor das necessidades do outro e que luta para vencer as dificuldades de relacionamento que surgem em seu meio. Elas estão atentas ao cuidado mútuo e prestam todo o seu apoio nos momentos de

23 Carl E. Braaten e Robert W. Jenson, ob. cit., p. 825.

24 Risto Saarinen, ob. cit., p. 18.

25 Risto Saarinen, ob. cit., pp. 19; 22.

dificuldade alheia. Viver a fé é um constante desafio, mas também é consequência de uma experiência que gera laços extremamente gratificantes.

Ser agraciado por Deus é uma dádiva. Ele mesmo perdoa para dar uma nova chance ao pecador. Assim que recebe o perdão, sua vontade é de estender esta graça para outros, pois se sente endividado por sua antiga conduta. Ele ajuda pois foi ajudado com muito mais do que esperava. Sua gratidão o move e esta atividade o leva a transformar outras realidades. Deus mesmo quem beneficia passa a atuar através desta pessoa que foi agraciada. Quanto mais ela se entrega ao amor e ao perdão entre os seus, menos pensa em si e assim vai sendo capacitada como um instrumento nas mãos de Deus. A perda do ego, i. é, querer tudo para si e apenas em proveito próprio é algo que deve ser extinto diariamente da sua prática natural, pois representa o pecado em si, o pecado da negação à prática do amor. Ausentar-se é o mesmo que negar ajuda e calar-se quando algo poderia ser feito.

Muitos lutam por este complexo processo de abrir mão de si mesmo, sem deixar o respeito, a saúde, o amor e a integridade própria de lado. Mas o desafio consiste em viver esta gratidão, sempre tomando consciência do quanto Deus perdoa sem que se tenha feito nada para merecer e esta consciência de que o pecado habita em si faz o ser humano querer ajudar imerecidamente, pois é por graça que recebeu nova vida, uma vida que não é mais sua, antes uma trajetória torpe que foi transformada primeiro por Deus para que possa continuar transformando as demais ao seu redor através do amor.

Os laços que ligam o crente àquelas pessoas que beneficia vai exigir atos de manutenção, cuidado, afeto e assistência. Entrementes, há sempre o retorno das outras pessoas em forma de amor e gratidão. Estas trocas precisam acontecer de maneira desinteressada, do contrário não será mais um vínculo efetuado como um gesto de gratuidade, movido pela simplicidade da fé. Muito se pode fazer, mas para tudo é preciso de entrega e coragem para olhar o sofrimento do outro e ainda assim saber que o que se pode fazer de forma humana é pouco diante das necessidades do mundo. O mundo inteiro cabe dentro do cristão quando ele aprender a superar a dor que o aflige, para só então trazer a superação ofertada em forma de gratidão para a dor do próximo, pois viveu e sabe o que significa, como agir e até onde estará interferindo ou ativamente oferecendo a real ajuda em forma de doação amorosa.

O último aspecto necessário para entender este processo de atuação da graça divina através do cristão que se entrega para ser um Cristo vivo

e andante na terra seria a capacidade de perdoar.[26] O gesto do perdão pode em muito aliviar a trajetória de quem se dispõe a viver e transmitir esta graça como quem recebe e é libertado de um mal que o afligia e gerava tremendo desgaste. O dom do amor não só acalenta, mas também desprende, permitindo ao outro a libertação de laços negativos de ódio e ressentimento que antes eram mútuos por motivos já esquecidos que hoje não fazem mais sentido. No entanto é preciso o gesto de perdão, muito além do esquecimento, representa a chance de sentir a vida mais próxima do ideal divino para si e para o outro. Perdoar é sentir a continuidade do amor se propagando por toda a vida e saber-se um mediador, um ser que transforma aqueles que encontra, pois carrega em si o dom de amar e suportar ser confrontado com a dor do outro e regenerado pelo amor de Deus.

Referências

BOFF, Leonardo, *A graça libertadora no mundo,* Petrópolis: Vozes/Lisboa: Multinova, 1976.

MANNERMAA, Tuomo, *Christ present in Faith: Luther's view of justification*, Minneapolis: Fortress Press, 2005.

BRAATEN, Carl E. e JENSON, Robert W., *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

SAARINEN, Risto, *God and the Gift: An Ecumenical Theology of Giving*, Unitas Books, Collegeville, Minneapolis: Liturgical Press, 2005.

26 Risto SAARINEN, ob. cit., p. 26.

EJE 4

4

Prospectivas para la Teología

Teología del pluralismo religioso y educación religiosa escolar en América Latina

Cincuenta años después del Vaticano II[1]

Jaime Laurence Bonilla Morales[2]
Bogotá, Colombia

Resumen

El presente texto se acerca al paradigma de la teología del pluralismo religioso desde el contexto latinoamericano, y desde aquí se destaca el valioso ejercicio de asumir sus presupuestos, de tal manera que se abran las puertas al encuentro y el diálogo con distintos credos, sin perder la propia identidad religiosa, así como en su relación con la teología de la liberación. Este escenario se plantea como en un desafío para los docentes que asumen la educación religiosa escolar, especialmente porque no es fácil formar en una identidad religiosa específica, con la conciencia de la diversidad y sin dinámicas opresivas o discriminatorias. Por ello, en el marco de la celebración de los 50 años del Concilio Vaticano II, hacemos un pequeño análisis de la actualidad de sus documentos ante los retos esbozados desde la teología del pluralismo religioso y el actual contexto al que debe responder la educación religiosa escolar, con un marcado acento pluralista y liberador.

1 Este texto es un avance del proyecto de investigación "Educación Religiosa y pedagogías para el reconocimiento del pluralismo religioso en Colombia. Fase 1", financiado por la Universidad de San Buenaventura, Bogotá.

2 Licenciado en Filosofía y licenciado en Teología por la Universidad de San Buenaventura, Bogotá, especialista en Pedagogía y Docencia Universitaria por la misma institución y magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Es profesor de la Facultad de Teología, coordinador de investigaciones y miembro del grupo de investigación Kairós, de la misma Facultad. Igualmente, es miembro de red de investigadores de la diversidad religiosa y de las culturas en América Latina y el Caribe, así como el Editor de la revista *Franciscanum*, de las facultades de Filosofía y Teología. Contacto: jbonilla@usbbog.edu.co; laurencebm@yahoo.es.

"El hombre contemporáneo escucha más de buena gana a los testigos que a los maestros o si escucha a los maestros es porque son testigos"[3].

Introducción

Retomando el contexto teológico y religioso de Latinoamérica, se planteará una propuesta reflexiva e integradora. En primer lugar, se describirá la compleja y valiosa diversidad del fenómeno religioso latinoamericano, a través de las manifestaciones que hablan de una pluralidad de facto, con el soporte epistemológico que se despliega desde de la teología cristiana del pluralismo religioso. En segundo lugar, desde la perspectiva del pensamiento complejo, se propondrán algunas reflexiones sobre la aplicación de este horizonte a las necesidades y urgencias de la educación religiosa escolar que se vivencia en nuestro continente. Finalmente, estas perspectivas se analizarán comparativamente con las afirmaciones realizadas en algunos de los documentos del Concilio Vaticano II, que tocan directamente la temática aquí explicitada (*Unitatis Redintegratio, Gravissimum Educationis Momentum, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate*), para llamar la atención sobre aquellos aspectos que ameritan reflexión, renovación y un compromiso más efectivo.

Teología cristiana del pluralismo religioso en América Latina

En diferentes épocas y escenarios: se ha proclamado el declive o hasta la muerte de las religiones. Basta recordar los continuos desaires, recapitulaciones o condenas hacia la experiencia religiosa y sus instituciones, tal como sucedió en la época de la ilustración y la búsqueda insaciable de la mayoría de edad kantiana. Y, aunque:

> … en principio, la Ilustración no necesariamente debe crear hombres ateos […] El hombre ilustrado a la hora de edificar su gran obra de soberanía y de vida autónoma, necesitaba prescindir de su fe teológica, que era tenida como esclavizante[4].

3 JUAN PABLO II S.S. *Carta a las Familias*, Bogotá: Paulinas, 1994, Nº 23.

4 Guillem MUNTANER i GELABERT, "La religión en la filosofía contemporánea", en Vicente MARTÍN PINDADO, *El hecho religioso: datos, estructura, valoración*, Madrid: Editorial CCS, 1996, p. 298.

Algo semejante sucede con el permanente fenómeno de la secularización[5], pues a través de ella se busca la liberación "… de Dios, de la Iglesia o de la religión a la hora de definir cómo ha de funcionar la sociedad, cómo ha de ser interpretado el universo de las cosas y desde qué ideas debe orientarse el hombre en su vida. Esta tarea la tiene que cumplir la simple razón"[6].

Lo paradójico es que el fracaso de algunas pretensiones de la modernidad motivara la postmodernidad que, a su vez, se configura como complemento de la proclamación del declive de lo religioso:

> Podríamos decir sin demasiado temor a equivocarnos que, hoy por hoy, en la esfera de la no creencia o del indiferentismo, no podemos hablar tanto de un ateísmo claro o de un agnosticismo confeso, como, más bien, de una praxis posmoderna llevada hasta sus últimos extremos a través de aquello que es esencial a la postmodernidad: el nihilismo y la vaciedad espiritual[7].

Así, luego de la búsqueda desaforada del predominio de la razón pareciera que se evidencian la indiferencia y la incredulidad. Pero también es cierto que la religión, la experiencia de fe y las instituciones que la sustentan, no han desaparecido del panorama. Lo que ha sucedido y sigue sucediendo, sin lugar a dudas, es una mutación de las distintas expresiones humanas en su relación con la trascendencia y, por supuesto, esto conlleva distintas consecuencias directas que se reflejan en la cotidianidad de las relaciones culturales y sociales[8].

Ahora bien, de manera particular conviene señalar la diferencia entre la experiencia religiosa de América Latina y otras regiones del mundo, que tradicionalmente han sido cristianas. En estas últimas se está generando una disminución significativa del cristianismo, mientras que se acrecientan exponencialmente los fieles de otras religiones, a la par de un indiferentismo acendrado (secularismo o laicismo). Mientras tanto, en América

5 Reconocemos tanto el concepto abordado por Max Weber, en donde el cristianismo impulsa el capitalismo, al tiempo que la acusación de Benjamin y Hinkelammert, al evidenciar que este capitalismo y la modernidad se configuraron como una religión. Cf. Max WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* Buenos Aires: Prometeo, 2002; Walter BENJAMIN, "Tesis sobre la filosofía de la historia". En *Ensayos,* vol. I, Madrid: Editora Nacional, 2002; Franz HINKELAMMERT, *Crítica de la razón utópica*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002.

6 Guillem MUNTANER i GELABERT, ob. cit., p. 299.

7 Ibíd., p. 304. Vale la pena recordar que esto dio origen a diversas corrientes, desde la filosofía nihilista inicial de Nietzsche y su proclamación de la muerte de Dios, pasando por la deconstrucción de Derrida, la destrucción de los metarrelatos según lo propone Lyotard y el pensamiento débil descrito por Vattimo. Cf. Ibíd., pp. 304-312.

8 Cf. Jean Pierre BASTIAN, *La mutación religiosa de América latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

Latina la situación es distinta. En primer lugar, porque esta parte del mundo, mucho antes de la colonización predominantemente española, cristiana y católica, había vivido una experiencia religiosa diversa y única a través de una gran cantidad de pueblos indígenas, de los cuales, a pesar del exterminio de la mayoría de sus representantes, sobreviven algunos, muy pocos, en distintos lugares. Y, en segundo lugar, no obstante el predominio de la Iglesia católica (en extensión, cantidad de población e influencia social), en nuestro continente se ha gestado una mutación religiosa, pero mayoritariamente al interior del mismo cristianismo, dando lugar a una gran cantidad de configuraciones eclesiales y de nuevos movimientos religiosos. Esto lo reconocen teólogos, sociólogos, historiados, antropólogos y toda suerte de cientistas sociales y humanistas de la religión[9].

> Las prácticas religiosas se muestran particularmente vivaces en América Latina y, contrariamente a Europa, las organizaciones religiosas no están en declive. Es posible también constatar su crecimiento significativo que señalan los subsecretariados de cultos de los diferentes países de la región. Se registran decenas de sociedades religiosas distintas al lado de la institución católica dominante[10].

Entre los estudios que nos pueden ayudar a dar cuenta de esta diversidad de cristianismos y su compleja influencia social, contamos con la "Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina", dirigida por el doctor Fortunato Mallimachi en 2008, en donde se tomaron 2403 casos para la República Argentina y se evidenció que la gente sigue creyendo mayoritariamente en un Dios, el 76% se considera católico, el 9% evangélico, un 11,35% indiferente, entre otras opciones. Entre quienes creen en Dios se evidencia la desinstitucionalización religiosa y la individuación de las creencias, ya que el 61,1% se relaciona con Dios por su propia cuenta, mientras que el 23,1% lo hace a través de una institución y el 4,2% por medio de grupos o comunidades[11]. Igualmente, como parte de estos datos, que se proyectan con ciertas diferencias a otros países de la región,

9 Vale la pena destacar distintos escenarios dedicados al estudio de la diversidad religiosa en América Latina. Especialmente, queremos destacar la "Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur" <http://www.acsrm.org/cms/> y el "Observatorio de la diversidad religiosa y de las culturas en América Latina y el Caribe". Disponible en <http://www.usbbog.edu.co/observatorio_religioso/index.php/red-de-investigadores>.

10 Jean Pierre BASTIAN, "Las dinámicas contemporáneas de pluralización del campo religioso en América Latina". En *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina,* Bogotá: Bonaventuriana, 2007, p. 17.

11 Fortunato MALLIMACI (dir.), *Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina*. Agosto de 2008. Disponible en <http://www.ceil-piette.gov.ar/areasinv/religion/relproy/1encrel.pdf>.

se puede traer a colación la "Encuesta de Permanencia y Cambios en la Identidad Política y Religiosa en Bogotá", realizada también en 2008, que tomó como muestra 1797 casos para la ciudad de Bogotá, en donde se evidenció que el 92,2% se dice creyente, de los cuales el 74,4% se dice católico, el 12,7% cristiano o evangélico, mientras que el 8,6% se considera sin confesión religiosa, ateo o agnóstico. De esta población encuestada, el 80% considera que la religión es determinante en su vida, pero, por ejemplo, al preguntar a los encuestados si se consideraban involucrados en los proyectos sociales de su iglesia el 40,0% contestó negativamente, el 31,9% afirmó que sólo un poco, mientras que el 6,9% totalmente[12].

Estos datos estadísticos hablan de la transformación religiosa que se vive en Latinoamérica, de tal manera que la constante se ubica en la reconfiguración de la experiencia cristiana, con una ruptura de lo que algunos han denominado el monopolio católico y el crecimiento exponencial de nuevas iglesias o comunidades cristianas de diferente índole. También destacan por su ausencia las referencias a las experiencias de las antiguas religiones amerindias (seguramente porque estas encuestas privilegiaron las ciudades y la recolección por medios tecnológicos). Otro aspecto que sobresale es la desinstitucionalización e individualización de la experiencia religiosa que va en aumento, a la par de la increencia e indiferencia. Este es el escenario de la diversidad religiosa latinoamericana.

> En efecto, en esta tierra encantada conviven hoy, junto a la Iglesia católica omnipresente, que es fruto de la profunda evangelización hecha por los países ibéricos, viejas religiones autóctonas en regiones poco accesibles, religiones sincréticas de origen americano, africano o asiático, el protestantismo trasplantado por los emigrantes de Europa o Estados Unidos, el pluriforme evangelismo fruto del proselitismo intenso de las últimas décadas y no pocos grupos eclécticos, producto del supermercado religioso del mundo posmoderno[13].

12 Cf. Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre Religión, Sociedad y Política (GIERSP), "Encuesta de permanencia y cambios de la identidad política y religiosa en Bogotá". En *Franciscanum* 152, 2009, pp. 209-274. De esta encuesta queremos resaltar también que cuando se pregunta por la importancia de la religión en el manejo de las finanzas el 38,6% dijo que no, el 50,5% que sí y el 9,1% que a veces. Igualmente, al preguntar si cree que las personas que comparten sus creencias religiosas son mejores que los demás, el 86,0% afirmó que no y el 10,4% que sí. Y, finalmente, entre las preguntas también queremos destacar aquella que hace referencia a si en su religión o iglesia se aborda el tema del diálogo interreligioso o ecumenismo, a lo cual respondió que no el 32,5%, que sí 34,9%, mientras que no supo o no respondió el 25,6%. Cf. Ídem.

13 Manuel Marzal, *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*, Madrid: Trotta, 2002, P. 11.

Frente a esta realidad, ya es reconocida en nuestro continente, la propuesta de la teología cristiana del pluralismo, tanto la de inspiración propiamente europea de Jacques Dupuis[14] y Andrés Torres Queiruga[15], como la norteamericana de Paul Knitter[16], a partir de las cuales se ha planteado ampliamente el paso del exclusivismo y el inclusivismo, hacia el paradigma del pluralismo religioso. Con esta perspectiva, la teología y la experiencia creyente han ganado un horizonte más amplio de reconocimiento de la diversidad religiosa, sin que esto implique la pérdida de identidad cristiana y católica, para nuestro caso particular.

Asimismo, según nuestro objetivo, conviene destacar de manera particular la obra de José María Vigil, en primer lugar, por proponer la teología del pluralismo religioso como una teología fundamental y, en segundo lugar, por abrir claramente el camino para asumirla desde el contexto latinoamericano y la teología de la liberación. Vigil afirmó que la teología de la liberación ya alcanzó su madurez y entró en todos los rincones de la teología, por lo cual, lo único que le resta es estar atenta a dialogar con los nuevos paradigmas, entre ellos el del pluralismo religioso, hasta el punto de plantear una "teología pluralista de la liberación"[17], como la sucedánea paradigmática del Vaticano II y la teología de la liberación.

Y, si bien es cierto que el punto de encuentro básico consiste en que "la opción por los pobres y excluidos, y la praxis liberadora, se erigen como claves o criterios de autenticidad de una religión"[18], algunos han

14 Jacques DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones,* Madrid: San Pablo, 1991; *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso,* Santander: Sal Terrae, 2000; *El cristianismo y las religiones: del desencuentro al diálogo,* Santander: Sal Terrae, 2002.

15 Andrés TORRES QUEIRUGA, *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, Santander: Sal Terrae, 2005.

16 Paul KNITTER, *Introducción a las teologías de las religiones*, Navarra: Editorial Verbo Divino, 2007, y *No other Name? A critical survey of Christian Attitudes toward the world religions,* Nueva York: Orbis Books, 1985.

17 Es necesario aclarar que José María VIGIL es uno de tantos representantes de esta propuesta que pone en diálogo la Teología del Pluralismo Religioso con la teología de la liberación: Cf. AA.VV., *Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*, Quito: Editorial Abya Yala, 2003; AA.VV., *Hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso*, Quito: Editorial Abya Yala, 2004; AA.VV., *Teología latinoamericana pluralista de la liberación*, Quito: Editorial Abya Yala, 2006; AA.VV., *Teología liberadora intercontinental del pluralismo religioso*, Quito: Editorial Abya Yala, 2006.

18 Patricio MERINO BEAS, "Teología pluralista de la liberación en Latinoamérica. Una cuestión abierta". En *Revista Iberoamericana de Teología* (IV)7, 2008, p. 47. De otra parte, queremos reiterar el amplio concepto de "pobre" que aquí queremos asumir con PIERIS: "Los excluidos socialmente (leprosos y deficientes mentales), los marginados religiosamente (prostitutas y publicanos), los oprimidos culturalmente (mujeres y niños), los dependientes socialmente (viudas y huérfanos), los minusválidos físicamente (sordos, mudos, lisiados y ciegos), los

cuestionado si la teología de la liberación debe asumir sin más el paradigma pluralista o si, más bien, lo que debe hacer es retomar su propia riqueza y bagaje para reconocer la diversidad religiosa[19].

Hacia una educación religiosa escolar pluralista y liberadora

La pluralidad religiosa de facto propia de América Latina, de la que se ocupan últimamente la teología del pluralismo religioso y la teología de la liberación, se configura en un desafío para el quehacer formativo de los niños, niñas y jóvenes de cada uno de nuestros países. Ante todo, porque la misma educación religiosa ya es desafiante en sí misma, ante el horizonte de increencia e indiferentismo presentes en los ámbitos educativos, al tiempo que es un reto para los docentes de esta área brindar una propuesta pertinente que dé cuenta de la diversidad de credos y experiencias religiosas propias de nuestro continente, sin lastimar, cohibir, discriminar o imponer. Todo esto en el marco de un área específica de formación, una pedagogía, unas competencias, una intencionalidad formativa, que se encarnan en un currículo.

Para responder a este contexto algunos teólogos, cientistas sociales y pedagogos han planteado la posibilidad de propiciar una "educación religiosa pluralista". Tal es el caso de Abraham Magendzo, pues para él, ya que "los procesos que tienen lugar en la escuela son simbólicos de los procesos más profundos que tienen lugar en la sociedad"[20], las crisis de la sociedad son sentidas directamente en la escuela (seguramente son al mismo tiempo producto de los vacíos formativos) y la racionalidad instrumental reinante no da cuenta de las preguntas trascendentales de la vida humana. Por esto, más allá de la separación entre Iglesia y Estado, que en América

---

atormentados psicológicamente (posesos y epilépticos), los humildes espiritualmente (gente sencilla, temerosa de Dios, pecadores arrepentidos)". A. Pieris, "Cristo más allá del dogma. Hacer una cristología en el contexto de las religiones de los pobres", *Revista Latinoamericana de Teología* 52, 2001, p. 14.

19 Ibíd., p. 63. El asunto de fondo, que aquí no desarrollaremos, consiste en la posibilidad o el peligro de renunciar a la epistemología propia de la teología de la liberación por acoger la epistemología que posibilita la Teología del Pluralismo Religioso. Cf. Patricio MERINO BEAS, "Génesis, desarrollo y aspectos críticos de la teología pluralista de la liberación", En *Revista Teología* (XLVI)98, 2009, pp 79-94. Aunque en algunos textos se evidencia un método, una metodología, y una epistemología propia de la Teología del Pluralismo Religioso, consideramos que hace falta una propuesta más clara y explícita sobre este componente. En cambio, la teología de la liberación hace un buen tiempo consolidó estos aspectos.

20 Abraham MAGENDZO, "Una mirada a la educación religiosa en una perspectiva de una educación religiosa pluralista". En Abraham MAGENDZO (coord.), *Hacia una educación religiosa pluralista*, Bogotá: ICER/Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2008, p. 16.

Latina no garantiza la equidad educativa en materia religiosa, considera que deben superarse las tensiones mediante un enfoque cultural y social de las religiones, anclado al seguimiento de los Derechos Humanos, de tal modo que se pueda formar "… a los estudiantes a ser personas respetuosas de la libertad religiosa, la tolerancia y la no discriminación y apoyar la idea de la dignidad humana y la igualdad de los derechos para todos y todas sin distinciones de ninguna naturaleza —y por supuesto de la distinción religiosa— y ser solidarios con aquellos que profesan creencias distintas a las propias"[21].

> En este contexto la educación religiosa pluralista se postula como contribuyendo a la educación para la paz, la formación ciudadana y la educación para la democracia. De igual forma, una educación religiosa pluralista tiene como objetivo vincular el fenómeno religioso con una serie de temas que hoy están emergiendo con fuerza como son los del género y la religión; diversidad social y cultural y religión; terrorismo y religión, bioética y religión, etc.[22].

Asimismo, se consideran distintas modalidades concretas para hacer efectiva esta educación religiosa pluralista: sistema paralelo, aprendizaje sobre religiones, aprender desde las religiones, estudios de religión comparada, modalidad culturalista, modalidad de un mínimo y un máximo denominador común, modalidad interpretativa, modalidad de experiencias de diálogo religioso en la sala de clases[23]. El problema se presenta cuando esta variedad de modalidades o de vías se ve limitada por el contexto o por el marco jurídico de algunos países que generan más ambigüedad y confusión que claridad[24]; cuando se quieren implementar distintas modalidades sin el necesario conocimiento de la diversidad religiosa y de necesidades imperantes; cuando se desconoce la pluralidad de facto; cuando el Estado que legisla no tiene los medios para atender a la necesidad formativa de una creciente diversidad de confesiones; o cuando las iglesias o religiones tampoco tienen la estructura necesaria para acompañar procesos formativos e ir más allá de la catequesis presacramental.

En este sentido, vale la pena escuchar la clara denuncia de algunos sociólogos e historiadores, que acusan a nuestra Iglesia católica, en el ámbito colombiano, de propiciar el predominio y la superioridad de ventajas

21 *Ibíd.,* p. 38.

22 *Ibíd.*

23 Cf. *Ibíd.,* pp. 38-40.

24 Tal es el caso colombiano pues, por una parte, la Constitución política promueve la libertad de cultos, mientras que la Ley General de Educación, entre otras normas, obligan la enseñanza del área de religión y el decreto 4500 permite tomar la decisión de no recibir este tipo de formación.

hacia la educación religiosa escolar, de tal manera que sería la única Iglesia realmente beneficiada con la ambigüedad legislativa, gracias a su potente estructura de instituciones educativas y personal formado para este fin[25]. Así se estaría desvelando una cara de la moneda que generalmente preferimos no mostrar.

Más allá de la simple crítica, lo que queremos resaltar es que aunque la mayoría de creyentes se digan católicos en Latinoamérica, no podemos aprovecharnos de este aspecto ni de nuestras potencialidades para discriminar, ignorar o desatender a quienes no tienen nuestro mismo credo. Por el contrario, en concordancia con nuestras afirmaciones de fe consideramos que es nuestro deber brindar una formación religiosa suficientemente amplia y abierta a otras creencias y experiencias religiosas, motivados por la corresponsabilidad con nuestro continente, así como por el convencimiento de sabernos hijos de Dios y hermanos de la humanidad. Por último, creemos que nuestro propio credo debe movernos al respeto, el diálogo y el encuentro con las demás religiones, así como a no dejarnos encantar del imaginario de ser la "supuesta"[26] mayoría y del complejo de superioridad.

Esta gama de perspectivas nos lleva a plantear la urgencia dialógica entre el ámbito privado y el ámbito público, pues no es suficiente potenciar un Estado laico, en donde predomine la libre expresión religiosa, si no se le presta la suficiente atención a una formación integral y plural. En efecto, advertimos que la educación religiosa, en todas las etapas de la vida humana, es un componente esencial en la pretendida formación integral hacia la que apuntan la mayoría de modelos y enfoques pedagógicos desde la mitad del siglo XX.

> Sin su aprendizaje y enseñanza, se estaría desconociendo el derecho de las personas a tener una educación integral y se coartaría el desarrollo potencial de dimensiones tan esenciales como son la intrapersonal, la interpersonal y la trascendente. Se estaría condenando a las generaciones presentes y futuras a enfrentar un mundo sin sentido, desesperanzador y oscuro, sin ninguna herramienta efectiva[27].

25 María Teresa CIFUENTES y Helwar Hernando FIGUEROA, "La enseñanza religiosa en el sistema escolar colombiano: el predominio confesional". En Abraham MAGENDZO (coord.), *Hacia una educación religiosa pluralista*, Bogotá: ICER/Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2008, p. 126. En cuanto a las disputas legales que se han dado, conviene recordar la Sentencia C-027 de 1993 proferida por la Corte Constitucional.

26 Decimos "supuesta", pues la mayoría numérica no puede ser asumida como garantía de calidad y compromiso con el propio credo.

27 María Elizabeth COY, "Educación Religiosa escolar ¿por qué y para qué?". En *Franciscanum* (LI)152, 2009, p. 69.

También observamos que este tipo de formación atiende a la urgencia de tolerancia, conocimiento, diálogo y comprensión mutua, así como a la aceptación de la diferencia, que en materia religiosa estamos necesitando como humanidad, frente a la visible intransigencia y violencia motivada por razones-excusas religiosas. Es más, atiende directamente a la configuración de individuos, grupos y sociedades en identidad o identidades, en un proceso permanente y en tendiente mutación, pues "… las identidades son concebidas como un proceso continuo, abierto, en interacción, relacionista y basado en la relación-intercambio con la alteridad, al tiempo que es constitutivo de verdades últimas y establecidas contenidas en la lógica identitaria"[28].

Así, junto con Edgar Morin, reconocemos que no puede afirmarse que la constitución de identidades forme parte del paradigma de la simplificación, sino del paradigma de la complejidad, que por principio se opone a la reducción, disyunción y abstracción innecesarias. Se trata de un proceso que conjuga la exclusión (nadie puede ocupar literalmente el espacio de otro,) que representa la unicidad, común a la humanidad, y la inclusión o donación del yo hacia un nosotros o un tú[29].

> Todo sucede como si hubiera en cada uno un tetra-programa-logístico, correspondiente no sólo a la trinidad humana individuo-sociedad-especie sino también a la relación intersubjetiva de amistad y de amor. Las instancias de este casi tetra-programa-logístico son complementarias y

28 Daniel Gutiérrez Martínez, "Heurística de las identidades colectivas y las identificaciones". En Daniel Gutiérrez Martínez (coord.), *Epistemología de las identidades. Reflexiones en torno a la pluralidad* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010), 81. "Hablamos así de identidad (es) como el proceso de apropiación de elementos que permite la constitución de imágenes, símbolos, discursos, etc., que generan parámetros de interpretación y de representación en el proceso de interacción. Toda constitución de un yo, genera por tanto un discurso, una gramática, que se ve atravesado por mecanismos culturales y evaluaciones morales, así como relacionado con las construcciones estructurales políticas y sociales del momento y de la memoria […]. Dicho proceso está en constante actualización/adaptación; lo que significa que las identidades colectivas no sean vistas como una esencia, sino como un proceso que encierra un sistema de relaciones complejas interactuando internamente, pero enmarcadas en un contexto socio-histórico-cultural más vasto en el espacio". *Ibíd.*, pp. 80-81. También queremos resaltar una afirmación de Enrique Dussel sobre la constitución identitaria en Latinoamérica: "Lo diferente es lo arrastrado desde la identidad, in-diferencia originaria o unidad hasta la dualidad. La diferencia supone la unidad: lo Mismo. Mientras que lo dis-tinto (de *dis-*, y del verbo *tinguere*: pintar, poner tintura), indica mejor la diversidad y no supone la unidad previa: es lo separado, no necesariamente procedente de la identidad que como Totalidad los comprende". Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana,* tomo I, Buenos Aires: Siglo xxi, 1973, p. 102.

29 Cf. Edgar Morin, "La complejidad de la poli-identidad". En Daniel Gutiérrez Martínez (coord.), *Epistemología de las identidades: reflexiones en torno a la pluralidad*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 43-45.

antagónicas. Según el momento, según las circunstancias, nos cambiamos de referencia programática, dominados tanto por el *Yo* como por el *Tú*, tanto por el *Nosotros* y en el *Nosotros*, tanto por la familia como por la sociedad[30].

Por ello queremos resaltar las potencialidades del pensamiento complejo, aplicadas a la educación religiosa pluralista y liberadora, en cuanto previene contra el pensamiento simplificador —nada más alejado de nuestro contexto latinoamericano—, y nos enseña a tener en cuenta las variables que conducen hacia un mundo más justo y humano.

El Vaticano II frente a la ERE pluralista y liberadora

En el marco de la celebración de los cincuenta años del Concilio Vaticano II, se reviven diversos cuestionamientos sobre el cumplimiento de las tareas que dejó el concilio, así como sobre la fidelidad al seguimiento de los postulados allí planteados, la posible pérdida de aquel primer encuentro oficial con la modernidad y las culturas, o el olvido del *aggiornamento* que impulsó, e incluso la prospectiva pregunta sobre la necesidad de un nuevo concilio[31].

En esta perspectiva, Víctor Codina afirma que enfrentamos un nuevo contexto que ha pasado de afirmar "Cristo sí-Iglesia no, para luego ir avanzando a Dios sí-Cristo no, y más adelante religión sí-Dios no, para acabar diciendo espiritualidad sí-religión no"[32]. Esto lo lleva a recodar algunas reflexiones que calificaron el Vaticano II, a pesar de sus grandes logros, como demasiado centrado en asuntos eclesiales y descuidado en cambios esenciales que hoy estamos requiriendo[33].

30 *Ibíd.*, 45.

31 Algunas personas han propuesto la necesidad de un Concilio Vaticano III: Cf. Marcelo BARROS, "El ecumenismo y los 50 años del Vaticano II". En *Franciscanum* (LIII)155, 2011, pp. 194-196.

32 Víctor CODINA, "Del Vaticano II... a ¿Jerusalén II?". En *Franciscanum* (LIII)156, 2011, p. 365.

33 Es valiosa e ilustrativa la cita sobre Rahner: "El futuro no preguntará a la Iglesia por la estructura más exacta y bella de la liturgia, ni tampoco por las doctrinas teológicas controvertidas que distinguen la doctrina católica de los cristianos no católicos, ni por un régimen más o menos ideal de la curia romana. Preguntará si la Iglesia puede atestiguar la proximidad orientadora del misterio inefable que llamamos Dios. [...] Y por esta razón, las respuestas y soluciones del pasado Concilio no podrían ser sino un comienzo muy remoto del quehacer de la Iglesia del futuro". Karl RAHNER, *El Concilio, nuevo comienzo*, Barcelona: Herder, 1966, p. 22.

Específicamente, sobre ecumenismo y diálogo interreligioso, son varios los interrogantes que surgen, acerca de la forma en la cual la Iglesia católica ha respondido al reto de la diversidad de cristianismos y la diversidad de religiones.

1. En la Constitución dogmática *Lumen Gentium*, sobre la Iglesia, se reconocen los diversos vínculos que hacen factible el encuentro entre la Iglesia católica y otras comunidades de creyentes en Cristo, hasta el punto de considerar que en entre ellos hay "cierta verdadera unión en el Espíritu Santo, puesto que también obra en ellos con su virtud santificante por medio de dones y de gracias, y a algunos de ellos les dio la fortaleza del martirio" (LG 15). Allí mismo se expresa que aquellos que no recibieron el Evangelio y quienes no reconocen al Creador, por buscar a Dios y llevar una vida recta, alcanzan la salvación (Cf. LG 16).
2. La Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia en el mundo de hoy, hace especial énfasis en el diálogo con la humanidad, hasta el punto de plantear que la Iglesia está al servicio de ella, así como que "es la persona humana la que hay que salvar, y es la sociedad entera la que hay que renovar" (GS 3). Aquí se considera el diálogo como el camino adecuado para edificación del mundo, incluyendo a los creyentes y a los no creyentes (Cf. GS 21, 84, 92).
3. En el Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, sobre las Iglesias católicas orientales, explícitamente rescata la riqueza de sus iglesias particulares y ritos, de tal manera que pronto se llegue a la plena unidad, a través de "la fructuosa y activa colaboración entre las iglesias católicas de oriente y occidente" (Cf. OE 30).
4. En el Decreto *Unitatis Redintegratio,* sobre el ecumenismo, se reconoce de manera amplia la diversidad de comuniones cristianas, la responsabilidad compartida en los motivos que causaron las divisiones (Cf. UR 3), el sentido y valor que tienen en el misterio de la salvación (UR 3), así como la promoción de diversas actividades e iniciativas que propicien la unidad de los cristianos (UR 4).
5. En la Declaración *Dignitatis Humanae,* sobre la libertad religiosa, se manifiesta ampliamente este derecho fundamental, erigido desde la dignidad de la persona humana, de tal manera que cada quien pueda vivir su propia experiencia religiosa movido por la conciencia del deber y la búsqueda de la verdad (DH 1).
6. En la Declaración *Nostra Aetate*, sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, se expresa la necesaria unidad y caridad que

debe existir en la humanidad, declarando que las religiones responden a los interrogantes de la condición humana y que la Iglesia católica valora lo que en ellas hay de santo y verdadero (NA 2). Aquí se hace especial énfasis en el diálogo con el islam y el judaísmo, así como la necesaria constitución de la fraternidad y la paz mundial.

Sin embargo, en varios de estos documentos, más allá de la intencionalidad de diálogo, respeto y comunión con los no creyentes, los no cristianos y los no católicos, no son pocas las afirmaciones que han resultado ofensivas y han manifestado un complejo de superioridad, que lesiona los esfuerzos del ecumenismo y del diálogo interreligioso. Así, aunque la *Lumen Gentium* considera que es valioso todo lo que hay de verdadero y bueno en las religiones, limita la diversidad religiosa a un simple estado de preparación hacia la perfección, dada exclusivamente en el Evangelio, con lo que el cristianismo se constituiría como la religión que está por encima de las demás experiencias religiosas, como la meta hacia la cual se deben dirigir las demás, y como consecuencia estas solamente pueden ser catalogadas como falsas. Y pareciera que la ignorancia o el desconocimiento del mensaje del evangelio se configurara en la única razón para considerar la salvación de los no cristianos (Cf. LG 16), con lo que un creyente de una religión distinta, si oyera el mensaje evangélico y persistiera en su credo se estaría condenando. Esto mismo se deduce de *Nostra Aetate,* al declarar que las religiones no cristianas "no pocas veces reflejan un destello de aquella verdad que ilumina a todos los hombres" (NA 2), por lo cual pareciera que la luz de las demás religiones sería tenue o simplemente dependería de un centro de luz distinto a ellas mismas.

De igual manera, en la *Unitatis Redintegratio* se afirma que los cristianos bautizados no católicos tienen con la Iglesia católica una cierta comunión, pero esta no es perfecta (UR 3) y, por consiguiente, "solamente por medio de la Iglesia católica de Cristo, que es auxilio general de la salvación, puede conseguirse la plenitud total de los medios salvíficos" (UR 3), por lo que en las demás iglesias los medios salvíficos estarían incompletos o no tendrían plena efectividad. También se afirma que se debe lograr la unidad de la única Iglesia de Cristo, pero esta "subiste indefectible en la Iglesia católica" (UR 4), no en las demás iglesias, por lo que pareciera que ellas deben llegar a coincidir en la única y original, dejando a un lado la división para adherirse a aquella en la cual subsiste la verdad indefectible[34].

34 En la *Lumen Gentium* se encuentra esta misma afirmación, al exponer la constitución eclesial a partir de la persona de Jesús: "Esta Iglesia, constituida y ordenada en este mundo como una sociedad, subsiste en la Iglesia católica [...] aunque puedan encontrase fuera de ella muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la iglesia de

Finalmente, no podemos dejar de retomar *Gravissimum Educationis Momentum*: "Declaración sobre la educación cristiana de la juventud", porque presenta un escenario totalmente "ideal" para nuestro propósito y esto por distintos motivos. En primer lugar, se asume la labor educativa como una tarea eclesial abierta, contextual y dialogante, pues en cuanto derecho fundamental interesa "… que responda al propio fin, al propio carácter y al diferente sexo, y que sea conforme a la cultura y a las tradiciones patrias, y, al mismo tiempo, esté abierta a las relaciones fraternas con los otros pueblos a fin de fomentar en la tierra la verdadera unidad y la paz" (GE 1).

En segundo lugar, se propone una educación cristiana, fundada en la fe y con compromiso social, conscientes del lugar fundamental de la familia en la educación, al tiempo que reconoce la libertad de los padres de familia para escoger el lugar en donde quieren que sean educados los hijos y, al mismo tiempo excluye "… cualquier monopolio de las escuelas, que se opone a los derechos naturales de la persona humana, al progreso y a la divulgación de la misma cultura, a la convivencia pacífica de los ciudadanos y al pluralismo que hoy predomina en muchísimas sociedades" (GE 6), buscando siempre "que pueda darse a sus hijos en todas las escuelas una educación conforme a los principios morales y religiosos de las familias" (GE 7). En tercer lugar, luego de definir las características de las escuelas católicas, al mencionar que existen distintas formas de gestionarlas, afirma explícitamente que "la Iglesia aprecia también en mucho las escuelas católicas a las que sobre todo en los territorios de las nuevas iglesias asisten también alumnos no católicos" (GE 9), esto sin ningún asumo de proselitismo o ventaja. En cuarto lugar, se promueve el ejercicio académico en plenitud de tal modo que "cada disciplina se cultive según sus principios, sus propios métodos y la propia libertad de investigación científica" (GE 10), al tiempo que en las facultades de ciencias sagradas, entre otras funciones quiere que "se promueva el diálogo con los hermanos separados y con los no-cristianos, y se responda a los problemas suscitados por el progreso de las ciencias (GE 11).

Ahora bien, convendría repensar o autoevaluarnos: ¿desde los distintos escenarios educativos en donde hace presencia la Iglesia católica o ella es la que lidera los procesos, estamos propiciando abiertamente una educación contextual y plural, facilitadora de reconciliación, fraternidad, amor y paz?, ¿estamos siendo testigos de nuestra fe sin caer en egocentrismos, hegemonías, exclusivismos y rechazo de la diferencia?, ¿respetamos

Cristo, conducen hacia la unidad católica" (LG 8). Y se repite con otras palabras en la *Dignitatis Humanae*: "creemos que esta única verdadera religión se verifica en la Iglesia católica y apostólica" (DH 1).

realmente la diversidad de credos en todas sus manifestaciones o estamos manipulando los escenarios para engendrar complejos de culpa, miedos infundados, condenas, proselitismo y cohesión?, ¿las universidades dan plena libertad a los desarrollos científicos y técnicos, sin entrometimientos o generar un descrédito infundado? Y ¿están las facultades de ciencias sagradas asumiendo o, por lo menos, escuchando los nuevos paradigmas y el replanteamiento teológico a la luz del pluralismo religioso?

Conclusión

Ciertamente, "La recepción del Concilio en América Latina no fue una mera recepción pasiva, sino una recepción creativa, que acogió el paradigma conciliar y lo fecundó con el encuentro con la `segunda ilustración´: la encarnación en la historia, la vuelta al Jesús histórico, la dimensión liberadora y la opción por los pobres"[35]. Y si bien es cierto que cada Conferencia Episcopal Latinoamericana ha asumido distintos componentes, convendría también analizar en qué medida y cuáles podrían ser los últimos desafíos planteados frente a la teología del pluralismo religioso y la educación religiosa escolar.

Por otra parte, reconocemos que no es fácil asumir el reto de formar religiosamente desde el actual horizonte plural, pero preferimos motivar el encuentro, el conocimiento mutuo y el diálogo para potenciar esta área del saber-vivir, y rechazar las acciones discriminatorias y violentas.

Del mismo modo, también sabemos que es cada vez más clara la influencia de la teología del pluralismo religioso, así como la relación entre esta y la teología de la liberación, a la par que aumenta la conciencia de una educación religiosa plural, por lo que queremos insistir en la convergencia de escenarios que hacen posible que hablemos de una educación religiosa pluralista y liberadora, en donde el ámbito educativo pueda beber tanto de los presupuestos epistemológicos y los desarrollos teológicos, propios de la teología del pluralismo religioso, y la riqueza metodológica y contextual de la teología de la liberación.

Creemos en la dinámica de estas dos teologías y en su pertinente aplicación al ámbito educativo, de tal modo que se pueda proyectar un itinerario, retomando las palabras de Andrés Torres Queiruga, capaz de "salvar a los pobres, que no haya más pobres en el mundo de las religiones, como primera decisión; salvar la ecología, salvar el planeta, ahora más que nun-

35 José María VIGIL, "El paradigma que viene: reflexiones sobre la teología del pluralismo religioso". En *Revista Iberoamericana de Teología* 4, 2007, p. 58.

ca amenazado en su supervivencia; y construir la paz, la paz del mundo, no la mera ausencia de conflictos, sino la convivencia en armonía, en cuidado mutuo, en responsabilidad de todos para con todos"[36].

Para ello, proyectamos como tarea pendiente y emergente un ejercicio investigativo que identifique estas fortalezas y espacios ya ganados, pero de la mano de un análisis serio de las metodologías, enfoques, pedagogías y experiencias educativas que permitan encarnar los desarrollos teológicos, al tiempo que planeamos unas políticas públicas más acordes con estas necesidades y nos comprometemos con el cambio de perspectiva y de ambiente vital.

Bibliografía

AA.VV., *Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*, Quito: Abya Yala, 2003.

AA.VV., *Hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso*, Quito: Abya Yala, 2004.

AA.VV., *Teología latinoamericana pluralista de la liberación*, Quito: Abya Yala, 2006)

AA.VV., *Teología liberadora intercontinental del pluralismo religioso*, Quito: Abya Yala, 2006.

BARROS, Marcelo, "El ecumenismo y los 50 años del Vaticano II". En *Franciscanum* (LIII)155, 2011, pp. 183-197.

BASTIAN, Jean-Pierre, *La mutación religiosa de América latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica,* México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

BENJAMIN, Walter, "Tesis sobre la filosofía de la historia". En *Ensayos,* vol. I, Madrid: Editora Nacional, 2002.

CIFUENTES, María Teresa y FIGUEROA, Helwar Hernando. "La enseñanza religiosa en el sistema escolar colombiano: el predominio confesional". En Abraham MAGENDZO (coord.), *Hacia una educación religiosa pluralista.* Bogotá: ICER/Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2008.

CODINA, Víctor, "Del Vaticano II… ¿A Jerusalén II?". En *Franciscanum* (LIII)156, 2011: pp. 357-367.

36 Andrés TORRES QUEIRUGA, ob. cit., pp. 9-10.

COY, María Elizabeth, "Educación Religiosa escolar ¿por qué y para qué?". En *Franciscanum* (LI)152, 2009, pp. 49-70

DUPUIS, Jacques, *Jesucristo al encuentro de las religiones,* Madrid: San Pablo, 1991.

_____ *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso,* Santander: Sal Terrae, 2000.

_____ *El cristianismo y las religiones: del desencuentro al diálogo.* Santander: Sal Terrae, 2002.

DUSSEL, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana,* tomo I, Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.

Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre Religión, Sociedad y Política (GIERSP), "Encuesta de permanencia y cambios de la identidad política y religiosa en Bogotá". En *Franciscanum* (LI)152, 2009, pp. 209-274.

GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, Daniel, "Heurística de las identidades colectivas y las identificaciones". En Daniel GUTIÉRREZ MARTÍNEZ (coord.), *Epistemología de las identidades. Reflexiones en torno a la pluralidad,* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

JUAN PABLO II S.S., *Carta a las Familias.* Bogotá: Paulinas, 1994.

HINKELAMMERT, Franz, *Crítica de la razón utópica,* Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002.

KNITTER, Paul, *Introducción a las teologías de las religiones.* Navarra: Editorial Verbo Divino, 2007.

_____ *No other Name? A critical survey of Christian Attitudes toward the world religions,* Nueva York: Orbis Books, 1985.

MAGENDZO, Abraham, "Una mirada a la educación religiosa en una perspectiva de una educación religiosa pluralista". En Abraham MAGENDZO (coord.), *Hacia una educación religiosa pluralista.* Bogotá: ICER/Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2008.

MALLIMACI, Fortunato (dir.), *Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina.* Agosto de 2008. Disponible en <http://www.ceilpiette.gov.ar/areasinv/religion/relproy/1encrel.pdf> (acceso 12/4/2010).

MARZAL, Manuel, *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina,* Madrid: Trotta, 2002.

MERINO BEAS, Patricio, "Teología pluralista de la liberación en Latinoamérica: una cuestión abierta". *Revista Iberoamericana de Teología* 7, Vol. IV (2008): 37-63.

_____ "Génesis, desarrollo y aspectos críticos de la teología pluralista de la liberación", *Revista Teología* (XLVI)98, 2009, pp. 79-94.

MORIN, Edgar, "La complejidad de la poli-identidad". En Daniel GUTIÉRREZ MARTÍNEZ (coord.), *Epistemología de las identidades: reflexiones en torno a la pluralidad,* México: UNAM, 2010.

MUNTANER i GELABERT, Guillem, "La religión en la filosofía contemporánea". En Vicente Martín PINDADO, *El hecho religioso: datos, estructura, valoración,* Madrid: Editorial CCS, 1996.

PIERIS, Aloysius, "Cristo más allá del dogma: hacer una cristología en el contexto de las religiones de los pobres". En *Revista Latinoamericana de Teología* 52, 2001, pp. 3-32.

RAHNER, Karl, *El Concilio, nuevo comienzo,* Barcelona: Herder, 1966.

TORRES QUEIRUGA, Andrés, *Diálogo de las religiones* y *autocomprensión cristiana.* Santander: Sal Terrae, 2005.

VIGIL, José María, *Teología del pluralismo religioso: curso sistemático de teología popular,* Quito: Abya Yala, 2005.

_____ "Espiritualidad del pluralismo religioso", En AA.VV., *Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación,* Quito: Centro Bíblico Verbo Divino, 2003.

_____ "El paradigma pluralista: tareas para la teología. Hacia una relectura pluralista del cristianismo". En *Concilium* 319, 2007, pp. 39-48.

_____ "El paradigma que viene: reflexiones sobre la teología del pluralismo religioso". En *Revista Iberoamericana de Teología* 4, 2007, pp. 55-72.

WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* Buenos Aires: Prometeo, 2002.

Evolución de la "cuestión ecológica" en la teología de la liberación

Equipo de Investigación Ecoteología[1]
Facultad de Teología - Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá, Colombia

Alirio Cáceres Aguirre (c),
John Jorge Castiblanco P.,
Carlos Hernando Díaz F.,
Germán Roberto Mahecha Cl.,
Nohora Inés Pedraza

Resumen

Al celebrarse cuarenta años de la publicación del libro de Gustavo Gutiérrez sobre teología de la liberación, se realizan muchos balances sobre lo que ha sucedido en el continente en este período. El artículo retoma el término "cuestión ecológica"[2] utilizado por Juan Pablo II para referirse a la problemática ambiental en su densa complejidad y lo utiliza como referente para hacer un balance de su evolución dentro del discurso de la

1 Ecoteología es un equipo interdisciplinario de investigación de la Pontificia Universidad Javeriana, que tiene por objeto la reflexión teológica de la crisis ambiental. El Equipo analiza e interpreta la realidad ambiental local, regional, nacional y global desde una valoración de la dimensión sagrada, a partir de lo cual diseña y coordina programas, proyectos y actividades de gestión ambiental, conducentes al fortalecimiento de una cultura de la sustentabilidad y del cuidado, mediante procesos educativos que abordan las relaciones del ser humano, la naturaleza y Dios. Está conformado por profesores y estudiantes de Teología con formación en agronomía, ecología, biología, ingeniería química, artes, educación, filosofía y teología, interesados en la relación entre las creencias sobre Dios y los comportamientos ambientales de cada cultura. El director del Equipo es integrante de AMERINDIA - Colombia. Contacto: Carrera 5 Nº 39-00 Edificio Arrupe SJ, Piso 2, Bogotá D.C., Colombia. Tel.: 0057-1-3208320 Ext. 5654-5665. Celular 315 7404541 correo-e: ecoteologia@gmail.com Blog: www.ecoteologiapuj.blogspot.com

2 De acuerdo a la investigación del profesor Roberto VELA MANTILLA "Juan Pablo II utiliza la expresión 'cuestión ecológica' (PDC, Nº 7, 13, 15; CA, Nº 37) para referirse a las causas, las consecuencias y posibles soluciones de una equivocada interpretación del señorío del hombre sobre la creación, asociada a la crisis moral del hombre". "Juan Pablo II y cuestión ecológica". En Revista Theologica Xaveriana, 145, pp. 81-96.

teología latinoamericana. Para tal efecto establece una correlación entre lo que ha transcurrido entre las Cumbres de las Naciones Unidas (Estocolmo, 1972 a Río de Janeiro, 2012) y los pronunciamientos del Magisterio Católico, con el fin de ubicar los discursos provenientes de la teología de la liberación respecto a la realidad ecológica y ambiental. Finalmente, el texto plantea unos elementos de síntesis para caracterizar y entender el aporte de la teología de la liberación y el planteamiento de algunas propuestas que pueden orientar acciones evangelizadoras en perspectiva de la sustentabilidad y el buen vivir.

Introducción

Uno de los problemas más graves para la humanidad es la crisis ecológica y ambiental, que tiene en serio riesgo el futuro de la vida en este globo azul que llamamos Planeta Tierra. En este texto, queremos presentar la manera en que se han tejido los lazos entre la teología de la liberación y las prácticas orientadas a salvaguardar la Creación en América Latina y el Caribe, como respuesta a la crisis. Para tal efecto, en un primer momento, haremos un breve recorrido cronológico en el que se entretejen las miradas de la Teología y la Ecología en el período que va desde la década de los sesenta del siglo XX hasta la fecha. Después, destacaremos algunos aspectos epistemológicos y metodológicos que caracterizan la producción ecoteológica en el continente, para concluir con algunos lineamientos de la reflexión teológica acerca de la cuestión ecológica, encaminados a una vida buena y sana para todos.

Dos visiones distintas sobre una misma historia

En 1972, la divulgación del libro de Gustavo Gutiérrez *Teología de la Liberación*[3] y la realización de la primera Cumbre de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en Estocolmo (Suecia) para analizar el deterioro del ambiente, son dos sucesos referidos a una realidad común en el Planeta.

Para comprender cuál ha sido el proceso de la teología latinoamericana y caribeña respecto a la cuestión ecológica, es necesario remontarse al contexto histórico de la década de los sesenta del siglo pasado. To-

3 Roberto OLIVEROS. *Historia breve de la Teología de la Liberación (1962-1990).* Disponible en <http://servicioskoinonia.org/relat/300.htm> (acceso 11/11/2011).

maremos como referencia el año de 1962[4] en el que ubicamos dos hitos que tienen que ver con el diálogo entre Teología y Ecología. Por el lado teológico, tenemos el inicio del Concilio Vaticano II mientras que por la vertiente ecológica está la publicación del libro *Primavera silenciosa* de Rachel Carson. Aparentemente son acontecimientos aislados entre sí, pero nos interesa mostrar cómo, con el paso de los años, se ha transitado de un paralelismo entre estos aspectos hacia una convergencia que propicia lo que hoy denominamos "Eco-teología", es decir una reflexión teológica sobre la crisis ecológica.

El Concilio Vaticano II (1962-1965) representó un cambio en el paradigma de la Iglesia respecto a la manera de entenderse a sí misma y plantear sus relaciones con el mundo. La recepción del concilio se dio en nuestro continente a través de la Conferencia de los Obispos en Medellín en el año 1968, con sus antecedentes y posteriores impactos en el orden eclesial y de pensamiento teológico. Sabemos que este año también es significativo para la historia de la humanidad puesto que emergieron numerosas voces de protesta que reclamaban un cambio en las estructuras sociales. Un buen ejemplo de lo que acontecía es la Revolución de Mayo del 68 en París y en México, así como el surgimiento de movimientos de pacifistas, artistas, feministas y ambientalistas.

En la Conferencia de Medellín fue determinante la preocupación de los teólogos por la injusta pobreza en un continente mayoritariamente católico. Los obispos recogieron los análisis de realidad que apuntaban a explicar el fenómeno desde la Teoría de la Dependencia[5] y por eso cen-

4 Vale la pena aclarar que hay otros antecedentes como por ejemplo la creación del Comité para la Protección del Entorno Marino de la Organización Marítima Consultiva Intergubernamental (OMCI), en 1948; la primera Conferencia Técnica Internacional para la Protección de la Naturaleza (Lake Success, 1949), el Simposio de Arusha (Tanganica - Tanzania, 1961), para hablar de conservación de parques naturales de África. O desde la perspectiva religiosa, los trabajos de Aldo Leopold sobre *Ética de la Tierra* (1949), el jesuita Pierre Teilhard de Chardin (*El medio divino*, 1957) quien integra cristianismo y evolución rescatando el sentido sagrado de la materia, o el aporte del luterano Joseph Sittler quien en 1961 durante la Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias en Nueva Delhi expuso su idea de un Cristo Cósmico que invita a la responsabilidad de cuidar la vida de todo lo que existe. Sin embargo, dada la trascendencia e impacto de los acontecimientos de 1962, se opta por tomarlos como punto de referencia para tejer las relaciones entre pensamiento ecológico y quehacer teológico.

5 Esta dependencia se verifica históricamente en las relaciones de poder entre los países colonizadores (centro) y los colonizados (periferia), patrones y obreros, clases dirigentes y pueblo manipulado y, en general, todo aquello que priva a las mayorías de los bienes materiales e impide pasar de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas. En un sentido más profundo, se trata de la realidad del pecado personal, social y estructural. Es en estos ámbitos donde debe acontecer la liberación de dichas dependencias. Tal es la praxis que se "teologiza", es decir se lee con la mirada de la fe, haciendo uso de las mediaciones de

traron sus denuncias y propuestas en la línea del "desarrollo integral" y la "promoción humana". Los teólogos comprendían que tal dependencia debía ser liberada por medio de una praxis que no disocia teología, pastoral y espiritualidad, fundamentada en el retorno a las fuentes bíblicas que evidencian un Dios preocupado de los más débiles y dispuesto a incidir en las transformaciones históricas.

Por su parte, algo similar acontecía en el ámbito ecológico, pues la ya mencionada denuncia de Rachel Carson con respecto a los efectos colaterales de los pesticidas, causó gran revuelo en el mundo científico y grandes cuestionamientos al modelo de desarrollo impuesto por los vencedores de la Segunda Guerra Mundial: un sistema capitalista, basado en la producción en serie y el abastecimiento de alimentos por medio de la Revolución Verde. Es decir, monocultivos en grandes extensiones de tierra que requerían la aplicación de toneladas de agroquímicos, justamente los que causan cáncer y deterioro de los ecosistemas, según los soportes técnicos incluidos en *Primavera silenciosa*.

Otro elemento para caracterizar el contexto se dio en el mismo 1968, cuando la Unesco organizó la Conferencia de la Biosfera en París, proponiéndose la figura de reservas de la biosfera mediante el Programa MAB (Man and Biosphere). En ese mismo año Paul Ehrlich publicó *La bomba poblacional*, un estudio basado en observaciones en la India en el que ligaba la explosión demográfica al deterioro del ambiente y de las condiciones de vida. Justamente es la misma época en que el papa Paulo VI propone las líneas de la encíclica *Populorum Progressio* (1967) centradas en el desarrollo integral de los pueblos y asume una defensa radical de la vida frente a los métodos de planificación en *Humanae Vitae* (1968).

Nos encontramos frente a un mundo convulsionado, en búsqueda, con inquietudes comunes pero con diversas respuestas. Es decir, frente a un mismo fenómeno de malestar social y anhelos de cambios, la Iglesia propone su visión y, a la par, emergen voces que plantean otras explicaciones y comprensiones de lo que sucede. Como ejemplo, en materia ambiental es muy significativo el discurso de Lynn White Jr. en 1967, "Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica"[6] en el que responsabiliza a la tradición judeocristiana de la debacle, argumentando que en Génesis 1,28 está la prueba de un Dios que autoriza el dominio y la destrucción de la naturaleza. Por eso, para aquel entonces parecían irreconciliables las po-

las ciencias sociales; se juzga a la luz de la Palabra de Dios y se renueva con compromisos concretos de transformación.

6 El texto completo se puede descargar del portal de la *Agenda Latinoamericana Mundial* en: <http://latinoamericana.org/2010/info/docs/WhiteRaicesDeLaCrisis.pdf>.

siciones teológicas frente a la de los ecologistas y ambientalistas, quienes desde otras miradas derivadas de la ciencia, anteponían radicalmente las teorías evolucionistas a los mitos religiosos de la creación del universo de diferentes confesiones. Pese a lo antagónico de los puntos de vista, esta brecha se ha ido cerrando tal como lo indica el siguiente itinerario, que entreteje las grandes Conferencias organizadas por la ONU para tratar la problemática ambiental en 1972 (Estocolmo), 1992 (Río), 2002 (Johannesburgo) y ahora Río+20 (2012) con la ruta de las Conferencias del CELAM en Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007) para contextualizar el surgimiento y evolución de la perspectiva ecoteológica en el continente:

- **1972**

Cumbre de las Naciones Unidas en Estocolmo (Suecia) sobre el tema del Medio Humano. Pocos meses antes, se publicó el famoso informe "Los Límites del Crecimiento" que, por encargo del Club de Roma, el Instituto Tecnológico de Massachusetts había elaborado a partir de 1970. La tesis central del documento es que no se puede crecer ilimitadamente en un mundo que es finito y tiene sus límites naturales. Era la época de los ajustes a la economía mundial por causa de la Guerra del Vietnam y el período en que comienza a gestarse la crisis del precio del petróleo. También se había creado para entonces, la Agencia de Protección Ambiental (EPA) en Estados Unidos (como eco a las denuncias de Rachel Carson una década antes), había nacido Greenpeace (1971), se había celebrado por primera vez el Día de la Tierra el 22 de abril de 1970 y, a partir de Estocolmo, comenzó a celebrarse el Día Mundial de Ambiente, cada 5 de junio.

En este contexto mundial, el papa Paulo VI expuso varias veces el planteamiento del Concilio Vaticano II en la Constitución *Gaudium et Spes* (GS), respecto a la responsabilidad del ser humano en el perfeccionamiento del universo, dando continuidad a varias ideas expresadas en discursos ante la FAO[7], y recogidas luego por el Sínodo de Obispos en 1971, en los que el problema ecológico se aborda desde la teología moral con un énfasis en la justicia y la caridad.

7 *Food and Agriculture Organization* (FAO) *es la* Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura. El Papa expuso varias veces que resolver el problema del hambre de la humanidad tiene que ver no sólo con el progreso material sino con el espiritual, y esto depende del destino que se le dé a los dones de la Creación.

1992

Veinte años después de Estocolmo se celebró la Cumbre de la Tierra en Rio de Janeiro (Brasil). Ya en 1982 se había proclamado la Carta Mundial de la Naturaleza, aprobada por la Asamblea General de la ONU. Tal vez, lo más significativo de Río 92 fue establecer la Agenda Siglo 21, un convenio para proteger la biodiversidad y los bosques y unos acuerdos para enfrentar el cambio climático, dentro del concepto de "desarrollo sostenible", es decir, la satisfacción de las necesidades de la generación presente sin poner en riesgo la satisfacción de las necesidades de las generaciones futuras. Estas declaraciones fueron nutridas por el Informe Brundtland (conocido también como Nuestro Futuro Común) elaborado entre 1983 y 1987 por expertos de todo el mundo encargados por la ONU para integrar la Comisión Mundial para el Medio Ambiente y el Desarrollo (CMMAD).

Para aquel entonces, el papa Juan Pablo II ya había hecho explícita una posición de la Teología Católica frente a la cuestión ecológica, resaltando a San Francisco de Asís como patrono de la Paz y la Ecología (1979), denunciando que la crisis ecológica es, ante todo, una crisis moral (Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1990 "Paz con Dios Creador, Paz con toda la Creación") y articulando el tema ambiental con una propuesta de desarrollo basado en la solidaridad, la justicia social y la cooperación entre los pueblos, tal como se registra en varias de las Encíclicas de la época, *Redemptor Hominis* (1979), *Sollicitudo Rei Sociales* (1987), *Centesimus Annus* (1991)] y el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992).

En América Latina, los años setenta y ochenta habían marcado una senda a través del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) en el Brasil que articulado con las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), gestaron una nueva manera de situar el problema ecológico en la teología cristiana, tomando como referencia el problema de la tenencia de la tierra y los criterios para una reforma agraria. En este contexto hay antecedentes en el trabajo de la Comisión Pastoral de la Tierra de la Iglesia brasileña y aparece la figura de Leonardo Boff, quien, desde el Carisma Franciscano, comienza a poner en diálogo la Teología con la Ecología y traza importantes directrices para una "Ecoteología de la Liberación", aspecto que se ampliará más adelante.

Otro referente es el trabajo de Ingemar Hedstrom, Pastor de la Iglesia Reformada de Suecia, quien en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) de Costa Rica, comenzó a utilizar, desde la década de los ochenta, la mediación de las ciencias sociales y la ecología para proponer un modelo interdisciplinario de análisis de la realidad centroamericana.

Hedstrom habla explícitamente de una "ecoteología"[8] o "teología de la liberación de la creación"[9]

Estas tendencias de corte ecoteológico afloran también en los documentos conclusivos de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla (1979) y en mayor grado en Santo Domingo (1992), en los que se asocia "lo ecológico" a temas relacionados con el desarrollo integral de la persona humana, la actuación ética y la austeridad como camino de reintegración de la dignidad de la vida humana y de toda la Creación.

Lo que parece claro es que la realización de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, en Río de Janeiro, motivó a preguntarse por el papel de las iglesias frente a la crisis ambiental y por eso 1992 es un punto de inflexión para comprender los acercamientos entre la cuestión ecológica y la teología de la liberación en el escenario del continente. De hecho, el Documento de Santo Domingo (SD) hace referencia explícita a la Cumbre de Río para resaltar la gravedad de la crisis como un desafío pastoral (SD 169).

- **2002**

En Johannesburgo, Suráfrica se celebró la Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Sostenible, conocida como Río+10 y de nuevo se habló sobre erradicación de la pobreza, mejoramiento del nivel de vida, producción y consumo sostenibles, agua y asentamientos humanos, entre otros asuntos.

Algo para destacar en este período es la gran controversia en torno al llamado Protocolo de Kyoto (1997), que se estableció para reducir la emisión de gases a la atmósfera que están acentuando el efecto invernadero y por tanto, propiciando el calentamiento global que repercute en el cambio climático. Varias de las potencias económicas del planeta se negaron a suscribir el acuerdo, y durante las negociaciones para extender el Protocolo más allá del 2012, o buscar otro mecanismo para combatir el problema, se ha visto el conflicto de intereses que privilegia razones financieras sobre la salud de la Tierra. Un claro testimonio de ello, lo dan los fracasos de las Cumbres sobre el Clima en Copenhague (Dinamarca), 2009, y Durban (Suráfrica), 2011.

8 Hedstrom, Ingemar, *Somos parte de un gran equilibrio: la crisis ecológica en Centroamérica,* San José: DEI, 1985, p. 95.

9 Hedstrom, Ingemar. *¿Volverán las golondrinas? La reintegración de la creación desde una perspectiva latinoamericana.* San José: DEI, 1988, p. 43.

Esta preocupación por el cambio climático ha generado interesantes pronunciamientos e iniciativas por parte del Consejo Mundial de Iglesias (CMI) que adelanta programas sobre Justicia Climática, Red Ecuménica del Agua, Pobreza, Riqueza y Ecología. A la vez, hay otros escenarios en los que el diálogo ecología-teología ha tomado revuelo como en el Foro Social Mundial que desde el 2001 se ha realizado en ciudades como Porto Alegre, Bombay, Caracas, Belén de Pará, Dakar; el Foro Mundial sobre Teología y Liberación (especialmente el realizado en Belén de Pará, Brasil sobre Agua, Tierra y Teología para otro mundo posible en 2009); la Conferencia Episcopal Latinoamericana, reunida en Aparecida (Brasil, 2007), que resaltó la importancia de la Amazonía, la Antártida y la responsabilidad de los cristianos en la búsqueda de un desarrollo alternativo. En este mismo orden de ideas, vale la pena destacar el Mensaje del papa Benedicto XVI para la Jornada Mundial de la Paz 2010 "Si quieres la Paz, cuida la Creación" y la importancia de la cada vez más nutrida producción de filósofos y teólogos preocupados de la ética ambiental y la teología ecológica como por ejemplo Roy H. May, Eduardo Gudynas, Enrique Leff, Augusto Ángel Maya, Afonso Murad, Luiz Carlos Susin, Guillermo Kerber, Manuel Gonzalo, Rui Manuel Gracio Das Neves, Jubenal Quispe, Alfredo Ferro, Frei Betto, Marcelo Barros, Leonardo Boff, entre otros.

El mismo surgimiento del Equipo Ecoteología, corresponde a la coyuntura histórica de Río+10 y la aparición del libro De Estocolmo a Johannesburgo: La Santa Sede y el Medio Ambiente, un recorrido histórico 1972-2002, editado por el Pontificio Consejo para la Justicia y la Paz. En otras palabras, se observa cómo el camino de la Teología se ha acercado a los problemas ecológicos y ambientales en forma directa aunque también a través de las teologías feministas, indias, negras, campesinas que hacen una profunda valoración de la relación sagrada con la naturaleza. Por supuesto también hay que anotar que, desde la Ecología, hay un paso de la ciencia a la conciencia[10], una resignificación que conduce a identificar, en las perspectivas profundas de la crisis, la importancia de la dimensión ética, sociocultural y simbólico-religiosa de las relaciones de los seres humanos con su entorno vital, lo cual se constituye en la base de un nuevo paradigma de civilización.

- **2012**

La Cumbre de la Tierra Río+20 (llamada oficialmente Conferencia de Naciones Unidas sobre Desarrollo Sustentable), se celebró del 20 al 22

10 Edgar MORIN, *El pensamiento ecologizado,* Universidad de Granada, 1996. Disponible en <http://www.ugr.es/~pwlac/G12_01Edgar_Morin.pdf> (acceso 7/12/2011).

de junio de 2012 en Río de Janeiro, Brasil. A la par, se realizó un gran evento denominado "La Cumbre de los Pueblos". Ese evento, considerado como una nueva oportunidad para construir una visión pluricultural del fundamento ético y político, se convirtió en una gran decepción. No logró transformar las estructuras de cooperación internacional en función de una economía ecológica capaz de erradicar la pobreza, ni los acuerdos necesarios para permitir disfrutar a todos los seres humanos, en justicia y paz, de los bienes de la Creación (especialmente el agua).

La declaración final, titulada "El futuro que queremos" está disponible en la red, en la página de la ONU.[11] La percepción es que es muy ambigua y que no compromete políticamente a los gobiernos ni a las grandes corporaciones que deciden sobre el mundo. Mientras tanto, en "La Cumbre de los Pueblos" se reclamaron alternativas para un Buen Vivir a partir de la Justicia Social y Ambiental. Para ello se propuso ir a las raíces de la crisis, socializar las experiencias que ya están contribuyendo al cambio y establecer redes de cooperación y articulación territorial a nivel local, regional y global.

Lo observado en Río+20 se constituye en una nueva plataforma para verificar los avances del diálogo Teología-Ecología, tras 50 años de historia compartida. Por ejemplo, algunas de las iniciativas observadas fueron:

- A través del cardenal Pedro Scherer, el papa Benedicto XVI exhortó a los participantes en la Cumbre a reconocer que la salud de planeta no es tan sólo un asunto tecnológico sino un problema moral y alentó a "pasar de un modelo meramente tecnológico de desarrollo a un modelo integralmente humano, que tenga como punto de partida la dignidad y el valor de cada persona".
- Por su parte, los Conferencia Nacional de Obispos del Brasil, retomó muchos de los elementos del Documento de Aparecida para solicitar que la economía verde se proponga "buscar un modelo de desarrollo alternativo, integral y solidario, basado en una ética que incluya la responsabilidad por una auténtica ecología natural y humana, que se fundamenta en el evangelio de la justicia, la solidaridad y el destino universal de los bienes, y que supere la lógica utilitarista e individualista, que no somete a criterios éticos los poderes económicos y tecnológicos." (DA 474 c).
- Algunas agencias europeas de desarrollo inspiradas en el Evangelio financiaron un evento con algunas organizaciones católicas para reflexionar sobre agroecología y seguridad alimentaria, orientados por el experto

11 <http://www.uncsd2012.org/rio20/thefuturewewant.html>.

chileno Miguel Altieri. Por su parte, Pax Christi Internacional, un movimiento católico que lucha por la paz en el mundo, se interesó en recoger criterios y experiencias relacionadas con la justicia ambiental, en zonas donde la minería a gran escala amenaza con destruir los ecosistemas y desplazar a la población.

- También fue interesante el esfuerzo conjunto entre la Iglesia Católica y las iglesias evangélicas de Alemania para elaborar el documento "Preservar la tierra, don de Dios para todas las criaturas" en el que proponen un organismo que coordine a nivel mundial, todos los asuntos relacionados con el desarrollo sustentable.
- En el ámbito ecuménico e interreligioso, a través de una carpa organizada por el Consejo Mundial de Iglesias, se observó que la unidad no sólo se está buscado a través de la oración y la socialización de la sabiduría de cada una de las tradiciones espirituales, sino por medio del diálogo y cooperación para promover los Derechos Humanos que, como todos sabemos, cobijan al individuo pero también a las asociaciones, colectividades y el ambiente.
- En términos generales, en Río se apreció el aporte de las comunidades indígenas, Hare Krishna, Baha'i, religiones de origen africano, otros movimientos cristianos, todos ellos interesados en rescatar la perspectiva espiritual de las soluciones ante la crisis ecológica.
- Aun más: la exposición fotográfica "La Tierra vista desde el Cielo" (http://terravistadoceu.com/fotos/) de Yann Arthus-Bertrand, uno de los artífices del famoso documental *Home* y quien lanzó durante Río+20 la película *Planeta Océano* (http://www.goodplanet.org/), es un buen ejemplo de la nueva sensibilidad humana que está surgiendo de la conciencia de pertenencia a la Tierra. No solo por la belleza de las imágenes sino por la fundamentación científica de los datos que acompaña cada foto, la obra de este artista refleja una espiritualidad ecológica que está brotando, acaso al margen de las grandes tradiciones religiosas.

Una mirada desde las ciencias sociales al hecho religioso, la consideración misma del fenómeno y una reflexión teológica podrían contribuir a identificar los rasgos característicos de esta manera de dialogar con lo Absoluto y validar la hipótesis que asegura que la ecología se ha convertido en un nuevo espacio para vivir lo sagrado.

Por supuesto, esto nos interpela y nos cuestiona. Si Río+20 convirtió a Río de Janeiro en una gran Torre de Babel, por la presencia de delegados de 193 gobiernos y representantes de múltiples ONG, organizaciones sociales, movimientos, religiones y culturas. Si se considera que, además

de la cita oficial de la ONU, fueron muchos los eventos paralelos que convocaron a empresarios, ambientalistas, indígenas, educadores y líderes de la sociedad civil a discutir aspectos relacionados con la crisis ecológica y las posibles salidas planteadas desde una propuesta de Economía Verde y el interés de precisar medidas para lograr una gobernanza local y regional con participación de diversos actores sociales. Si se reconoce que la sensibilidad religiosa está protagonizando muchas de las propuestas de alternativas ante la crisis planetaria, tal como se percibió en la Cumbre de los Pueblos, una gran feria en la que, bajo grandes carpas se ventilaban análisis, estrategias y acuerdos para contribuir al cuidado del Planeta. ¿Cómo comprender el compromiso de la teología respecto a la cuestión ecológica que, sin duda, es uno de los Signos de los Tiempos que más interpelan la fe y el quehacer teológico en la actualidad?

Una mirada común sobre el bosque de la vida

Una vez planteado este recorrido histórico del diálogo ecoteológico, presentamos algunas claves que son significativas para entender el aporte de la teología de la liberación y el planteamiento de algunas propuestas que pueden orientar acciones evangelizadoras en perspectiva de la sustentabilidad y el buen vivir.

En el ámbito epistemológico hay que considerar que la naturaleza no es simplemente un recurso, sino que tiene un valor intrínseco como Pachamama, Madre Tierra, Nana, y en la perspectiva de la mayoría de las religiones, Creación de Dios. Es más "alguien" que "algo" y los seres humanos hacemos parte integral de ella. Por su parte, la Ecología no es tan sólo una ciencia derivada de la biología sino una nueva manera de comprender la vida en todas sus relaciones. Así que cuando decimos "Ecoteología" nos referimos a una forma alternativa de descubrir la revelación de Dios en el mundo, así como de experimentar y reflexionar acerca de las relaciones entre Dios Creador y su Creación, con el interés de cuidar de ella y vivir a plenitud la comunión de amor.

El horizonte del Concilio Vaticano II

La teología conciliar tiene su base en una antropología teológica que aboga por la dignidad de la persona humana y el bienestar de la comunidad humana. En este sentido, el concilio reconoce un gran valor a la actividad humana, bajo el horizonte de los valores del Evangelio de Jesús, ya que haciendo síntesis entre el trabajo profesional (científico y técnico) y la expectativa de la esperanza cristiana de un mundo más parecido a su

Creador (GS 40-43), supera la dicotomía fe-vida, uno de los malestares de nuestro tiempo.

Toda actividad humana en la que la relación de las personas con su entorno se identifica como de protección y no de defensa. Responde al sesgo de la divinización del ser humano en la mentalidad moderna, así como al extremo que relativiza al ser humano cuando se da supremacía al resto de la naturaleza[12]. Por el contrario, los creyentes descubrimos la bondad de Dios en su Creación en la que Él se revela y expresa su voluntad de salvación, por lo que el ser humano, desde la tradición judeocristiana, es quien asume como co-creador y artífice, la continuación de la obra de Dios para llevarla a su perfección.

Esta relación de continuación y protección se expresa en una ética del cuidado, que establece una alianza inseparable para la existencia del ser humano en términos de mayordomía en el mundo. Para ello, el ser humano al hacer uso del conocimiento debe contribuir al perfeccionamiento libre de la Creación, comprendiendo la lógica con la cual la Creación evoluciona y generar cultura en cada intervención antrópica que logre con la ciencia, la técnica y la tecnología[13].

Entendida esta relación con la Realidad última y primera y su capacidad para interpretar teológicamente los signos de los tiempos, el ser humano se comprende como gestor de una ética mundial ecológica que restablezca las relaciones entre todo lo creado[14]. Con ello, la visión del Vaticano II ofrece una nueva comprensión del ser humano como responsable en reconocer la autonomía de las realidades terrenas y para encontrar en ellas y su dinamismo la voluntad del Creador haciendo uso de las ciencias y las artes (GS 36) a fin de no desdibujar su identidad como creatura inteligente capaz de reconocer a Quien lo ha hecho (Sal 8).

12 Porras, Antonio. *La visión cristiana de la Ecología*. Disponible en <http://www.collationes.org/attachments/109_Vision%20cristiana%20de%20la%20ecologia.pdf> (acceso 8/12/2011).

13 El Concilio Vaticano II en la *Gaudium et Spes* Nº 53, ha presentado una visión humanista de la "cultura" con la que indica "todo aquello con que el hombre afina o desarrolla, en formas variadísimas, las facultades de su espíritu y de su cuerpo, con las que pretende someter a su dominio, con el conocimiento y el trabajo, incluso el orbe terrestre, logra hacer más humana la vida, mediante el progreso de costumbres e instituciones, la vida social, tanto en lo familiar como en todo el mecanismo civil […] que puedan servir luego al beneficio de los demás, mejor dicho, de todo el género humano".

14 John J. CASTIBLANCO P., *Muchos cristianos, pero no evangelizados: una mirada a la praxis evangelizadora de la catequesis después de Medellín,* 2008. Disponible en línea: <http://www.missiologia.org.br/cms/ckfinder/userfiles/files/John.pdf>

De ahí que en la tradición de los Papas, Pablo VI haya incorporado la categoría "ecología moral" como analogía respecto a la contaminación del agua y el aire producto de la industrialización no moderada[15] y Juan Pablo II haya indicado que la gravedad de la crisis ecológica revela lo profundo de la crisis moral de la humanidad.

- **La originalidad de la ecoteología de la liberación**

En 1972, Gustavo Gutiérrez expuso sus principales perspectivas sobre la teología de la liberación, indicando que:

> … intenta una reflexión, a partir del evangelio y de las experiencias de hombres y mujeres comprometidos con el proceso de liberación, en este subcontinente de opresión y despojo que es América Latina. Reflexión teológica que nace de esa experiencia compartida en el esfuerzo por la abolición de la actual situación de injusticia y por la construcción de una sociedad distinta, más libre y más humana.[16]

Desde una mística (o interés de vivir la comunión con Dios) y una praxis centrada en la búsqueda de liberación integral de todo aquello que impide a las personas realizarse según el querer de Dios, Gutiérrez propuso una metodología para hacer teología desde las situaciones que encarnan la historia. La pregunta por las causas de la injusticia, la violencia y la pobreza en un continente mayoritariamente católico, condujo a utilizar mediaciones de ciencias sociales para comprender las estructuras que producían opresión y muerte prematura.

Dado que una de las mediaciones preferidas fue la doctrina marxista, en algunos casos se confundió el quehacer teológico con la ideologización, se llegó a plantear que sólo una revolución armada podría dar paso a una síntesis histórica más cercana al Reino de Dios y, en general, se gestó un paradigma liberador ligado a una opción preferencial por los pobres, cuyos fundamentos bíblicos parecen evidentes.

En 1996, hay una transición de la liberación pensada en clave antropocéntrica a una dimensión más eco-céntrica, pues en su libro *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Leonardo Boff reconoce a la Creación como sujeto, y la equipara con los más empobrecidos y vulnerables, lo que en la teología sistemática se denomina "lugar teológico" en el que

15 Mensaje del ángelus dominical del 18 de abril de 1971. *Le monde*, 20 de abril de 1971. Citado por: Alfonso PÉREZ-AGOTE. *Medio ambiente e ideología en el capitalismo avanzado*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1979, p. 205.

16 *Teología de la liberación: perspectivas,* Salamanca: Sígueme, 1972, p. 15.

acontece Dios, es decir, un dónde histórico en el que puede ser reconocido.

Si la fidelidad al Evangelio, la contemplación de la Encarnación del Hijo de Dios y el seguimiento del Jesús histórico llevó a los teólogos de la liberación a tomar una opción vital respecto a la praxis de servicio a los más débiles, marginados y pequeños como camino de la realización humana, la inclusión de la Madre Tierra como uno de estos "pobres", representa la superación del antropocentrismo[17] radical y cerrado y del biocentrismo bucólico y panteísta, dando paso a una interpretación de la realidad histórica de la Creación como lugar en el cual Dios acontece y se revela en sus creaturas.

Por esta razón, la tarea de la comunidad cristiana se amplía a la comunidad cósmica y se asume que "la Creación gime" (Rm 8, 22) hasta tanto no sea liberada de todo aquello que le impide su plenitud según los designios del amor de Dios. De esta manera, la lucha por la posesión de la tierra y la justa distribución de los bienes de la Creación se convierte en escenario de la labor profética de la Iglesia para reencantar la Tierra[18] y dar gloria al Dios de la Vida.

En palabras de Boff podríamos afirmar que la Ecoteología de la Liberación asume dos valores fundamentales: la sostenibilidad y el cuidado.

> [La sostenibilidad] implica un tipo de economía respetuosa de los límites de cada ecosistema y de la propia Tierra, una sociedad que busca la equidad y la justicia social mundial y un medio ambiente suficientemente conservado para atender las demandas humanas[19].

> El cuidado supone una relación amorosa, respetuosa y no agresiva, y por eso no destructiva, con la realidad. Presupone que los seres humanos son parte de la naturaleza y miembros de la comunidad biótica y cósmica, con la responsabilidad de protegerla, regenerarla y cuidarla. Más que una técnica, el cuidado es un arte, un paradigma nuevo de relación con la naturaleza, con la Tierra y con los seres humanos[20].

17 Un gran debate se ha dado sobre si el centro y razón del universo es el ser humano (antropocentrismo), o si más bien, el eje principal son los ecosistemas (ecocentrismo), toda forma de vida (biocentrismo) o Dios (teocentrismo) con lo que el ser humano quedaría relegado a un segundo plano.

18 Marcelo BARROS y Frei BETTO, *O amor fecunda o universo: ecologia e espiritualidade.*

19 Leonardo BOFF, *Sostenibilidad y Cuidado: un camino a seguir*. En <http://servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=440> (acceso 30/11/2011).

20 Ibíd.

Esto constituye la esencia de la propuesta que Boff y D´Escoto presentaron a la ONU como una Declaración del Bien Común de la Madre Tierra y de la Humanidad[21].

Con todo ello la cuestión ecológica, en el marco de la teología de la liberación, es un asunto de justicia social-ambiental, ligado a los procesos de paz y orientado a la comunión plena con el Creador. No es una evasión de la responsabilidad con los pobres históricos, sino una resignificación del enfoque crítico a las racionalidades económicas, los sistemas políticos y los imaginarios culturales que han victimizado toda forma de vida, ya no solo la explotación de la mano de obra trabajadora, sino la misma capacidad de generación de vida por la explotación de la Tierra. Es claro, entonces, que tampoco es una fría reflexión teológica sobre el origen y el destino del universo, sino una manera de comprender la vida en toda su complejidad hacia una praxis del cuidado y el respeto que garanticen sostenibilidad y equilibrio de la vida en el planeta, teniendo en cuenta interpretaciones religiosas y cosmovisiones de lo sagrado.

Esto acarrea profundas consecuencias en la comprensión de Dios, pues como Vigil[22] lo precisa, ya no es un Dios de segundo piso, "arriba" y "afuera", sino un Dios encarnado, inserto en las dinámicas evolutivas de la historia. No es un nuevo panteísmo (todo es Dios) ni una nueva gnosis (conocimiento superior). Es un panenteísmo (Dios en todo) y una sabiduría para aprender a religar todo lo que existe y co-existe, ocasionando una nueva política, ética y espiritualidad[23]. Por eso, hoy en día, se está hablando de un paso de la ecoteología a la ecosofía[24], la sabiduría para vivir en armonía con el "*oikos*" (casa, hogar que es el Planeta Tierra, el cosmos, la Creación)

- **La importancia de la ecoespiritualidad**

Gustavo Gutiérrez afirmó "nuestra metodología es nuestra espiritualidad y nuestra espiritualidad es nuestra forma de vida"[25] refiriéndose a los fundamentos de la teología de la liberación. En la evolución de la conciencia ecológica al interior del quehacer teológico en el continente, Leonardo Boff ha precisado que ecoespiritualidad es "sentir, amar y pensar como

21 Leonardo BOFF y Miguel D´ESCOTO, *Declaración universal del bien común de la tierra y de la humanidad,* 2010. Disponible en <http://alainet.org/active/36012>.

22 José María VIGIL, "*Desafíos de la ecología a las religiones".* En *Revista Vinculum* 238, p. 130.

23 Guillermo KERBER, *O ecológico e a teologia latino-americana: articulação e desafios,* p. 156

24 Sofía CHIPANA; Ismael LEÓN y Dietmar MÜßIG, *Ecoteología: espiritualidades y prácticas para salvar la Madre Tierra.*

25 Gustavo GUTIÉRREZ, *La densidad del presente,* p. 108.

tierra", es decir, lo que comenzó en la década de los sesenta y setenta como una lucha por la propiedad de la tierra, se ha transformado en una identificación con ella, un redescubrirse como parte de ella y valorarla como un don de Dios.

En esta deducción teológica han tenido mucho que ver los campesinos sin tierra, los pequeños agricultores, los indígenas y afroamericanos para quienes la percepción de un Dios cercano y amigo está mediada por la experiencia de gratuidad de la tierra, de quien se recibe el alimento y posibilita que florezca la vida abundantemente (Jn 10,10). Por esta razón se comprende que los avances en la sistematización de una teología y pastoral de la tierra (y del agua) reflejan un crecimiento en la perspectiva espiritual que ya no es opuesta a la materia ni aislada del proyecto de vida, sino que expresa los dinamismos más profundos que dan sentido a la existencia.

En el caso de la Ecoteología de la Liberación, hay una clara conciencia que lo que se haga a los pobres, se le hace a Jesús[26]. La Ecoespiritualidad que sustenta dicha Teología se basa en el principio de la misericordia extensivo a la Creación que padece y está también siendo crucificada por quienes la contaminan, la depredan y pretenden exprimirla en aras de obtener la máxima rentabilidad. Podemos parafrasear diciendo que lo que se haga a la Madre Tierra se le hace al mismísimo Dios.

Por eso la premisa fundamental del profetismo ecológico es la justicia, no con criterios asistencialistas o mecanismos que acentúen la dependencia, más bien facilitando que los empobrecidos liberen toda su potencialidad y que la Creación se plenifique en la alabanza de amor a su Creador. Para tal efecto, la misión del ser humano es anunciar las maravillas de la promesa del Reino, denunciar lo que ocasiona muerte prematura, y renunciar a aquello que obstaculiza la propuesta de fraternidad cósmica, como expresión de la vivencia de la espiritualidad que asume los dinamismos de la vida desde la comprensión del mundo como creación de Dios.

Vidas como las de Chico Mendes, Dorothy Stang, José Claudio Ribeiro da Silva, su esposa Maria do Espírito Santo da Silva, en la Amazonía y tantos otros son testimonio del martirio "ecoteológico" por su convencimiento del proyecto de ternura y justicia de Dios con su Creación. Sus pascuas eternas reivindican la mirada sacramental sobre la complejidad de la vida y sus fronteras y, desde allí, son una invitación a cultivar una mística de la sustentabilidad y el cuidado, la biodiversidad y la *koinonía*

26 Juan Pablo GARCÍA MAESTRO, *La teología del siglo XXI: hacia una teología en diálogo*, p. 248.

(comunión), la sencillez y la austeridad, la alteridad y el servicio, en síntesis, una Mística pascual y resiliente[27] capaz de descubrir signos de vida más allá de la muerte[28].

Semillas ecoteológicas para cultivar el reino

Para responder a la pregunta sobre qué hacer con este legado histórico de la conciencia progresiva de la teología de la liberación respecto a la responsabilidad ambiental de los creyentes en el cuidado de la Creación, vale la pena hacer memoria del artículo que hace 15 años, Rui Manuel Gracio das Neves y Sergio Bran Molina publicaron con el título "Retos Ecoteológicos"[29]. Sus reflexiones y propuestas intra e interdisciplinares siguen vigentes.

Pero, a la vez, hay que retornar a las fuentes del quehacer teológico en el continente y tomar en cuenta los hallazgos referidos a la cuestión ecológica. Las consideraciones epistemológicas anteriormente expuestas son imprescindibles para gestar un nuevo paradigma de civilización. De manera especial, el debate sobre la responsabilidad del ser humano frente a la naturaleza, en medio de la miseria, la violencia y la injusticia institucionalizada; los criterios para discernir desde la fe, las posiciones antropocéntricas, ecocéntricas, biocéntricas; la reflexión sobre los circuitos y lógicas económicas que resultan "ilógicas" y antiecológicas; el estudio de los mecanismos para establecer dialogo y cooperación intercultural, interreligiosa, interdisciplinaria, interinstitucional, etc. son algunos de los puntos relevantes para la investigación ecoteológica.

En términos operativos, es clave partir de un reconocimiento del territorio al que pertenecen las personas interesadas en el diálogo Ecología-Teología. Esto incluye los datos biofísicos de corte empírico analítico, pero también los imaginarios, sentidos y valores derivados de las perspectivas histórico hermenéuticas y crítico sociales. Conocer la estructura ecológica básica de un territorio es fundamental para superar el analfabetismo

27 Resiliencia es la capacidad de los metales para retomar su forma original luego de ser sometidos a alguna tensión. A nivel ecológico, es la capacidad de los ecosistemas para recuperarse luego de una perturbación. En las ciencias sociales, se refiere a la capacidad humana para superar la adversidad.

28 Alirio CÁCERES AGUIRRE, "*Entre ecología e ecosofía: pasos para una hermenéutica ecoteológica*", pp. 60-66.

29 Disponible en línea en <http://servicioskoinonia.org/relat/158.htm>.

ecológico al que se refieren Morin[30] y Capra[31]. A la vez, esta comprensión de las dinámicas particulares del ecosistema, permite dimensionar la magnitud de los problemas ambientales.

El Equipo Ecoteología se ha acostumbrado a preguntar frente a cada escenario: ¿Qué está pasando? ¿Por qué pasa lo que pasa? ¿Dónde está Dios mientras pasa lo que pasa? ¿Cuál es nuestra misión respecto a eso que está aconteciendo? De esta manera, se pone en juego un método hermenéutico ecoteológico que aprovecha el conocimiento interdisciplinar como base para analizar e interpretar la realidad.

En este mismo horizonte, es muy importante explorar los imaginarios de los actores sociales vinculados al territorio. Al identificar las nociones, preconceptos y representaciones mentales sobre la naturaleza, el ser humano y Dios, es posible inferir las comprensiones de desarrollo y la escala de valores que da forma a una ética ambiental. Por lo general, este análisis se da en contextos de pluralismo religioso, lo que constituye un trascendental ingrediente para la labor ecoteológica hoy.

Este diagnóstico preliminar posibilita diseñar proyectos orientados a la sustentabilidad de la vida. En el relato cronológico de la primera parte de este texto observamos cómo la preocupación ecológica se ha venido concretando en problemas globales como el cambio climático, la pérdida de la biodiversidad y la contaminación de la biósfera. Hace algunos años, la premisa era "pensar globalmente, actuar localmente" pero hoy en día se habla de una acción "globalizada", es decir que lo global y lo local se articulan. Por eso desde el microcosmos del hábitat cotidiano se debe empezar a proteger el macrocosmos, la totalidad de la Creación. No debe olvidarse que la palabra "Ecología" está emparentada con Economía y Ecumenismo. El asunto central es cuidar y administrar nuestra casa (*oikos*), la Tierra, para aprender a convivir con ella y dentro de ella.

Esto implica promover una Educación Ambiental[32] ecoteológica en la que se fomente la cultura ambiental de la sustentabilidad mediante el

30 Edgar MORIN, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*.

31 Fritjof CAPRA, *La trama de la vida: una nueva perspectiva de los sistemas vivos*.

32 Respecto a la Educación Ambiental también hay un itinerario que, al conectar los aspectos técnicos del problema con dimensiones éticas y religiosas ha nutrido el quehacer ecoteológico. Por ejemplo, en 1975 se creó el Programa Internacional de Educación Ambiental con el fin de coordinar la acción educativa ambiental en todo el mundo, con un enfoque interdisciplinario. El Seminario Internacional de Educación Ambiental de Belgrado (1975) generó la Carta de Belgrado con conceptos básicos, metas y objetivos de la educación ambiental. La Conferencia Intergubernamental de Educación Ambiental de Tbilisi (1977) invitó a promover una educación ambiental que forme conciencia, comportamientos y valores ambientales en la sociedad. En 1987, en Moscú, se proclamó la década mundial para la

aprendizaje de conceptos, actitudes y destrezas basados en valores ecológicos y los principios de la sabiduría universal en diálogo con el Evangelio. Dichos aprendizajes se logran mejor por medio del diálogo de saberes y la pedagogía experiencial, de tal forma que la implementación de proyectos de Pastoral Ecológica responda pertinentemente a los Signos de los Tiempos, y la reconciliación con la Madre Tierra se concrete en estrategias de gestión agroecológica, eventos ecopedagógicos (caminatas, campamentos, retiros, etc.), campañas de sensibilización (frente al consumismo, depredación, neocolonialismo, por ejemplo), expresiones artísticas y en general, mecanismos creativos para poner en evidencia el sentido del Plan Salvífico del Dios Creador en relación a su Creación.

En nuestro criterio, toda comunidad eclesial debería implementar su sistema de gestión ambiental, de tal forma que la praxis cotidiana sea insumo para la reflexión teológica. Si cada templo, parroquia, seminario, convento, sede social, colegio, universidad se convierte en un "aula ambiental" por el manejo consciente que se le dé al agua, la energía, los residuos sólidos, las emisiones a la atmósfera, el aprovechamiento del suelo, habrá posibilidad de pensar teológicamente y actuar ecológicamente.

A la par, hay que adoptar iniciativas de carácter territorial de tal manera que se haga un trabajo interinstitucional para cuidar la cuenca de un río, un humedal, un bosque. Esto debe conducir a la articulación con otras redes, campañas, mesas de trabajo, de tal manera que se georeferencien los esfuerzos y actividades. La Ecoteología se nutre del diálogo entre la academia y los saberes ancestrales y populares de cada cultura y se verifica en la concreción de acciones transformadoras.

En especial, es muy importante conocer y apoyar los movimientos que defienden la dignidad de la vida. Por ejemplo, es significativo el testimonio profético de monseñor Barreto Jimeno, arzobispo de Huancayo (Perú), para defender la vida de los daños de la minería en La Oroya; las protestas ante el transvase del río San Francisco en Brasil por parte de comunidades eclesiales animadas por los Franciscanos; o la carta pastoral de algunos obispos estadounidenses sobre el río Columbia, entre otros. En cada uno de nuestros países, emergen cada vez más, iniciativas para proteger la Creación desde la inteligencia de la fe y la fidelidad a la promesa del Reino de la Vida que no muere.

---

educación ambiental. En 1997 se realizó la Conferencia Internacional de Medio Ambiente y Sociedad: Educación y sensibilidad para la sostenibilidad en Tesalónica (Grecia). Todo esto se convirtió en un aporte para el desarrollo de la conciencia ambiental, el pensamiento ecológico complejo y la perspectiva ecoteológica.

En conclusión, el itinerario de la Teología Latinoamericana y Caribeña desde la recepción del Concilio Vaticano II hasta hoy, evidencia una transición en las lógicas para comprender la naturaleza y el ambiente. De una mirada centrada más en lo económico, se pasó a teorías políticas y en esta época hay un énfasis más sociocultural, lo que permite indagar por las conexiones entre los imaginarios sobre Dios y la cuestión ecológica.

La genuina percepción de la Revelación de Dios en su Creación riñe con los megaproyectos que pretenden utilizar la naturaleza con la única finalidad de generar lucro. Cualquier intento por apoderarse de los dones de la naturaleza (territorios, especies animales o vegetales, recursos genéticos), así como las acciones que provocan desplazamiento forzado, los atentados contra soberanía alimentaria y, en general, todo aquello que produce muerte prematura, se opone al querer de Dios. Por eso es necesario un profetismo ecológico, que a partir del diálogo entre fe y ciencia, genere criterios de discernimiento ético para aprender a convivir sabiamente con los ecosistemas. La opción por los empobrecidos y vulnerables sigue en pie, pues el Evangelio no cambia y los gemidos de la Creación demandan una respuesta pertinente de nuestra parte.

Por ello, el discipulado misionero ha de recordar que el arcoíris de la alianza con el ser humano incluye también todo lo creado (Gen 9,12-13) y que la actividad humana está llamada a tejer un mundo nuevo, otro mundo que es posible, una vida buena y sana para todos y todo, "cielos nuevos y tierra nueva en donde habite la justicia" (2 Pe 3,13) y ante lo cual "los montes y las colinas estallarán en cantos de alegría y hasta los árboles batirán sus palmas" (Is 55, 12).

Bibliografía

BARROS, Marcelo y FREI BETTO, *O amor fecunda o universo: ecologia e espiritualidade,* Río de Janeiro: Agir, 2009.

BOFF, Leonardo, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres,* Vozes, 1996.

CÁCERES AGUIRRE, Alirio. "Entre ecologia e ecosofia: passos para uma hermenêutica ecoteológica". En Luiz Carlos SUSIN y Joe Marçal DOS SANTOS, *Nosso planeta, nossa vida: ecologia e teologia,* San Pablo: Paulinas, 2011.

CAPRA, Fritjof, *La trama de la vida: una nueva perspectiva de los sistemas vivos,* Barcelona: Anagrama, 1999.

CHIPANA, Sofía; LEÓN, Ismael y MÜßIG, Dietmar, *Ecoteología: Espiritualidades y prácticas para salvar la Madre Tierra,* La Paz: ISEAT, 2011.

GARCÍA MAESTRO, Juan Pablo, *La teología del siglo* XXI*: hacia una teología en diálogo,* Madrid: PPC, 2010.

GUTIÉRREZ, Gustavo, *La densidad del presente,* Salamanca: Sígueme, 2003.

_____ *Teología de la liberación: perspectivas,* Salamanca: Sígueme, 1972.

KERBER, Guillermo, *O ecológico e a teologia latino-americana: articulação e desafios,* Porto Alegre: Oikoumene / Editora Sulina, 2006.

MORIN, Edgar, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro,* Bogotá: ICFES, 2000.

VIGIL, José María, "Desafíos de la ecología a las religiones". En *Revista Vinculum 238.* Número monográfico de la Asociación de Teólogos del Tercer Mundo (ASSET), Bogotá: CRC, 2010.

Desafíos a la teología y a la pastoral

Geraldina Céspedes, OP[1]
Red Teológico-Pastoral de Guatemala

Resumen

De los escenarios percibidos desde Guatemala es posible extraer grandes desafíos para el quehacer teológico y pastoral, en el presente y en el futuro inmediato. Se trata de responder a los gritos de la historia, por lo que hace falta discernir los signos de los tiempos. Son ocho los escenarios, evocados en este trabajo, que demandan atención a la comunidad teológica y a la Iglesia toda. El primero es el estigma que sufre la gente pobre, que aumenta en número y en miseria, y la desigualdad que deshumaniza a millones de seres humanos. Luego, la emergencia de los nuevos sujetos sociales y teológicos, especialmente las mujeres y los pueblos indígenas. ¿Cómo reconocer y vivir a Dios desde el caos, la violencia y los desastres? Igualmente nos interpela la crisis medioambiental, parte de una crisis de múltiples dimensiones. En el contexto de una civilización globalizada, que pretende elevar al mercado como supremo ídolo, las múltiples transformaciones en las prácticas religiosas y espiritualidades, el pluralismo y la biodiversidad religiosa constituyen otros tantos desafíos. El nuevo paradigma de comunicación y de las relaciones humanas afectadas por él, obligan a redefinir y a introducir con creatividad reformulaciones en nuestro modo de teologizar y de actuar pastoralmente. Por último, la nube de incontables mártires, hombres y mujeres, ya son parte de nuestra identidad eclesial y nos apremian a vivir, como ellas y ellos, con sencillez y solidaridad en un mundo de más pobreza y violencia.

1 Nació en República Dominicana. Es Misionera Dominica del Rosario, profesora de teología en la Universidad Rafael Landívar, cofundadora y coordinadora del Núcleo "Mujeres y Teología" en Guatemala. Profesora en la Escuela Feminista de Teología de Andalucía (EFETA, España). Pertenece a Amerindia-Guatemala y a la Red Teológico-Pastoral. Participa en el equipo de "Voces del Tiempo: revista de religión y sociedad". Se dedica a trabajo pastoral con comunidades marginadas en la periferia de la ciudad capital de este país.

Introducción

Para ser válidas, la práctica teológica y la práctica pastoral deben partir de las inquietudes del tiempo que vivimos hoy. Es lógico que la teología se inscriba en su contexto temporal concreto. Sin embargo, nos rodean teologías cuya referencia principal siguen siendo tiempos anteriores al nuestro, con el riesgo de que respondan a preguntas, preocupaciones y problemas que ya no son los de la gente de hoy. Hay que realizar, entonces, un trabajo teológico-pastoral que sepa leer los signos de los tiempos y los lugares y que arranque desde ellos.

En 2012 se viven los estragos de la crisis, aunque pareciera que los pobres de este mundo siempre anduvieron en crisis, siempre están en situación de emergencia. No pueden hacerse análisis de la realidad que no sean cada vez superados por "lo peor". Por lo que el teólogo y la teóloga tienen que vivir con las lámparas encendidas y el delantal puesto, con los caites (sandalias) puestos y el morral preparado. Los teólogos y teólogas no podemos irnos a dormir sin antes habernos enterado de los estragos que un sistema deshumanizante produce cada día en el barrio donde vivimos y sin haberlas teologizado. Tenemos que dormir con el cuaderno abierto y el bolígrafo a mano.

La realización del Reino se ralentiza tanto que siempre nos tiene en vigilia, al acecho. Una teología "como servicio a las Iglesias y a la humanidad en un mundo globalizado y excluyente", como lo piden quienes han convocado a este Congreso de Teología, estará muy inscrita en el acontecer del presente, aunque para entender este presente contará con el conocimiento a fondo de sus raíces en el pasado. Y discernirá los rasgos kairológicos de los meramente cronológicos. Discernirá las tareas sociopolíticas a las que como Iglesia, y por tanto como parte de la sociedad civil, estamos llamados y llamadas a contribuir (construir el Reino), de lo que Jesús Mesías en cada momento histórico puede entregarnos como regalo inesperado y como redención que supera nuestras fuerzas liberadoras (acoger el Reino). Una teología que, acogiendo y construyendo, constantemente detecta y traza nuevas posibilidades de misión en el mundo.

Hoy, cuando los analistas nos hacen ver los profundos cambios en la vivencia del tiempo y del espacio relacionados con la globalización, queremos señalar algunos nuevos desafíos, relacionados precisamente con la transformación de los escenarios donde vive la gente y donde, como agentes de pastoral y de teología, nos corresponde asumir tareas en parte tradicionales, pero en parte también totalmente inéditas. El nuestro es un escenario en el que debemos considerar todo lo que hay: personas, reali-

dades, palabras, acciones, actitudes, equipos y aparatos, etc. Tomando en cuenta todo esto, nos podemos preguntar: ¿cuáles son los nuevos escenarios que hoy desafían nuestra teología y nuestra pastoral?

El empobrecimiento: exclusión y deterioro social

En Guatemala este sigue siendo el primer desafío teológico-pastoral. Quizá sea necesario avanzar hacia una lectura pluridimensional del concepto de pobreza como categoría social y teológica. Aunque lo primario es la pobreza como carencia de los bienes básicos, esta no sólo se expresa de esta forma, pues, en las realidades que se viven en nuestras colonias aparecen otras dimensiones, como la impotencia y la vulnerabilidad que viven los pobres, el ser estigmatizados por vivir en una determinada zona. Es necesario dar respuesta a la situación de precariedad, desarticulación y ruptura de las estructuras familiares y comunitarias. Vivimos en una cultura de la basura: hay contrato basura, comida basura, telebasura, correo basura, gente que vive de la basura. Y lo peor es que hay seres humanos considerados basura y hasta países basureros. Y la misma vida es considerada basura.

En este año la gente pobre aumenta en cantidad y en miseria: más niñas y niños crecerán con facultades cerebrales truncadas, habrá más muertes antes de tiempo y más desigualdad. En términos absolutos, América Latina no es el más pobre de los continentes pero sí el más desigual de todos. Guatemala comparte con Brasil el rasgo de pertenecer al club de las sociedades más desiguales del mundo. El ocupar, en la relación desigual, el polo del inferior es algo que más hiere a la persona pobre. La pobreza, que como se sabe tiene rostro indígena, rostro femenino y rostro infantil, convierte a la persona en un ser de segunda categoría y la clasifica en la especie de los seres subhumanos. La ausencia de igualdad es el grito más desgarrador que se oye cuando uno desciende a los infiernos: a los barrancos donde sobreviven los y las más pobres, sin esperanza de salir de ellos, sin la perspectiva de alcanzar, algún día, el nivel de la dignidad humana.

Pero aquellas profundidades son santuarios donde Dios se revela, donde aquel grito se vuelve llamado a la experiencia cristiana de la igualdad en dignidad de todos y todas, y donde es posible aprender la eclesiología desde su principio y criterio fundamental que es el Reino: la misma que se puede aprender también en las primeras comunidades cristianas, donde todos y todas se tratan como iguales porque lo son, aunque cada quien tiene una función diferente. Los pobres, entonces, nos evangelizan: nos enseñan que los diferentes ministerios son don del Espíritu, servicios

para la edificación de la comunidad, nunca para provecho propio, nunca para excluir, nunca para engrandecerse ni para abusar de esos servicios en nombre del Señor (1Co 11,17-34).

La emergencia de los nuevos sujetos

Los nuevos sujetos son quienes antes habían estado encorvados y han empezado a enderezarse. Es la hora de su irrupción en el escenario teológico, y de permitirles que formulen la fe en el lenguaje de sus tradiciones y desde sus experiencias. Así lo vemos cuando se trata de los indígenas, afroamericanos, las mujeres y las nuevas generaciones.

Las teologías que emergen desde las experiencias y las sabidurías de los distintos sujetos siempre tendrán que confrontarse con las preguntas vitales de una teología liberadora. Estas preguntas apuntan a un horizonte profético-liberador que cuestiona para qué sirven nuestras reflexiones teológicas y a quiénes sirven.

Por otro lado, las teologías hechas por los sujetos emergentes han de estar vigilantes, y purificarse de los elementos colonialistas, imperialistas, androcéntrico-patriarcales, absolutistas y fundamentalistas que se pueden infiltrar en ellas. También han de caminar como teologías interactivas, en diálogo, formando parte de una red liberadora.

Uno de los más destacados signos de los tiempos es la irrupción de mujeres en los escenarios donde se produce, se aprende y se enseña teología. Aunque numerosos teólogos se alegran por esta novedad, dan la bienvenida a estas teólogas, son atentos a sus planteamientos y las animan a avanzar, en la mayor parte de los ámbitos eclesiásticos ellas se encuentran todavía en medios refractarios a cualquier modalidad de feminismo. Con toda razón las teólogas se quejan del tratamiento muchas veces francamente hostil que se les sigue deparando en algunos sectores de la Iglesia católica, donde todavía prevalecen opresiones jerárquico-patriarcales y misoginias, abiertas o solapadas. Reivindican su derecho a una voz propia en la teología, desde sus particulares identidades sexuales y genéricas, y su competencia para elaborar interpretaciones teológicas capaces de cuestionar y superar las distintas formas de androcentrismo, clericalismo y dualismo, paternalismo y complejos de superioridad. Pero más que ser un derecho, la teología feminista tiene la misión de combatir y desactivar aquellas teologías que funcionan como obstáculos epistemológicos y éticos contra el mismo evangelio que pretenden glosar, al reforzar la discriminación deshumanizante y anticristiana entre quienes son llamados y llamadas a considerarse y tratarse como hijas e hijos de Dios, en un

mismo nivel de dignidad. Esperamos que el Congreso Continental en São Leopoldo proclame al mundo la urgente necesidad de crear un novedoso lenguaje teológico, posible y necesario, que enfatice el amor, la misericordia, la igualdad en dignidad y la mutua interdependencia de todas las personas de distintas razas, culturas, condiciones económicas, géneros, preferencias sexuales, religiones…

Entre los nuevos sujetos teológicos es imposible no mencionar, en un país tan pluriétnico, pluricultural, multilingüe y plurirreligioso como lo es Guatemala, a los pueblos indígenas. La teología india cristiana busca integrar en un mismo pensamiento, por un lado, las raíces ancestrales de la experiencia teologal propia de pueblos que desde sus orígenes han reconocido a Dios como el fundamento de su existencia y, por otro lado, las fuentes de la inspiración cristiana. El modo de hacer teología de estas comunidades indígenas intenta expresar su fe "en un proceso de gestación y de una manera no definitiva ni definitoria sino dialogante". A pesar de habérseles negado a estas comunidades y a sus voceros el carácter teológico de sus palabras, que expresan la experiencia de Dios en la vida misma, a través de ellas no dejan de dar razón de la esperanza del pueblo. No dejan de asumir la misión personal y comunitaria de ser creadores con Dios de otro mundo más humano, más justo y más fraterno, haciendo brotar ese "otro mundo posible".

El desastre, el caos y la violencia

¿Qué teología necesitamos en medio de las experiencias de destrucción, de desastre, de caos, de violencia que estamos viviendo? La teología no puede pasar de largo ante las distintas formas de violencia como el feminicidio, el tráfico de seres humanos (mujeres y niños en su mayoría), ante las violaciones, los cuerpos rotos, las cuestiones vitales como la seguridad alimentaria, la expropiación de los recursos, las sabidurías y los conocimientos ancestrales de los pueblos indígenas.

En medio de esta realidad, también hay que apuntar a la necesidad de una teología que recoja, profundice y articule las experiencias de resistencia y resiliencia vividas en medio de la destrucción, el caos, el desastre. Nos haría falta una teología que ayude a descubrir lo cómico en lo trágico. Ante la seriedad de nuestros discursos, necesitamos una teología hecha con buen humor; ante las afirmaciones absolutas, necesitamos un lenguaje más humilde, pues absoluto sólo es Dios; ante una teología que se encumbra y trata grandes temas, hace falta una teología que tome más en serio lo cotidiano, las experiencias de la gente, que integre los temas

que de verdad preocupan a la gente: la comida, el cuerpo, el trabajo, la fiesta, el placer, el sufrimiento, la sexualidad, el cuidado de la vida, etc.

La crisis medioambiental

Necesitamos una teología y una pastoral que se tomen en serio el deterioro medioambiental y asuma la nueva conciencia ecológica que está emergiendo. La perspectiva bíblica de la opción de Dios por los pobres, por la vida, por los vulnerables, así como las sabidurías ancestrales de los pueblos indígenas nos ofrecen el horizonte de unas relaciones de ecojusticia y compasión ecológica. Aquí se inscribe la concepción de la sacralidad de la tierra en los pueblos indígenas y concretamente el principio del Sumak Kawsay que apunta a un régimen económico, político, sociocultural y ambiental que busca formas alternativas de desarrollo e incluso alternativas al desarrollo y al crecimiento tradicionales; promueve formas de producción y de consumo comunitarias que aseguren una relación respetuosa con la naturaleza, que preserven la biodiversidad y que garanticen a todos derechos básicos como el derecho al agua o a la soberanía alimentaria.

Está emergiendo un nuevo paradigma ecológico que replantea la cuestión de la relación del ser humano con el resto de las criaturas y el mismo puesto del ser humano en el cosmos. Este tema lleva a que a nivel teológico-espiritual revisemos nuestras imágenes de Dios, la relación entre hombres y mujeres y de estos con el conjunto de la creación. 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 mundo[2].

Podríamos afirmar que la crisis ecológica es una crisis del patriarcado, del antropocentrismo (= androcentrismo), crisis ética y crisis de las imágenes de Dios con que hemos funcionado. 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 todas las formas de vida del universo y lo que nos mueve a la lucha por la ecojusticia y la sostenibilidad.

2 Elizabeth JOHNSON, *Women, Earth, and Creator Spirit*, Nueva York: Paulist Press, 1993, pp. 10-22.

Efervescencia de lo religioso y metamorfosis de la religiosidad

En este cambio de época, no se ha aparcado el tema religioso sino que se ha recuperado y hasta ha entrado en el *marketing*. La espiritualidad hoy está de moda y mueve millones de dólares. El sistema está tocando los resortes religiosos de las personas para manipularlos y sacarles provecho a través de la comercialización de nuestra sed. El *Wall Street Journal*, la Biblia de la religión del mercado como la llama Ignacio Ramonet, ha señalado que la espiritualidad y la búsqueda de sentido son negocios que mueven miles de millones de dólares. Las grandes compañías del mundo están prestando atención al poder de la espiritualidad como instrumento para inculcar a sus empleados los objetivos comerciales de la empresa y para que esta sobresalga en el mercado global. O sea, la espiritualidad se ha convertido en negocio rentable.

Ante esa espiritualidad descafeinada, *light* y desencarnada, necesitamos volver con más fuerza que nunca a la espiritualidad encarnada que descubre a Dios presente en las llagas de nuestra historia.

A nivel religioso nos estamos moviendo entre posturas estáticas e inamovibles y cambios vertiginosos en el imaginario socio-religioso (sobre todo a través de los modernos medios de comunicación). Nuestras teologías, nuestras prácticas pastorales, nuestras estructuras religiosas y eclesiales tienen que desprogramarse y reconfigurarse si quieren significar algo para un mundo cambiante. Si como teología, como pastoral, como iglesias no nos atrevemos a reinventarnos, nos quedaremos en repetidores de un pasado, pero no seremos fieles al mensaje de Jesús ni a los signos de los tiempos de hoy.

Una de las manifestaciones de los cambios en el imaginario religioso lo constituye la búsqueda de espiritualidad, pero no tanto de las religiones e iglesias establecidas, sino muchas veces al margen de ellas. Debido a que muchas de nuestras estructuras religiosas se han vuelto poco fluidas, la gente va buscando espacios donde el Espíritu fluya. Por eso, a las nuevas generaciones les interesa más la espiritualidad que la religión.

El desafío del pluralismo y la acogida de la biodiversidad religiosa

La visión teológica pluralista es condición indispensable para que se dé un auténtico diálogo intrarreligioso e interreligioso. Todavía no hemos aprendido a convivir con la pluralidad, no sólo en la Iglesia en general, sino en el seno mismo de la teología de la liberación. Es necesario cultivar una postura respetuosa y reverente ante la diversidad de lenguajes, símbolos,

ritos y formulaciones en que pueden expresarse las experiencias del Misterio inabarcable e inagotable que es Dios.

Se requiere de un nuevo espíritu y una nueva sensibilidad para gestionar nuestras diferencias sin hacer de ellas un muro que nos separe, sino un puente para cruzar los abismos establecidos por el sistema dominante y por los dogmatismos y fundamentalismos religiosos.

Nuevo paradigma de comunicación y de relación humana

La comunicación constituye el símbolo más potente de este cambio de época. El desarrollo de las tecnologías de la información está suponiendo un profundo cambio cultural y una de las formas en las que se expresa la desigualdad en nuestro mundo (la brecha digital). El desarrollo tecnológico difunde de manera rápida y eficaz los valores del mercado, llevándolo hasta los lugares más remotos. Dos de los rasgos que caracterizan el avance tecnológico son: 1) la concentración del conocimiento, la tecnología y la acumulación de riqueza, pues hoy día el capital se acumula en base a la tecnología; 2) las tecnologías de la comunicación derivan en problemas de exclusión. Se está polarizando el mundo entre los 'conectados' y los 'desconectados', entre los analfabetos virtuales y los alfabetizados. Por otra parte, los que estamos conectados padecemos de 'infoxicación', pues hay tal flujo de información que apenas lo podemos asimilar y analizar. Dice el periodista Fernández Moores: "estamos informados de todo, pero no nos enteramos de nada".

Hoy estamos en la época 'wiki' donde lo que atraen son aquellos espacios en los que hay participación, interactividad y construcción de nuevos contenidos desde lo colaborativo. La búsqueda de lo participativo y de nuevos modelos organizativos basados en el trabajo en red y no centrados en una autoridad es uno de los paradigmas que hoy mueven al mundo.

Una de las características de esas formas de comunicación es la participación. El público quiere participar y tomar la palabra y no ser simple espectador. En cierto sentido, en este uso de Internet hay un clamor por la democratización del conocimiento y la democratización de la palabra y por unas relaciones de horizontalidad entre emisores y receptores y una disolución de las distancias entre docentes y discentes.

Sin embargo, tenemos que decir que se da una paradoja entre el individualismo y el crecimiento de las redes sociales. Los modernos medios de comunicación a la vez comunican y aíslan a las personas. Uno de los desafíos que tenemos por delante es fortalecer la conciencia de la alteridad (el reconocimiento y la aceptación del otro y la otra) como camino

para la construcción de la nostridad y la solidaridad (que son expresiones de nuestra religación y que es donde se armonizan el yo y el otro).

Las nuevas plazas públicas (ágoras), los nuevos areópagos, son hoy las páginas webs, los foros, chats, blogs, que son los lugares donde la gente se encuentra, se conoce, comparte, debate, opina y comparte recursos, formación, información, etc. Pero estamos también ante el desafío de despertar la creatividad y la capacidad de pensar en una época del "*copy and paste*" (copiar y pegar): aquí tendríamos que hablar de una paradoja respecto a lo anterior, pues si bien se busca lo constructivo, al mismo tiempo no hay esfuerzo por crear. El "atrévete a pensar" y "atrévete a crear" es un gran desafío teológico-pastoral en estos tiempos de repetición, de imitación y de copiar y pegar (<rincondelvago.com)>.

Las modernas tecnologías de la información ayudan a promover y reforzar la tendencia al espectáculo, a la diversión y el entretenimiento: una cuestión que afecta también a la religión. Hay prácticas religiosas que se alinean en esta cultura del espectáculo y el entretenimiento. Hay una huida de lo que implique un proceso y, al contrario, se refuerzan los eventos y espectáculos religiosos.

La teología debe recoger algunos clamores y suspiros de estos tiempos que vivimos. Así, creemos que hay que poner sobre el escenario una teología que articule la ética y la estética, lo bueno y lo bello, el derecho que tienen los pobres tanto a la justicia como a la belleza (como ya decía Scannone), al "pan" y a las "rosas" (como lo formulan muchas feministas y es el título del reciente libro de la teóloga Lucía Ramón).

Escenario de mártires

Guatemala es un país de mártires, así como su Iglesia ha tenido que escribir extensos martirologios, en años recientes. Sin embargo, hay quienes han querido arrebatarles la palma del martirio, al declararles simplemente víctimas de guerra. Uno de los casos emblemáticos es el que encabeza nuestra nube de mártires: el obispo mártir, Juan Gerardi. Hay hasta entre sus hermanos en el presbiterio quienes comparten la opinión de que lo mataron "por haberse metido" en tareas impropias de un obispo, según ellos tareas más políticas que pastorales. El haber documentado las violaciones a los derechos humanos ciertamente tiene una dimensión política, ya que quería contribuir a la construcción de un país distinto, libre de injusticias, en el que "nunca más" se volvieran a cometer las torturas, los asesinatos, las masacres. Pero, como él mismo lo declaró en su testamento, la presentación pública del Informe de la Recuperación de la memoria

Histórica, proclamado en la catedral 48 horas antes de que lo mataran, se trató sobre todo de un proyecto pastoral de acompañamiento a las víctimas sobrevivientes, dignificándolas y ofreciéndoles una mano para dejar atrás el victimismo y participar como sujetos hacia una Guatemala diferente.

Lo cierto es que la historia de muchos y muchas de quienes han derramado su sangre se parece a la historia de Jesús crucificado. Dieron su vida por los demás como Él, luchando por una vida mejor de sus hermanos y hermanas. Por eso les reconocemos como mártires: "Nadie tiene amor más grande que el que da la vida por los amigos" (Jn 15,13). Como ha argumentado Jon Sobrino, América Latina obliga a repensar el martirio tipificado no tanto por el *odium fidei* sino porque la muerte dada a sus testigos se parece a la muerte de Jesús crucificado: más que haber sido asesinados por su fe en Jesús, nuestros y nuestras mártires lo fueron por su fe en el proyecto de Jesús: el reino de Dios y su realización parcial y aproximativa en la historia. Más que por haber creído en Él, por haber vivido como Él, por haber soñado y empujado la historia a partir del compromiso con los más empobrecidos. Nuestra teología futura continuará marcada por la experiencia del martirio. Es significativo que en el escenario guatemalteco más reciente, son martirizados y martirizadas quienes luchan contra la minería, las hidroeléctricas y los megaproyectos, y a favor del territorio, el medio ambiente, las condiciones de una vida saludable y las oportunidades para nuestras generaciones futuras.

A missão no documento conclusivo da V Conferência de Aparecida no horizonte do pluralismo religioso

Wellington Da Silva De Barros[1]

Resumo

A V Conferência do episcopado latino-americano e caribenho teve por tema: *Discípulos e missionários de Jesus Cristo, para que nele nossos povos tenham vida*; e por lema: "*Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida*" (Jo 14,6). Através do documento conclusivo, a Conferência afirmou a herança do Vaticano II de uma Igreja essencialmente missionária.[2] Para ela, a novidade que a Igreja anuncia é Jesus Cristo,[3] pois, nossos povos não querem andar pelas sombras da morte, e buscam-no como fonte de vida.[4] A vida que Jesus comunica é experimentada também através da Palavra e dos sacramentos.[5] Os destinatários da atividade missionária não são somente os povos não cristãos e de terras distantes, mas também os campos socioculturais, e, sobretudo, os corações.[6] A Igreja no continente deve comprometer-se com a missão universal, pois, muitos não conhecem Jesus Cristo e em muitos lugares a Igreja não está presente.[7]A missão de anunciar a vida que brota do encontro com Jesus Cristo tem destinação universal.[8]

A reflexão missiológica do documento insere-se em um contexto marcado pelo pluralismo religioso, que a convoca a pensar um novo paradigma. O pluralismo religioso enquanto reflexão teológica sistemática é

1 Leigo, teólogo, trabalha no Centro de Estudos Migratórios de São Paulo (CEM-Missão Paz). Mestrando em Missiologia no Instituto São Paulo de Estudos Superiores - (ITESP-São Paulo)

2 DA. n. 347.

3 DA. n. 348.

4 DA. n. 350.

5 DA. n. 354.

6 DA. n. 375.

7 DA. n. 376.

8 DA. n. 380; n.144.

recente (denomina-se teologia das religiões ou do pluralismo religioso). Está se definindo e estabelecendo suas bases epistemológicas, e busca favorecer uma nova relação da fé cristã com as demais religiões.[9]

O documento apresenta uma visão da missão centrada na pessoa de Jesus e no encontro com ele. Para a vivência da fé dos cristãos católicos isso é imprescindível e inegociável. Mas, quando se trata da atividade missionária que tem como objetivo fundamental ir ao encontro da humanidade no contexto do pluralismo religioso, a missão na perspectiva cristocêntrica (inclusivista) se mostra ineficiente, pois, compreende que os meios plenos para a participação da humanidade no mistério divino é oferecido apenas pelo cristianismo católico.

Nossa tentativa é buscar uma interpretação da missão no documento projetando uma visão do paradigma do pluralismo religioso. Que postula que no centro do universo religioso está Deus (teocentrismo). Ele se revela a todo ser humano e as religiões participam da vida plena oferecida por Ele cada qual a seu modo e com sua autonomia.

Introdução

Como a Conferência de Aparecida tem como tema o discipulado missionário e é herdeira do Vaticano II, é necessário retomar algumas palavras que sintetizam a missão no Vaticano II e que iluminaram e foram explicitadas pela Igreja latino-americana através das Conferências episcopais: a natureza missionária da Igreja através do batismo; a centralidade da Palavra de Deus e do Reino; a Igreja como povo de Deus; inculturação e libertação; a salvação universal; a liberdade religiosa; o diálogo ecumênico, inter-religioso e cultural. Ser cristão católico para o Vaticano II é ser missionário! É viver a missão no cotidiano da vida. Abandonando uma missão vista apenas como "salvar almas", mas também como "cuidar de corpos".[10] Essa foi também a herança que desenvolvida pelas Conferências episcopais de Medellín (1968), Puebla (1979) e Santo Domingo (1992).

No âmbito da missão as Conferências não trabalharam o tema de uma maneira sistemática, mas assumiram a reflexão do Vaticano II. De cada

9 Houve muitas tentativas para classificar as posições teológicas no âmbito do pluralismo religioso. A classificação, que usaremos será a tripartite de Schineller: exclusivismo (salvação através apenas da Igreja), inclusivismo (as demais religiões salvam como participação na salvação plena possuída pela Igreja) e pluralismo (todas as religiões participam da salvação de Deus a seu modo). Cf. J. M. VIGIL, *Teologia do pluralismo religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo*, São Paulo: Paulus, 2006.

10 Cf. P. Suess, *Impulsos e intervenções: atualidade da missão*, São Paulo: Paulus, 2012, p. 31.

Conferência, a partir do seu documento conclusivo, são ressaltadas palavras que sintetizam as opções no âmbito da missão, evangelização e pastoral. Sendo assim afirmamos que Medellín ressaltou a opção pelos pobres e libertação; Puebla o apelo à comunhão e participação; e Santo Domingo e sua insistência na inculturação e na promoção do laicato. A Conferência de Aparecida confirmou a tradição latino-americana herdada do Vaticano II e não fugiu do objetivo de discernir a partir do contexto do continente na tentativa de realizar a missão eclesial.

A missão no documento conclusivo da V Conferência

A missão tornou-se o paradigma síntese em dois sentidos no documento, primeiro porque assumiu a caminhada das Conferências anteriores com seus paradigmas: descolonização, opção pelos pobres e libertação, participação e inculturação; e segundo porque sintetizou as múltiplas propostas do próprio documento sob o prisma da missão. A natureza missionária da Igreja é refletida em três perspectivas que se relacionam: paroquial, continental e *ad gentes*. Para Hackmann, que foi perito da Conferência, a missão e o discipulado no documento tornou-se as "duas faces da mesma moeda", pois, missão e discipulado foram apresentados sem o "e" e sem hífen.

> Sem "e" significa que não são dois aspectos separados, enquanto sem "hífen" significa que não são dois elementos simplesmente iguais. São, sim, as duas caras da mesma moeda: um verdadeiro discípulo é missionário e o verdadeiro missionário é discípulo. Nesse sentido, se aprofundou a compreensão do discipulado, que implica, necessariamente, a missionariedade, indicando que ambos os elementos fazem parte do mesmo processo de seguimento de Jesus, fruto da conversão.[11]

A evangelização no continente é vista a partir da teologia que contempla as "sementes do Verbo". Elemento facilitador para que as culturas pré-existentes no continente encontrassem o Evangelho[12]. Elas estão presentes nas culturas indígenas,[13]porém, a Igreja deve solidarizar-se também com os afro-americanos.[14] A evangelização, desde a primeira até os tempos

11 G. L. Hackmann, "O referencial teológico do documento de Aparecida". In *Teocomunicação*, (37)157, Porto Alegre, set. 2007, pp. 319-336.

12 DA, n. 4.

13 DA. n. 529.

14 DA. n. 530.

recentes, é marcada por sombras e luzes, as sombras devido aos pecados dos filhos da Igreja.[15]

A Igreja deve buscar que todos os seus membros sejam discípulos missionários de Jesus Cristo, para nele, caminho a verdade e a vida, os povos tenham vida. A reflexão teológica condutora de todo documento é embasada em Pentecostes. Foi este acontecimento que transformou os discípulos apavorados em missionários ardorosos. A Igreja da América Latina precisa, segundo os bispos, passar por um novo Pentecostes, para fazer a passagem de um continente de batizados para um continente de discípulos missionários.

A Igreja é missionária através de todos os seus integrantes, ou seja, a missão não é tarefa apenas do clero ou da vida religiosa consagrada, mas de todos os batizados. A missão da Igreja não deve ser periódica, mas sistemática. Essa consciência conclama ao permanente estado de missão. Eis, pois, um dos motivos da insistência na relação discipulado e missão do documento.

A missão em Aparecida no horizonte do pluralismo religioso

O pluralismo interpela a missão da Igreja a postular um novo paradigma. A teologia das religiões ou do pluralismo religioso faz das religiões seu objeto de estudo, pensando-as no plano de Deus. Se antes a discussão era se havia salvação nas demais religiões, hoje já não há quem responda de uma forma negativa. Sempre houve durante a história da Igreja, pessoas que se preocupavam com a salvação nas demais religiões, porém nunca houve um corpo de doutrinas sistemático. A teologia das religiões aparece enquanto tal somente na metade do século XX. Considera-se a obra de Heinz Robert Schlete como pioneira.[16] O Vaticano II foi a ocasião em que a Igreja mais falou sobre as religiões não cristãs, de forma positiva, sem precedentes na história.

Foram praticamente vinte séculos de exclusivismo cristão, e no mundo católico faz pouco tempo que abandonamos o exclusivismo com o Vaticano II. A mudança só começou na atual geração, por isso, a mentalidade dos cristãos comuns ainda é marcada pela certeza de que o cristianismo é a única religião verdadeira. Na maioria das vezes, a Igreja só busca o diálogo inter-religioso onde é minoria. A missão no documento

15 DA, n.5

16 R. H. SCHLETE, *As religiões como tema da teologia*, São Paulo: Herder, 1969.

de Aparecida é inclusivista e oferece oportunidade para pensar um novo paradigma para a missão no horizonte do pluralismo religioso.

O pluralismo religioso enquanto paradigma teológico questiona a missão e revela a necessidade de pensar em um novo paradigma. O paradigma do pluralismo concebe todas as religiões como verdadeiras, não são iguais e nem desconsidera as suas ambigüidades, porém, em todas Deus habita. O missionário não deve pensar diante de qualquer situação que se encontra diante de um lugar inabitável por Deus e sua presença salvadora. A salvação depende unicamente de Deus e não do missionário. Em suma, a salvação não é o problema e nem a motivação para a missão da Igreja.

A missão pensada pela reflexão teológica a partir do pluralismo religioso tenta encontrar um caminho que permita atuar junto aos povos sem querer convertê-los em cristãos católicos e respeitando-os se pertencem à outra Igreja ou religião. A conversão à fé cristã continua uma possibilidade, mas não seria o objetivo fundamental da missão eclesial.

Conclusão

Sendo assim, não duvidamos de que há algo de específico na proposta cristã para a humanidade (constitutivo e normativo), e que deve ser testemunhado e anunciado pelos cristãos no mundo inteiro. Essa verdade cristã para a humanidade se revela de forma testemunhal e dialogal com as demais religiões. E é sintetizada na proposta do Reino de Deus que Jesus testemunhou e que deve estar no coração da humanidade como gratuidade.

A missão pensada a partir do paradigma pluralista não deseja converter em cristãos católicos as pessoas que pertencem à outra Igreja ou religião. A conversão é uma possibilidade, mas não o objetivo fundamental da missão. Se uma pessoa, diante do anúncio de Jesus Cristo, buscar ser mais humana a partir de sua experiência religiosa já é um ato valioso. Há sempre a possibilidade de mudança experiência religiosa, neste caso, tornar-se cristã católica (ou ao contrário). Mas a missão não deve ser instrumentalizada, servindo para interesses de aumento de número de fiéis, proselitismo, conquista ou dominação. E sim para dialogar, partilhar, aprender, anunciar,enfim, que as partes cresçam mutuamente na busca comum de humanizar a humanidade. Anunciar e receber o anúncio dos outros. Uma missão não para estender a Igreja, mas para enriquecê-la (doando e recebendo) as riquezas culturais, sociais, e, sobretudo, religiosas. A visão pluralista da missão não leva a mesma a perder sua identidade e nem seus fundamentos. Mas leva a renovação e ao impulso por um novo ardor missionário na Igreja.

Bibliografia

AMERÍNDIA (org.), *V Conferência de Aparecida:* Renascer de uma esperança, São Paulo: Paulinas, 2008.

AMERÍNDIA (org.), *A Missão em debate: provocações à luz de Aparecida*, São Paulo: Paulinas, 2010.

BOSCH, David Jacobus, *Missão transformadora:* mudança de paradigma na teologia da missãoi, São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BRIGHENTI, Agenor, *Para compreender o Documento de Aparecida*: *o précontexto, o con-texto e o texto*, São Paulo: Paulus, 2008.

CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ, *Declaração Dominus Iesus,* São Paulo: Paulinas, 2000.

DUPUIS, Jacques, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso,* São Paulo: Paulinas,

KNITTER, Paul, *Introdução à teologia das religiões,* São Paulo: Paulinas, 2008.

KUNG, Hans, *Projeto de ética mundial*: *uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*, São Paulo: Paulinas, 1992.

KUNG, Hans, *Teologia a caminho,* São Paulo: Paulinas, 1999.

LABONTÉ, G. e ANDRADE, J. (orgs.), *Caminhos para a missão: fazendo missiologia contextual*. Brasília: ABC/BSB Editora, 2008.

SOARES, Afonso Maria Ligório (org.), *Dialogando com Jacques Dupuis*, São Paulo: Paulinas, 2008.

TEIXEIRA, Faustino, *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida,* São Paulo: Paulinas, 1997.

_____ *Teologia das religiões*, São Paulo: Paulinas, 1995.

_____ *O diálogo de pássaros* (org.), São Paulo: Paulinas, 1993.

VIGIL, José Maria, *Teologia do pluralismo religioso.* Para uma releitura pluralista do cristianismo, São Paulo: Paulus, 2006.

Os ministérios não-ordenados do Vaticano II a Aparecida

A necessidade de um "salto à frente"

Antônio José de Almeida[1]

Resumo

O presente texto oferece uma ampla reflexão sobre os novos ministérios no período que vai do Vaticano II a Aparecida. Faz não apenas uma apresentação dos documentos magisteriais que trataram deste tema —começando pelo Vaticano II, passando por Medellín, *Ministeria Quaedam*, *Evangelii nuntiandi*, Puebla, *Christifideles Laici*, Santo Domingo, *De Ecclesiae Mysterio*, Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas da CNBB, até chegar a Aparecida— mas também considerações mostrando as insuficiências ou incongruências de determinadas afirmações aí presentes. O texto termina mostrando como, nas comunidades atuais, podem-se encontrar válid as vocações para o ministério presbiteral, desde que este possa se configurar de uma maneira diferente da formatação que recebeu nos longos séculos da Cristandade.

Introdução

O presente texto foi produzido a partir da prática eclesial da América Latina, especialmente do Brasil, cuja situação, em termos de ministérios não-ordenados, tenho procurado acompanhar, pastoral e teologicamente, com maior ou menor intensidade, desde o início da década de 70.[2]

1 Doutor em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Presbítero da Diocese de Apucarana, PR, Brasil, é professor na Pontifícia Universidade Católica do Paraná, em Curitiba, Paraná, Brasil, no Mestrado e na Graduação. Sua área de concentração é Eclesiologia e Ministérios.

2 Cf. A. J. ALMEIDA, "Estruturas a serviço da comunhão eclesial". Em *REB*, 34, 1974, pp. 632-639; "Documentación global del magisterio de la Iglesia sobre los nuevos ministerios". Em

Não interpreto o surgimento de novos ministérios na Igreja da América Latina —que alguns qualificaram como verdadeira "explosão"[3]— simplesmente como uma resposta à escassez crônica de presbíteros em nosso continente. Este elemento teve papel relevante, mas não foi determinante. Determinantes foram a complexificação da tarefa evangelizadora (que exige novos e diversificados papéis e atores), a emergência das comunidades eclesiais de base (cujos membros mais ativos assumem tarefas diversificadas a serviço de sua vida e missão), a nova consciência de Igreja expressa no Vaticano II (especialmente a Igreja vista como povo de Deus, no qual, à condição cristã comum a todos os membros, acresce-se a diversidade de carismas, serviços e ministérios), bem como o crescente desejo de participação civil e eclesial de leigos e leigas conscientes de sua dignidade, capacidade e responsabilidade. [4]

Compartilho da visão daqueles e daquelas que, na análise da Igreja atual, preferem a categoria "transformação" à categoria "crise" para tentar dar conta da desafiadora situação em que, nesta "mudança de época" pela qual está passando o mundo, a Igreja se encontra: ela não está em crise, mas —e isto é muitíssimo mais desafiador e dramático— numa fase de transformação epocal. [5]

A leitura que se fará, neste trabalho, dos principais documentos magisteriais (universais, latino-americanos e brasileiros) sobre os novos ministérios, será tradicional (no sentido de que afunda suas raízes no Novo Testamento e nos primeiros séculos da história cristã), crítica (enquanto ousa avaliar aqueles documentos, confrontando-os com os desafios presentes) e prospectiva (na medida em que avança algumas propostas consideradas capazes de contribuir para uma nova configuração responsável dos ministérios eclesiais).

Medellín [separata], 25, março de 1981, pp. 23-45; Idem, *Os ministérios não-ordenados na Igreja latino-americana*, São Paulo: Loyola, 1989; Idem, *Teologia dos ministérios não-ordenados na Igreja da América Latina*, São Paulo: Loyola, 1989; Idem, "Modelos eclesiológicos e ministérios eclesiais". Em *REB*, 48, 1988, pp. 310-352; Idem, Novos ministérios na Igreja do Brasil. Em Convergência, 25 (setembro de 1990), pp. 413-422; Idem, "Por uma Igreja ministerial: os ministérios ordenados e não-ordenados no 'Concílio da Igreja sobre a Igreja'". Em P. S. L. GONÇALVES – V. I. BOMBONATTO (org.), *Concílio Vaticano II: análise e prospectivas*, São Paulo: Paulinas, 2004, pp. 337-366.

3 Cf. C. MESTERS, "O futuro do nosso passado". Em *REB*, 35, 1975, pp. 261-287.

4 Estes vários elementos são amplamente analisados em: A. J. ALMEIDA, *Os ministérios não-ordenados na Igreja latino-americana*, op. cit., pp. 92-115.

5 Cf. P. M. ZULEHNER, "Cambi di prospettiva. Dieci linee guida per il rinnovamento della Chiesa". Em *Il Regno*, 57, 2012, pp. 305-307.

A avaliação crítica de certas afirmações de alguns textos do magistério não se coloca no âmbito da doutrina, mas da formulação teológica. Vale, aqui, a famosa distinção explicitada pelo papa João XXIII no discurso de abertura do Concílio:

> Uma coisa é a substância do '*depositum fidei*', isto é, as verdades contidas na nossa doutrina, e outra é a formulação com que são enunciadas, conservando-lhes, contudo, o mesmo sentido e o mesmo alcance. Será preciso atribuir muita importância a esta forma e, se necessário, insistir com paciência, na sua elaboração; e dever-se-á usar a maneira de apresentar as coisas que mais corresponda ao magistério, cujo caráter é prevalentemente pastoral.[6]

A proposta que será feita, na última parte de nossa reflexão, envolve um aspecto da disciplina eclesiástica e não toca nenhum ponto de doutrina. Apenas —claro que se trata de um "apenas" de amplas e profundas consequências— propõe uma avaliação diferente da de Paulo VI à questão de relação entre celibato e ministério ordenado. Enquanto, para Paulo VI e, ainda que não com a clareza de sua formulação, para uma multissecular tradição disciplinar —em que pesem as contestações, os questionamentos e as transgressões— essa relação seja de "conveniência",[7] ousamos levantar duas questões. Primeira: que esta conveniência deve estar submetida a um bem maior (a possibilidade da celebração regular da Eucaristia nas comunidades, hoje impossível ou dificilmente acessível em centenas de milhares de comunidades).[8] Segunda: que a Igreja —nas circunstâncias atuais, em alguns lugares (que não se sabe "a priori" se serão muitos ou poucos), e em comunidades comprovadamente consistentes do ponto de vista cristão e eclesial— autorize a ordenação daquelas pessoas que tenham as condições para assumir o ministério ordenado, ainda que não te-

6 JOÃO XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia* VI, 5.

7 Cf. PAULO VI, *Sacerdotalis caelibatus* 18, 31, 35, [37], 40, 60. A Comissão Teológica Internacional, em 1971, escrevia: "A conexão histórica existente entre celibato e ministério apostólico não é necessária. O ministério é possível sem o celibato, assim como o celibato é possível sem o ministério. A união ou a dissociação entre estas duas realidades, que foram introduzidas pela tradição eclesiástica, não provém de uma necessidade dogmática, mas de um julgamento pastoral de valor" (CTI, *Le ministère sacerdotal*, Paris, 1971, p. 107).

8 "O celibato não é a única expressão possível de forma de vida espiritual adequada ao sacerdócio, e representa um carisma próprio e distinto, cuja conexão necessária e insuprimível com ele não pode ser provada teologicamente. Todas as Cartas Pastorais do Novo Testamento procedem de chefes de comunidades casados. Não se pode, portanto, colocar em risco o bem maior, isto é, a salvação da comunidade e do sacerdote, para manter um bem certamente elevado, mas de forma alguma o maior" (W. KASPER, "Ser y misión del sacerdote". Em *Selecciones de Teología* 75, 1980, p. 249.

nham o dom do celibato, como foi a prática, por muitos séculos, na Igreja antiga e em boa parte da Igreja medieval. [9]

Os principais elementos de um processo

Parece bastante claro que a eclesiologia e, em seu interior, a teologia dos ministérios do Concílio Vaticano II foram determinantes para o surgimento dos ministérios não-ordenados na Igreja do final do século XX.

O motu proprio *Ministeria Quaedam* (1972), do papa Paulo VI, por sua vez, deu moldura e suporte canônico para que as perspectivas abertas pelo Concílio na matéria e que já começavam a exprimir-se, de forma mais ou menos espontânea, em diversas Igrejas locais, pudessem tomar, sem demora, uma fisionomia institucional melhor definida. Na verdade, a transformação das ordens menores em ministérios, a recriação dos ministérios de leitor e acólito, a possibilidade de esses ministérios virem a ser assumidos estavelmente por leigos que permanecem tais e a abertura para a criação de outros ministérios que fossem necessários ou úteis nas diversas regiões, tudo isso abriu as portas para uma serena emergência de novos ministérios em muitas áreas da Igreja, mas, sobretudo, na América Latina, particularmente, no Brasil.

Apenas três anos depois, a exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975), do mesmo papa Paulo VI —fazendo eco a um coro de vozes sobre "novos ministérios" que se levantavam de todos os lados e encontraram um fórum privilegiado no Sínodo Universal sobre a Evangelização no Mundo Contemporâneo (1974)— já podia celebrar a presença de "ministérios diversificados" na Igreja:

> Tais ministérios, novos na aparência, mas muito ligados a experiências vividas pela Igreja ao longo da sua existência, por exemplo, os de catequistas, de animadores da oração e do canto, de cristãos devotados ao serviço da Palavra de Deus ou à assistência aos irmãos em necessidade, ou ainda os de chefes de pequenas comunidades, de responsáveis por movimentos apostólicos, ou outros responsáveis, são preciosos para a implantação, para a vida e para o crescimento da Igreja e para a sua capacidade de irradiar a própria mensagem à sua volta e para aqueles que estão distantes.[10]

9 Cf. A. J. ALMEIDA, "O celibato dos presbíteros e dos bispos: uma análise com interesse pastoral". Em *REB* 50, 197/1990, pp. 138-172.

10 *Evangelii Nuntiandi* 73, 6.

Evangelii Nuntiandi, ademais, ressaltava três elementos na caracterização desses ministérios exercidos por leigos: supõem uma vocação; fundam-se na graça e nos carismas; são formas de colaboração com os pastores no serviço da comunidade eclesial, visando ao crescimento e vida da mesma.[11]

A alegria expressa por Paulo VI diante da "abertura para ministérios eclesiais susceptíveis de rejuvenescer e de reforçar o seu próprio dinamismo evangelizador" [12] é a mesma que atravessa o relato de tantos bispos reunidos em Puebla para a III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (1979). Os bispos latino-americanos, entretanto, acrescentam três elementos preciosos ao aprofundamento do processo em termos teóricos e práticos: definem o que é ministério não-ordenado, descrevem suas características e alertam para alguns riscos que devem ser evitados. [13]

Salvo melhor juízo, o clima começa a mudar, em termos eclesiológicos gerais, com o Sínodo Extraordinário por ocasião do XX Aniversário da Conclusão do Vaticano II, em 1985, e, no tocante aos ministérios não-ordenados, com o Sínodo sobre a vocação e a missão dos leigos na Igreja e no mundo, de 1987, que, diante das várias tendências que a reflexão teológica sobre os leigos tinha assumido nas duas décadas posteriores ao Concílio, fêz um discurso teológico que não contribuiu nem para o aprofundamento do processo nem para o discernimento de situações eventualmente problemáticas. Com efeito, no tocante aos ministérios não-ordenados, o discurso de *Christifideles Laici* é, para dizer o mínimo, teologicamente ambíguo e pastoralmente burocrático, contido, acautelador. Argumenta-se mais com a exceção do que com a regra, mais com o direito do que com a teologia:

> E, quando a necessidade ou a utilidade da Igreja o pedir, os pastores podem, segundo as normas estabelecidas pelo direito universal, confiar aos fiéis leigos certos ofícios e certas funções que, embora ligadas ao seu próprio ministério de pastores, não exigem, contudo, o caráter da Ordem. O Código de Direito Canônico escreve: "Onde as necessidades da Igreja o aconselharem, por falta de ministros, os leigos, mesmo que não sejam leitores ou acólitos, podem suprir alguns ofícios, como os de exercer o

11 "Os leigos podem também sentir-se chamados ou vir a ser chamados para colaborar com os próprios Pastores ao serviço da comunidade eclesial, para o crescimento e a vida da mesma, pelo exercício dos ministérios muito diversificados, segundo a graça e os carismas que o Senhor houver por bem depositar neles." (EN 73,1)

12 *Evangelii Nuntiandi* 73,2.

13 Puebla 801-805, etc.

ministério da palavra, presidir às orações litúrgicas, conferir o Batismo e distribuir a Sagrada Comunhão, segundo as prescrições do direito".[14]

Ao sintético "vivo apreço pelo notável contributo apostólico dos leigos",[15] apõem-se, poucos linhas abaixo, "pareceres críticos" mais circunstanciados sobre:

> … o uso indiscriminado do termo "ministério", a confusão e o nivelamento entre sacerdócio comum e sacerdócio ministerial, a pouca observância de leis e normas eclesiásticas, a interpretação arbitrária do conceito de "suplência", certa tolerância por parte da própria autoridade legítima, a "clericalização" dos fiéis leigos e o risco de se criar de fato uma estrutura eclesial de serviço paralela à fundada no sacramento da Ordem.[16]

Diante do perigo, todo cuidado é pouco: *Christifideles Laici* pede clareza teológica "até na própria terminologia" (quanto à "*unidade de missão* da Igreja" e a "*diversidade* substancial do ministério dos pastores, radicado no sacramento da Ordem, em relação com os outros ofícios e as outras funções eclesiais, radicados nos sacramentos do Batismo e da Confirmação") e mais racionalidade na "programação pastoral"![17]

Na verdade, *Christifideles Laici* 23 contém, "*in nuce*", o programa que será desenvolvido pela Instrução *De Ecclesiae mysterio* sobre alguns aspectos da colaboração dos fiéis leigos no sagrado ministério dos sacerdotes, aprovada no dia 15 de agosto de 1997, Jubileu de Prata do motu proprio *Ministeria quaedam*. A problemática é a mesma; a teologia, idêntica; só o apelo ao direito canônico, mais abundante. Com efeito, a Instrução, como já vimos, detalha os perigos e abusos a que alude *Christifideles Laici* 23, e, em relação a cada um, explicita a norma canônica.

Que tenham passado dez anos entre a publicação de *Christifideles Laici* (1987) e a edição da Instrução *De Ecclesiae Mysterio* (1997), continua um mistério. Teria Roma investigado mais de perto os perigos e os eventuais abusos apontados por alguns no Sínodo de 1987? As Igrejas particulares não teriam dado conta de respeitar e fazer respeitar os "princípios teológicos atrás recordados, em particular a diversidade essencial entre o sacerdócio ministerial e o sacerdócio comum e, consequentemente, a diversidade entre os ministérios derivados do Sacramento da Ordem e os ministérios derivados dos sacramentos do Batismo e da Confirmação"?

14 Can. 230, § 3.

15 *Christifideles Laici* 23,4.

16 *Ibidem*, 23, 6.

17 *Ibidem*, 7.8.

A tarefa da comissão encarregada de "estudar de modo aprofundado os diversos problemas teológicos, litúrgicos, jurídicos e pastorais levantados pelo atual grande florescimento de ministérios confiados aos fiéis leigos" mostrou-se por demais complexa? [18]

Fato é que a Instrução causou grande emoção e muito sofrimento entre os leigos e leigas concernidos por ela [19]; dioceses e pessoas presumivelmente visados por ela declararam não se encontrar no dossier apresentado [20]; vários bispos criticaram seu caráter reticente, rígido e suspeitoso [21]; outros, como os alemães, disseram que estarão atentos [22]; algumas instâncias optaram pelo silêncio; de qualquer maneira, quinze anos depois, parece que a Instrução caiu no esquecimento geral. [23]

Por que, então, exumar o cadáver três lustros depois?

18 Alguns criticam a quase nula informação sobre a composição, agenda e resultados dos trabalhos da Comissão. A Instrução diz que "em nossos Dicastérios realizou-se um trabalho de reflexão, reuniu-se um Simpósio, no qual participaram representantes dos Episcopados mormente interessados pelo problema e, enfim, fez-se uma ampla consulta a numerosos Presidentes de Conferências dos Bispos e a outros Prelados, bem como a peritos de diversas disciplinas eclesiásticas e áreas geográficas" (Premissa). Sabe-se que o Simpósio aconteceu em 1994, pois a Instrução cita o discurso que João Paulo II lhe dirigiu (cf. Osservatore Romano de 23/4 e de 24/5/1994). Sesboüé comenta: "pelo que eu saiba, este Simpósio não publicou nenhum texto. Tudo leva a pensar que ele se manteve rodeado de uma grande confidencialidade. Nós não sabemos nem sequer quem dele participou. Além disso, já se vão três anos. Ele é, portanto, relativamente velho. Tanta discrição não facilita. Quanto à consulta […], ela parece não ter incluído Lehmann, presidente da Conferência Episcopal Alemã. Ora, circulam vozes […] que os lugares visados pela Instrução, devido a abusos, seriam a Suíça alemã, a Alemanha e a Áustria. A surpresa manifestada por Lehmann diante do tom do documento, que ele acusa de ser suspeitoso, é o sinal de que ele não foi consultado. Ele mesmo julga que 'é preciso ter em conta a opinião pública' na publicação dos documentos, o que uma boa consulta teria permitido fazer […] Se uma consulta geral e precisa tivesse acontecido, se saberia. Ela teria dado lugar a debates úteis. Aqui de novo, percebe-se um sinal de medo: a Cúria não procura entabular um verdadeiro debate sobre este ponto com os bispos que poderiam emitir opiniões divergentes." (B. SESBOÜÉ, *Rome et les laïcs*, op. cit., p. 103)

19 Cf. B. SESBOÜÉ, *Rome et les laïcs*, op. cit., p. 7; "De um ponto de vista jurídico, não precisa superestimar sua importância, pois se trata de uma simples "instrução", que não tem nem o valor de uma encíclica, nem de um decreto pontifício ou mesmo de um diretório. Ela não visa senão recordar certos pontos de doutrina e de disciplina canônica. Seu alcance simbólico nem por isso foi menos importante. Ao longo das entrevistas, esta Instrução foi também evocada espontaneamente pelos leigos para manifestar o quanto eles se sentiram ofendidos por alguns das observações aí feitas. A perspectiva do documento é a de uma 'lógica de competição', de concorrência entre os diferentes agentes da Igreja.' (B. SESBOÜÉ, *Rome et les laïcs*, op. cit., p. 97) O lugar dos leigos empenhados na pastoral é apresentado aí de maneira muito restritiva, ou mesmo restritiva." (C. BÉRAUD, *Prêtres, diacres, laïcs*, op. cit., pp. 84ss.)

20 Cf. B. SESBOÜÉ, Rome et les laïcs, p. 8.

21 Cf. *Ibidem*, p. 63.

22 Cf. *Ibidem*, p. 8

23 Cf. *Ibidem*, p. 7. 8. 63.

Fundamentalmente, por três razões. *Primeiro*, porque as reações supramencionadas:

> … mostram a gravidade do problema colocado entre a Cúria romana, que quis dar a seu documento a autoridade de oito dicastérios, e o conjunto do corpo episcopal, que se sente julgado, quando é justamente ele que, '*in loco*', enfrenta, nesta matéria, o peso do dia e do calor.[24]

Segundo, porque a Instrução, enfocando as várias modalidades de "colaboração dos leigos no ministério dos sacerdotes" em termos de suplência, trabalha como se estivéssemos numa situação excepcional, portanto, eventual e passageira, quando, segundo análises mais abrangentes e profundas, nada indica que o quadro atual de crescente falta de sacerdotes vá mudar num futuro previsível. *Terceiro*, porque da situação atual podemos tirar indicações preciosas e promissoras para a questão dos ministérios na Igreja católica.

Uma proposta para fazer pensar

- **"Quando o Espírito de Deus soprou"**

Nossa atitude de fundo diante dos novos ministérios deve ser positiva e auspiciosa. Os novos ministérios são um dom do Alto, novas florações do Espírito em Igrejas, comunidades e pessoas que, em sua pobreza ou em situação de diáspora, têm dado o melhor de si, a partir de seus dons e carismas, para a causa de Jesus, do Evangelho e do povo. Essas novas modalidades de serviço eclesial não surgiram, como razão principal, porque faltavam presbíteros para atender assiduamente às comunidades e a outras frentes de trabalho evangelizador e pastoral —aqui, no Brasil, padres sempre faltaram— mas porque o Espírito soprou, forte e suave, contagiando a tudo e a todos, e uma nova visão de Igreja, um renovado ideal de missão, um projeto pastoral cativante se impuseram, a partir de dentro, e envolveram centenas de milhares de pessoas em todos os rincões de nossa Igreja no Brasil e na América Latina.

- **"Envia teu Espírito, Senhor!"**

Nestes tempos sombrios em que vivemos, quando, seja na Igreja seja na sociedade, faltam visões e sobram ilusões,[25] é necessário e urgente bus-

24 B. SESBOÜÉ, *Rome et les laïcs*, op. cit., p. 8

25 Como nos tempos de Samuel, quando "a palavra do Senhor era rara [naqueles dias], as visões não eram frequentes." (1S 3,1) Soa atual a palavra de Congar, relatando o impacto que

car, no Espírito Santo —com a participação do maior número de pessoas, da Igreja e da sociedade civil— a visão mais envolvente, sólida e adequada para orientar e motivar a ação da Igreja, pensando globalmente, agindo localmente, e articulando, em fecunda dialética, o local, o regional e o global, o velho e o novo. Essa perspectiva ao mesmo tempo realista e utópica —o mais fiel possível ao projeto de Jesus e às grandes intuições do Vaticano II, de Medellín, de Puebla, de Santo Domingo, de Medellín, de Aparecida— deve ser muito clara e estar muito presente, na mente, no coração e nas mãos, quando se aborda a questão dos ministérios. Ministério não é burocracia; ministro não é funcionário. Ministério não é acidente; em sua razão de serviço, toca o coração do Evangelho: "O Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida para a salvação de todos." (cf. Mc 10,45; Mt 20,28) Ministério não é apanágio de alguns, mas dom dado a muitos, numa Igreja chamada toda ela a colocar-se a serviço da vida e da vida em plenitude (cf. Jo 10,10): "A cada um é dada uma manifestação do Espírito para utilidade comum" (1Co 12,7).

Como no Pentecostes do Vaticano II

O Vaticano II, no terreno difícil dos ministérios, alargando os horizontes e lançando as bases teológico-pastorais de um profundo "*aggiornamento*" —graças a um retorno às fontes bíblicas e patrísticas e ao esforço de dar nova expressão à substância do depósito da fé, como queria João XXIII— propiciou significativa renovação, mas, numa Igreja em transformação, os desafios não param e as necessidades não esperam, solicitando sempre novas respostas. A teologia dos ministérios, como se sabe, deu passos de gigante, sobretudo nas décadas de 70 e 80 do século passado, aprofundando as questões, dando novo e envolvente respiro à Igreja e seus ministros, oferecendo alternativas, mas suas vozes não foram suficientemente ouvidas e capitalizadas. Ao lado de tomadas de posição verdadeiramente proféticas, como Ministeria quaedam, Evangelii nuntiandi 73, Puebla 804-817, Santo Domingo 101 e Aparecida (99, 162,169, 170, 179, 184, 188, 202, 211, 458, 513), o Magistério produziu alguns textos pouco inspirados e nada inspiradores, como Christifideles Laici 21, 23 e 24, e De Ecclesiae Mysterio, especialmente em suas "disposições práticas". É hora de sair do impasse para poder avançar na área dos ministérios não-ordenados, e além deles.

---

lhe causou Dom Hélder Câmara, a primeira vez que o encontrou: "Dom Hélder mesmo: um homem não somente muito aberto, mas cheio de ideias, de imaginação e de entusiasmo. Ele tem aquilo que falta em Roma: a 'visão'" (Cf. J. DE BROUCKER, *Les nuits d'un prophète, Dom Helder Câmara à Vatican II*, Cerf, Paris, 2005, p. 23).

- **Os ministérios não-ordenados são verdadeiros ministérios.**

Com Congar e os que, nos anos 70 e 80, acolheram e desenvolveram uma nova impostação sobre laicato e ministérios —em termos de Magistério, penso, por exemplo, no episcopado francês, na Evangelii nuntiandi, em Puebla, Santo Domingo, Aparecida— deve-se reconhecer que os ministérios não-ordenados são verdadeiros e próprios ministérios; que esses ministérios se fundam nos sacramentos do batismo, da confirmação e da eucaristia (condição cristã comum), nos vários carismas, dados pelo Espírito para utilidade comum, que não exijam, para sua comunicação, o sacramento da ordem (carismas, pois, que, na falta de termo melhor, alguns chamam de "livres"), e em alguma forma de recepção eclesial (desde o reconhecimento, passando por alguma forma mais ou menos formalizada de conferimento, até a instituição litúrgica). Trata-se de uma fundação ao mesmo tempo sacramental (sacramentos da iniciação), carismática (carismas que não exigem o sacramento da ordem) e eclesial-institucional (o reconhecimento, por quem de direito, pela Igreja). Os sacramentos da iniciação são o fundamento radical dos ministérios não-ordenados; determinados carismas do Espírito, seu fundamento específico; o reconhecimento pela Ecclesia, o fundamento próximo.[26]

- **A subsidiariedade é tão importante na sociedade quanto na Igreja**

A dinâmica eclesial ensejou o surgimento de ministérios não-ordenados nas Igrejas locais, especialmente na América Latina, desbordando a forma inicialmente prevista por Paulo VI:

> … nada impede que as Conferências episcopais peçam à Santa Sé a instituição de outros que, por razões particulares, acreditem necessários ou muito úteis na própria região.

A aparente ruptura disciplinar, que Roma, à época, sapientemente, não coibiu, corresponde, na verdade, a um aspecto da dialética Igreja universal - Igrejas locais, em princípio, saudável e salutar: a subsidiariedade, que Pio *XI* chama de "princípio importantíssimo em filosofia social". Ensina Pio XI na encíclica *Quadragesimo Anno*:

> … da mesma maneira que não é lícito tirar aos indivíduos, a fim de o transferir para a comunidade, aquilo que eles podem realizar por sua iniciativa e com seus próprios meios, é também injusto entregar a uma sociedade maior e mais alta o que pode ser feito por comunidades meno-

26 Cf. H.-M. LEGRAND, "Ministerios em la Iglesia local". Em B. LAURET e F. REFOULÉ (ed.), *Iniciación a la práctica de la teología*, Dogmática 2, Madrid: Cristiandad, 1985, pp. 138-319.

> res e inferiores. Isto seria, ao mesmo tempo, grave dano e perturbação da justa ordem da sociedade; porque o objeto natural de qualquer intervenção da mesma sociedade é ajudar de maneira supletiva os membros do corpo social, e não destruí-los e absorvê-los".[27]

A "filosofia social" certamente tem algo a ensinar à Igreja e à eclesiologia. Este princípio da subsidiariedade, dentro da mais ampla comunhão eclesial, pode ensejar, em matéria de ministérios não-ordenados, e além deles, algumas atitudes e comportamentos perfeitamente cabíveis: a primeira responsável pelo surgimento, formação básica, acompanhamento constante e avaliação dos ministérios não-ordenados é a comunidade local (paróquias e comunidades menores); a Diocese, como segunda e essencial instância, daria suporte às comunidades locais, ajudando-as no discernimento, na formação e numa primeira universalização desses ministérios; as conferências episcopais recolheriam as experiências locais e formulariam princípios teológicos e pastorais para garantir seu desenvolvimento e descortinar-lhes horizontes mais amplos; a Santa Sé interviria para ajudar na 'socialização' universal dessas experiências e/ou no encaminhamento de alguma dificuldade séria que os níveis anteriores não tivessem tido condições de equacionar. A Igreja nascente e os quatro primeiros séculos do cristianismo têm muito a nos ensinar neste sentido.

- **Concentração de ministérios no âmbito do culto: saúde ou alarme?**

Nota-se não só uma concentração de ministérios não-ordenados no âmbito do culto, mas também uma deficiente reflexão teológica, que, ao menos em parte, reforça esta realidade. Damos, aqui, um exemplo, mas esta realidade se repete em todo o Brasil. Do total dos considerados ministros não-ordenados da Arquidiocese de Florianópolis —que fez um levantamento sociológico-pastoral invejável a respeito dessas e outras questões[28]— constatam-se os seguintes percentuais de distribuição de ministros por ministério: 8,1 na acolhida, 0,6 no aconselhamento, 1,4 na caridade social, 3,9 no consolo e esperança, 0,3 nas missões populares, 7,3 na Palavra, 11,2 na visitação e bênção, e 67,3 na distribuição da comunhão. Saltam aos olhos estes 67,3 de ministros na função de ministros extraordinários da sagrada comunhão! O que está por detrás desses dados? Uma Igreja excessivamente centrada no culto? Uma Igreja pouco missionária? Uma Igreja com pouco compromisso social? Seria necessário aprofundar várias questões antes de arriscar uma resposta. Uma coisa, porém, já

27 PIO XI, *Quadragesimo Anno* 5.

28 Cf. ARQUIDIOCESE DE FLORIANÓPOLIS, *Planejamento arquidiocesano de pastoral*, pp. 61ss.

pode ser dita: a relação mais imediata que o termo "ministério" suscita, na maioria das pessoas, é com o culto. Os ministérios litúrgicos têm uma visibilidade maior e são mais facilmente identificáveis. As antigas "ordens menores" também se situavam no âmbito do culto. Paulo VI, em *Ministeria Quaedam*, quando aboliu as ordens menores, e introduziu os ministérios instituídos, criou dois ministérios litúrgicos: o leitorado e o acolitado. Na cabeça da maioria das pessoas, aqui entre nós, ministros não-ordenados são os da sagrada comunhão ou —o que dá na mesma— os ministros da sagrada comunhão são "os ministros". Sem acréscimo. Sem outras especificações. Quase por antonomásia.

- **O que se entende mesmo por "ministério"?**

Tanto assim que, na mesma Arquidiocese —que, porém, de novo, não é nenhuma exceção— catequese, pastoral litúrgica, dízimo, ação social paroquial, pastoral da criança, pastoral da juventude, pastoral carcerária, pastoral universitária, pastoral da pessoa idosa, pastoral dos enfermos, pastoral da saúde, pastoral da sobriedade, pastoral do migrante não são classificadas como ministérios.[29] A questão, aqui, provavelmente, é o conceito que se tem de ministério. Se, porém, se entender por ministério um "carisma em estado de serviço reconhecido pela Igreja", as pastorais —mesmo tendo, evidentemente, outras determinações conceituais— podem se encaixar perfeitamente aí. Se, dando um passo a mais, se usar a definição apresentada por Congar aos bispos franceses em 1973,[30] que, por sua vez, foi acolhida, por exemplo, em Puebla [31], fica ainda mais claro que as pastorais podem ser interpretadas como ministérios. Congar, não custa lembrar, colocava cinco elementos em sua definição de ministérios não-ordenados: serviços precisos, de importância vital para a Igreja, comportando uma verdadeira responsabilidade, reconhecidos pela Igreja local e confiados por um determinado período de tempo. Seu âmbito pode ser tanto a vida da comunidade eclesial (liturgia, catequese, acolhida, dízimo, etc.) quanto a presença institucional da Igreja através dos leigos e leigas nos grandes setores da vida humana (a juventude, a cultura, a terceira

29 Vejam, porém, que "acolhida", "aconselhamento", "caridade social", "consolo e esperança", "missões populares", "Palavra", "visitação e bênção", e "distribuição da comunhão" são chamados de ministérios. O que faz com que algumas ações sejam "ministérios" e outras, "pastorais"?

30 Cf. Assemblée Plénière de l'Épiscopat Français, *Tous responsables dans l'Église? Le ministère presbytéral dans l'Église tout "ministérielle"*, Paris: Éditions du Centurion, 1973, pp. 59-60.

31 Cf. Puebla, 805.

idade, os ambientes sociais, econômicos e políticos, etc.) em suas mais variadas expressões.

Há, evidentemente, ministérios mais voltados para a palavra, outros mais voltados para o culto e outros, finalmente, mais voltados para a caridade. Convém lembrar, além disso, que todo ministério tem, por sua participação no tríplice múnus de Cristo e da Igreja, três dimensões: a profética, a sacerdotal e a real-pastoral. Não só. Entre as três dimensões, devido à profunda unidade da missão de Cristo e, consequentemente, da missão da Igreja, [32] deve vigir uma espécie de pericorese, uma mútua compenetração. O documento "Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas", da CNBB, endossa essas considerações.[33]

- **"Vertrauen ist gut, Kontrol ist besser!"**[34]

Numa Igreja em transformação, não faz sentido estabelecer listas fechadas de ministérios não-ordenados, estandartizá-los, submetê-los, em tudo e por tudo, à rigidez canônica. As listas têm que ficar abertas, seja para a entrada de novos, seja para a saída daqueles que não têm mais sentido nem função. É o que se constata na América Latina. Se compararmos, por exemplo, os novos ministérios que os bispos do Brasil listavam por ocasião da XV assembleia da entidade (1977) [35] e os que aparecem hoje, em textos diocesanos e nacionais, muita coisa mudou. É o processo normal, quando liberdade e responsabilidade caminham juntas, buscando, com inteligência, os melhores caminhos —em cada situação e em cada tempo— para a vida e a missão da Igreja. Princípios gerais são válidos e critérios específicos não menos, mas tanto uns quanto outros só cumprem sua função de garantir a verdade de cada ministério e de seu conjunto se forem constantemente se adequando às pessoas, às situações, aos lugares, aos tempos, com suas peculiaridades, necessidades e recursos. Neste sentido, as Igrejas locais —evidentemente, na comunhão universal das Igrejas— devem exercer, em plenitude, sua condição de "sujeitos" da vida e da missão da Igreja em seu espaço, em sua sociedade, em sua cultura. Quanto mais as Igrejas locais forem capazes de encarnar-se em suas sociedades e culturas e puderem contar com a participação mais ampla possível de seus membros, em todos os aspectos e momentos de sua vida e missão, tanto

32 Cf. *Catecismo da Igreja Católica*, 738.

33 CNBB, *Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas*, São Paulo: Paulinas, 1999. [Doc. 62].

34 "Confiança é bom; controle é melhor!" A frase, ouvida de um amigo alemão, operário na Suíça, exprime bem dois estilos diametralmente opostos de gestão, que, "*mutatis mutandis*", fazem sua aparição na Igreja também, em todos os seus níveis.

35 Cf. A. J. DE ALMEIDA, *Ministérios não-ordenados na Igreja latino-americana*, op. cit., p. 69ss.

melhor equacionarão seus desafios e seus potenciais ministeriais. Há que escolher: ou a confiança responsável ou o controle!

- **Ninguém quer ser ovelha... nem suplente!** [36]

Quando abordam a questão da participação dos leigos na função pastoral —como foi o caso da Instrução romana de 1997— os textos oficiais geralmente definem esta participação como "suplência". Quer dizer: o que leigos e leigas estão fazendo, em certos âmbitos da vida e missão da Igreja, pertence, de si, ao ministério ordenado. Em outras palavras: não são ministérios leigos.

Ninguém contestaria esta definição —nem teológica nem juridicamente— se a substituição de um presbítero por um leigo ou leiga em determinadas ações fosse uma situação pontual, eventual, passageira. Acontece que, nas últimas décadas e, em algumas regiões (na Europa, sobretudo), crescentemente, a assunção, por leigos e leigas, de ações pertencentes à esfera do ministério ordenado, tornou-se algo que não é nem pontual nem eventual nem passageiro. Na verdade, esta situação de "normalização" da suplência pastoral denuncia que alguma coisa "anormal" está acontecendo no funcionamento da Igreja.

A "suplência —só não vê quem não quer ou nunca viveu esta situação como testemunha— virou 'delegação'":

> A suplência é, por excelência, provisória e temporária; ela concerne a casos particulares. Ora, na situação presente, quem pode prever o fim destas "suplências" generalizadas? A sua extensão no espaço e também no tempo requer uma forma de institucionalização. O próprio fato da delegação sublinha que se trata de um cargo durável confiado por um tempo determinado.[37]

Mas há algo pior: a linguagem da suplência teima em dizer que, mais cedo ou mais tarde, a 'crise' vai passar:

36 "O termo "suplência" conota um pesar e pode veicular a ideia de ministérios "tapa-buracos". Remete, com saudade, à situação anterior em que os presbíteros, em muitos lugares, eram suficientemente numerosos para garantir todas as funções pastorais, e à esperança ilusória de poder voltar a este *statu quo ante* num prazo previsível. Falar de suplência é avançar olhando para trás. Ora, a "suplência" em questão deve ser refletida olhando para o futuro. Ela indica que algo de novo se produziu que não entra mais nos quadros adquiridos. Ela acarreta uma mutação da figura da Igreja." (B. SESBOÜÉ, *N'ayez pas peur! Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, Paris: Desclée de Brouwer, 1996, p. 156).

37 *Ibidem*.

> O termo "suplência" conota um pesar e pode veicular a ideia de ministérios "tapa-buracos". Remete, com saudade, à situação anterior em que os presbíteros, em muitos lugares, eram suficientemente numerosos para garantir todas as funções pastorais, e à esperança ilusória de poder voltar a este statu quo ante num prazo previsível. Falar de suplência é avançar olhando para trás.[38]

O fenômeno de leigos e leigas estarem —não pontualmente, mas generalizadamente; não eventualmente, mas habitualmente; não temporariamente, mas por tempo indeterminado— substituindo ministros ordenados, sobretudo, presbíteros, aponta para algo novo que não cabe nos quadros estabelecidos. O equívoco de documentos como a Instrução romana de 1997 não está nos argumentos teológicos e jurídicos a que recorre para que as coisas caminhem bem; o equívoco está em não perceber que esses argumentos são totalmente inadequados para enfrentar uma situação absolutamente nova. É preciso encarar a situação olhando-a de frente; é preciso encarar a situação, olhando para frente. A situação que está aí não cabe nos esquemas consolidados. Deu-se uma mutação na realidade pastoral, que envolve uma mutação da forma da Igreja!

Encarar de frente os desafios

Faltam sistematicamente ministros ordenados para desempenhar as ações próprias de sua função pastoral. Existe solução para esta situação? Em que termos? Leigos estão desempenhando "normalmente" funções consideradas próprias dos ministros ordenados. Trata-se de um problema ou de uma solução? Funções próprias do ministério ordenado estão sendo desempenhadas por leigos. São necessariamente próprias do ministério ordenado? Não poderiam ser próprias também de ministros não-ordenados? Não poderiam ser, numa nova reconfiguração global dos ministérios, comuns a uns e a outros?

Milhares de comunidades —por falta de presbíteros— não celebram a Eucaristia, que, entretanto, é a fonte, o centro e o cume da vida cristã e eclesial. O problema está presente no Brasil —onde cerca de 70.000 comunidades estão nesta situação— mas também em outros países e inteiros continentes. [39]

38 *Ibidem.*

39 Cf. Documento de Aparecida 100 e; *Ecclesia in America* 35; *Ecclesia in Europa* 36; *Ecclesia in Asia* 45; *Ecclesia in Oceania* 40. Em alguns poucos países da África, a situação seria diferente, tanto que estão enviando presbíteros para outras dioceses e países (cf. *Ecclesia in Africa* 38.133); A. J. ALMEIDA, "Os presbíteros de que a Igreja necessita para as comunidades

Não se pode dizer que não se reze pelas vocações, nem que não haja um trabalho sistemático de pastoral vocacional, tanto no âmbito das dioceses quanto das congregações. No Brasil, houve, sem dúvida, um crescimento do número de seminaristas e de ordenações na última década, mas se está ainda longe da média de 1 presbítero para 10.000 habitantes, que já não era considerada boa.

As Celebrações da Palavra de Deus são uma bênção e os bispos, em Aparecida, insistiram em seu valor e importância:

> Com profundo afeto pastoral, queremos dizer às milhares de comunidades com seus milhões de membros, que não têm a oportunidade de participar da Eucaristia dominical, que também elas podem e devem viver "segundo o domingo". Podem alimentar seu já admirável espírito missionário participando da "celebração dominical da Palavra", que faz presente o Mistério Pascal no amor que congrega (cf. 1Jo 3,14), na Palavra acolhida (cf. Jo 5,24-25) e na oração comunitária (cf. Mt 18,20)." [40]

Mas os próprios bispos têm consciência de que não substituem a celebração da Eucaristia:

> Sem dúvida, os fiéis devem desejar a participação plena na Eucaristia dominical, pela qual também os motivamos a orar pelas vocações sacerdotais.[41]

Estas Celebrações —os bispos fazem questão de frisá-lo— ocorrem em "milhares de comunidades com seus milhões de membros". Estas milhares de comunidades são, de fato, a bênção maior. São formadas por um número variável de pessoas ou famílias, dependendo muito de diocese, estado, região. Seu ideal, mais ou menos consciente, é a primitiva comunidade de Jerusalém, descrita nos Atos dos Apóstolos: "Eles eram perseverantes em ouvir o ensinamento dos apóstolos, na comunhão fraterna, na fração do pão e nas orações." (At 2,42). Em seu interior, a serviço de sua vida e missão, surgem os mais variados serviços e ministérios, que, normalmente, formam equipes e atuam em equipe. Os membros dessas equipes, em cursos paroquiais, decanais e diocesanos, recebem formação, sobretudo bíblica e pastoral. Grupos de famílias, geralmente vizinhas, mas não só, reúnem-se regularmente para partilhar a fé e a vida, a partir do Evangelho do domingo ou de algum texto elaborado para este fim pela paróquia,

---

que necessitam da Eucaristia". Em F. LOBINGER e A. J. ALMEIDA, *Equipes de ministros ordenados: uma solução para comunidades sem Eucaristia*, São Paulo: Paulus, 2009.

40 DA, 253.

41 *Ibidem*.

pela diocese e, mesmo, em certas ocasiões, pela CNBB, em nível regional ou nacional. Essas comunidades, muitas vezes, têm um conselho comunitário e realizam assembleias pastorais. Seus representantes participam do conselho paroquial de pastoral. A comunhão com a paróquia e, através da paróquia, com outros níveis da Igreja, é querido, sentido e vivido.

- **As vocações para o ministério ordenado estão nas comunidades**

O ministério que falta, diretamente e estavelmente, nessas comunidades, para serem plenamente eclesiais porque também eucarísticas, é o ministério presbiteral. [42] E é nessas comunidades, entre suas lideranças, que temos que encontrar os candidatos à ordenação presbiteral. Nem todas as comunidades nem todas as Dioceses estão em condições de dar este passo. Talvez mesmo poucas poderiam ou deveriam dá-lo, ao menos inicialmente, para não acontecer de se correr em vão (cf. Ga 2,2). Afinal, não estamos falando de abolir o celibato, ou de "*viri probati*", mas de "*communitates probatae*". Evidentemente, para tanto, a Igreja precisa rever seus critérios de acesso ao ministério presbiteral. Sem desvalorizar o modelo atual de presbíteros, precisamos, sem medo e sem demora, voltar —recriando-o para as circunstâncias atuais— ao modelo que predominava no Novo Testamento e na Igreja Antiga: os que presidiam a comunidade são escolhidos pela comunidade dentre seus próprios membros; os critérios para sua escolha eram a solidez de sua fé, de sua vida cristã, de sua vida familiar, de sua entrega à comunidade, de seu testemunho no ambiente de vida e trabalho; seu estado civil e sua condição profissional não desempenhavam nenhum papel determinante para o acesso ao ministério ordenado; o nível de sua formação intelectual devia ser adequado ao nível sócio-cultural de sua comunidade.

A introdução do ministério presbiteral nas comunidades —o único indispensável para que elas possam celebrar a Eucaristia— não elimina, antes, valoriza, a rica, variada e multiforme ministerialidade local e laical. Também não desvaloriza nem dispensa os presbíteros —diocesanos e religiosos— que, por sua formação, por sua entrega radical, inclusive em virtude do carisma do celibato, por sua experiência, poderão assessorar e acompanhar os "presbíteros comunitários", assumir responsabi-

42 Cf. F. LOBINGER, *Padres para o futuro: uma proposta para comunidades sem Eucaristia*, São Paulo: Paulus, 2007; F. LOBINGER e A. J. DE ALMEIDA, *Equipes de ministros ordenados: uma solução para comunidades sem Eucaristia*, São Paulo: Paulus, 2009; F. LOBINGER, *Altar vazio: podem as comunidades pedir a ordenação de ministros próprios*, Aparecida: Santuário, 2010. A respeito, conferir a excelente recensão desta última obra pelo prestigioso teólogo João Batista LIBÂNIO em *REB* 72, fasc. 285/janeiro 2012, pp. 252-253.

lidades pastorais em nível diocesano e em situações mais complexas e desafiadoras.

O ideal é que, em cada comunidade, haja ao menos três "presbíteros comunitários" e não apenas um. Para não sobrecarregar ninguém, para garantir um processo colegial de presidência da comunidade, para neutralizar o autoritarismo, a centralização, o clericalismo. Quando, numa comunidade, só houver uma pessoa com essas condições, a equipe, evidentemente, não se fará no interior de uma comunidade (o que, nesse caso, seria fisicamente impossível), mas no interior de uma rede de comunidades, o que poderia corresponder, para nos entendermos, às dimensões de uma antiga (quer dizer, de uma atual) paróquia.

Aliás, os 'padres de comunidade' normalmente viverão com suas famílias e não as deixarão para viver numa espécie de 'mosteiro', mas deverão ser preparados para viver, com seus colegas de ministério, relações de fraternidade presbiteral idealmente mais extensas e intensas que os atuais presbíteros. Senão, poderão virar pequenos monarcas em sua área e, Deus nos livre de outro senhorio que não seja o de Cristo!, pequenos déspotas em sua comunidade. Sem mitra nem báculo, mas, quem sabe, com outros instrumentos e símbolos mais grosseiros e menos amansados pelo tempo! Atualmente, nas comunidades, o antídoto contra o clericalismo laical (que existe, claro que existe) é, de fato, a existência de equipes ministeriais (equipe de celebração, equipe de catequese, equipe da pastoral da criança, equipe de economia e finanças, etc.), de conselhos comunitários (normalmente formados pelos coordenadores das equipes e pelos animadores dos grupos de vivência) e de assembleias comunitárias (de planejamento, avaliação, tomada de decisão).

O 'padre de comunidade', além de numa equipe (mais reduzida ou mais ampla) de 'padres de comunidade', estaria profundamente inserido —talvez isso seja até mais importante— numa comunidade orgânica, dotada de várias instâncias carismáticas, grupais e comunitárias, que não o deixariam isolar-se nem isolar a comunidade em relação a outras.

A eventual implementação desta proposta —que gostaríamos que a Igreja discutisse nos fóruns competentes para isto— deveria obedecer a uma séria criteriologia e metodologia, que o bispo Lobinger, por exemplo, vem apresentando, cada vez de forma mais elaborada e até minuciosa, desde suas primeiras obras.[43] Seja como for, supõe Igrejas locais com uma

43 Coloca Libânio em sua já mencionada recensão da obra *Altar vazio* de Lobinger: "Vale a pena refletir sobre tal proposta e a metodologia de preparação da comunidade para tal ministério. Não viria como decisão para a Igreja universal, mas, sim, as comunidades, á medida que estivessem maduras e com leigos preparados, levariam a Roma o pedido de

caminhada consistente em matéria de comunidades e ministérios; Igrejas locais e comunidades convictas da necessidade e possibilidade de dar este passo, além, evidentemente, de pessoas preparadas e dispostas a servir seus irmãos no ministério presbiteral.

- **O que a Igreja introduziu, a Igreja pode mudar**

Há elementos, no ministério ordenado, que são de "instituição divina", e a Igreja deve não só os manter, mas evidenciá-los e qualificá-los sempre mais. Outros elementos são de "instituição eclesiástica" ou simplesmente "ab antiquo", e a Igreja, sem maior tardar, mas com serena, aprofundada e espiritual ponderação, deveria decidir sobre sua necessidade, conveniência e oportunidade, antes que prejuízos de várias ordens não afetem ainda mais a vida e a missão da Igreja. As questões relativas ao estado civil (solteiro ou casado), à formação intelectual (acadêmica ou menos formalizada), ao exercício de uma profissão civil, ao tempo físico dedicado ao ministério ("*full time*" ou "*part time*"), à participação da comunidade na escolha de seus futuros ministros ordenados, e outras, tudo isso pode mudar, cabendo à autoridade eclesiástica competente analisar, verificar, ponderar, definir o que é melhor nos vários contextos eclesiais e nos diferentes momentos históricos.

Válidas vocações para o presbiterado, em muitas comunidades, não faltam; faltam antenas espirituais para captá-las e valorizá-las, dando-lhes nova configuração, fiel ao Novo Testamento, à Igreja antiga e aos tempos atuais, com seus desafios, necessidades e possibilidades.

implementação de tal ministério. Nenhuma Igreja particular, local ou nacional, se sentirá obrigada a assumi-lo. E isso iria acontecendo onde e quando as comunidades quisessem e se sentissem aptas e preparadas [...] A proposta vai além da simples resposta à carência de sacerdotes, mas vislumbra um novo tipo de comunidade eclesial de base, em que os fiéis assumem clara e expressamente a responsabilidade de conduzi-la. Reinterpreta a função do atual padre na linha da finalidade da formação da comunidade e não tanto na do exercício absorvente da sacramentalização." E conclui: "Vale a pena conferir!" (J. Batista LIBÂNIO, *Altar vazio: as comunidades podem pedir a ordenação de ministros próprios?* [recensão], op. cit., p. 253).

La Biblia en un lenguaje culturalmente balanceado e inclusivo

Un aporte critico para promover un diálogo teológico e intercultural en Chile

Sabine Dieverkorn[1]

Resumen

Una traducción bíblica que sea vista como más justa e inclusiva hace visible lo que antes no lo era, aclara lo que no podía ser visto o no quería ser visto, aunque sí quiso ser advertido, comprendido o comunicado. Traducir la Biblia en un lenguaje más justo y culturalmente más equilibrado también plantea varios interrogantes, no sólo respecto de las ciencias bíblicas, sino, y especialmente, respecto de su naturaleza transversal en el contexto de la Teología Práctica. ¿Qué sucede con las Sagradas Escrituras si se cambian las palabras conforme a principios éticos, políticos? ¿Cambian sólo los contextos y se mantienen y vuelven a visibilizar los contenidos? Para decirlo con otras palabras: ¿es posible traducir haciendo caso omiso de las condicionantes económicas y sociales? ¿Sería ello posible en vista del contexto y la cultura, la temporalidad del lenguaje y la subjetividad en la elección de las palabras? Una traducción académica teológica, multicultural e interdisciplinaria en el contexto latinoamericano ha comenzado. Un grupo de teólogas de Chile emprende el intento de ofrecer una traducción propia, contemporánea, que busca ser una voz propia en el coro de las ya existentes, en un país evangelizado, donde la misión evangelizadora implicó la desaparición de las propias religiones. Por ello, el punto de partida de este proyecto es la propia teología, cimentada contextualmente, que no pocas veces existe sólo como tradición oral

1 Doctora en Teología por la Universidad de Hamburgo (Alemania); magíster en Matemática y Física, por la Humboldt-Universität de Berlín y magíster en Ciencias de la Educación por la Universidad de Rostock (Alemania), con mención y diploma en pedagogía de la reforma de María Montessori por el Instituto del Aprendizaje Autónomo en Bad Tölz (Alemania). Además tiene un diploma en estudios griegos y neohelénicos por la Universidad de Tesalónica (Grecia). Trabaja como profesora de Teología Práctica en la Comunidad Teológica de Chile y es pastora de la Iglesia Luterana.

y experiencia cotidiana y que parece encontrarse inicialmente fuera del contexto académico. Al orientarse por las ediciones existentes de los textos bíblicos en las lenguas originales y por la Biblia en lenguaje más justo o inclusivo, en alemán e inglés, se busca aprovechar la labor académico-teológica ya realizada. Tal como en cualquier otra parte de este continente o del mundo, es importante sobre todo para las mujeres desarrollar una traducción en línea, tanto con la investigación teológica actual como con las ciencias sociales basadas en el contexto y con los parámetros éticos que una nueva época exige. El trabajo depende de este nuevo discurso en particular. Una Biblia inclusiva es un primer paso hacia un cristianismo inclusivo. Sin embargo, sin límites tampoco hay posibilidades. Por ello, una traducción inclusiva de la Biblia no implica una Biblia que se ajuste en forma flexible a las exigencias políticas modernas. Es más bien la expresión del *aggiornamento* en la búsqueda de un cristianismo consciente de su potencial integrador teológico-practico y en lenguaje bíblico, en el cual la lectora se convierte en un criterio a considerar en el camino de lo escrito hacia el texto.

Crítica imparcial para ayudar a promover un proyecto soñado

Hace unos cinco años, un grupo compuesto mayoritariamente por mujeres —teólogas, académicas, practicantes[2], pastoras y laicas— y comunidades[3] realizó una traducción de la Biblia en lenguaje justo que busca hacer realidad la justicia de género en el lenguaje, corregir los tonos antijudíos de las traducciones existentes hasta ahora y nombrar claramente las connotaciones sociales y económicas de la Biblia y actualizarlas en el lenguaje[4]. Eso sucedió en Alemania.

La exigencia de un lenguaje inclusivo para la Biblia surgió inicialmente en los Estados Unidos y posteriormente fue recogida en el espacio lingüístico germano. Desde un principio, lo inclusivo no se limitó sólo a la cuestión de género, sino apuntó también a un trato sensible con las diferencias en el color de la piel, en la confesión religiosa y en la orientación sexual.

2 Véase lista de personas con información de profesión de las traductoras y traductores, *Bibel in Gerechter Sprache*, Gütersloh, 2008, p. 2397.

3 Las traducciones son el resultado de un proceso único hasta ahora: durante más de dos años y medio todos los interesados en el proyecto pudieron participar activamente en discusiones abiertas, pruebas, foros de crítica virtual y real, véase. *Bibel in Gerechter Sprache*, Gütersloh, 2008, pp. 21s.

4 Véase U. BAIL *et al.* (ed.), *Justicia de cara al diálogo judeo-cristiano*, Gütersloh, 2008, p. 10ss.

Estos intentos estadounidenses en lengua inglesa fueron en gran medida un estímulo para el proyecto alemán[5]. En español, no existe una Biblia completa en lenguaje más justo, al tenor de lo definido más arriba[6].

Junto a la amplia aceptación de esta Biblia, expresada en innumerables voces silenciosas y anónimas, que se ha traducido en cifras de ventas sorprendentemente altas[7], han surgido críticas desde la jerarquía eclesiástica[8], que, a la luz de un análisis más profundo, se han revelado como críticas engañosas[9].

5 "La Biblia en lenguaje justo es una etapa más en un camino que comenzó para muchos hace varias décadas, incentivada especialmente por las traducciones realizadas en los Estados Unidos", en *An inclusive Language Lectionary - Readings for a Year A (1983), Year B (1984), Year (1985),* editada por el V National Council of the Churches of Christ en EE.UU., Atlanta/Nueva York/Filadelfia. *Bibel in Gerechter Sprache*, Gütersloh, 2006, p. 21.

6 Existe la traducción católica al inglés *The inclusive Bible: The first egalitarian translation*, editada por Priests for Equality, Sheed and Ward, Maryland, 2007, *paperback* 2009. Esta Biblia fue publicada dos años después que la Biblia en lenguaje justo (alemana) y complementa también, por ejemplo, el texto original de Gn 1,27 con la indicación: "… *fill the earth and be responsible for it. Watch over the fish*…" El original hebreo —כבש— traducido al inglés como "*responsible*" se aproxima a nuestro término para violación (véase Est 7,8) y tiene, incluso suavizado, un contexto militante. Sería fácil sospechar de ideológica la interpretación de este vocablo, aun sin apuntar a poner en evidencia segundas intenciones; no ha faltado crítica al respecto, por lo que en todo caso se requiere aquí de una reflexión no sólo desde el punto de vista de las ciencias bíblicas, sino del de la teología práctica, amén de la compleja diferenciación entre el lenguaje horizontal inclusivo, pontificalmente correcto, y el lenguaje vertical inclusivo, que deja a Dios como varón junto con la tradición (como fuente de revelación junto a la Escritura) y que no puede ni quiere imaginarse a Cristo como mujer.

7 "Apenas había aparecido la Biblia en lenguaje justo a fines de 2006 ya se había agotado la primera edición: se vendieron 20.000 ejemplares en pocos días. La segunda edición, con otros 20.000 ejemplares, se agotó también en poco tiempo en las librerías. La Biblia en lenguaje justo se vende como el pan", <http://www.kirchenbezirk-geislingen.de/cms/startseite/seelsorgebr-und-mehr-als-sie-glauben/bibel/bibel-in-gerechter-sprache/> (acceso 4/2/2012). Entretanto se ha publicado una edición de bolsillo y el 21/11/2011 apareció la cuarta edición en formato de bolsillo.

8 Recomendaciones de las iglesias regionales de la Iglesia Evangélica de Alemania (EKD) en <http://www.ekd.de/presse/pm67_2007_bibel_in_gerechter_sprache.html> (acceso 4/2/2012).

9 "Son en definitiva los teólogos académicos, de los cuales no se puede más que pensar que critican el proyecto sólo porque no es su proyecto. Hay mucha envidia y maledicencia y poca argumentación racional", afirma A. MERTIN, <http://www.theomag.de/46/am205.htm>, quien señala que la crítica de I. DALFERTH, que también tradujo el NT, es a decir lo menos ambigua, en tanto el teólogo mantiene un sitio Web propio para criticar la Biblia en lenguaje justo, véase <www.bigs-gutachten.de>, "para librarse allí de su crítica y sobre todo de la referencia a sí mismo y a su trabajo". Quien haya seguido el incesante aspaviento respecto de un proyecto tan natural como la "Biblia en lenguaje justo" no dará crédito a sus ojos. Se hace como si la *sola scriptura* fuera un fenómeno de la naturaleza, y no un acto de exégesis e interpretación, se acusa de herejía y, con una intención de denuncia, de "corrección política", donde cualquiera puede comprender que sólo se pretende develar

Lo particular de este proyecto es que, desde la primera traducción de la Biblia al alemán, de Martín Lutero, en el año 1534, esta traducción de la Biblia es la primera no encargada por la Iglesia o una comunidad eclesial en el espacio lingüístico germano, que ha tenido una repercusión tan grande[10].

Las mujeres, que son la mayoría numérica en cualquier iglesia del mundo, tendrán por primera vez en la historia una Biblia que visibiliza *expressis verbis* a sus congéneres bíblicas en cada testimonio donde son aludidas semántica o sintácticamente. Esto acarrea muchos problemas, lo que la crítica al proyecto no se cansa de mencionar[11].

Esta Biblia se lee distinto. En este sentido es una Biblia desde abajo[12], una traducción desde la perspectiva de las y los oprimidos, aun cuando estos sean en este caso en su mayoría reconocidas académicas[13].

---

confusiones de interpretación y estimular procesos de reflexión. Si estuviéramos hablando de las Artes Plásticas sería absolutamente normal tal tipo de proceder, que confunde la comprensión y estimula con ello la propia reflexión, convirtiéndose en un enriquecimiento de la experimentación. En la historia del arte existe por supuesto una gran riqueza de variantes en la interpretación y exploración de objetos. Sin embargo, en la teología se acusa inmediatamente de herejía y de la amenazante desviación de las escrituras y la doctrina", ob. cit.

10 Véase <http://www-user.uni-bremen.de/~wie/translation/Deutsche-Bibeluebersetzungen.html> (acceso 4/2/2012).

11 Véase sobre la crítica la compilación de ensayos, p. ej., en I. DALFERTH (ed.), *¿Biblia en lenguaje justo? Crítica a un intento fallido*, Tübingen, 2007. En contraposición, véase los debates existentes en el espacio lingüístico germano sobre la ausencia de genéricos femeninos, p. ej., Ivo HAJNAL, *Feministische Sprachkritik und historische Sprachwissenschaft*, Innsbruck, 2002, o <http://www.uibk.ac.at/sprachen-literaturen/sprawi/pdf/Hajnal/a9_fem_hist_sprawi.pdf>, donde los ejemplos más sencillos lo refutan por lo menos en lengua alemana, véase <http://www.scilogs.de/wblogs/blog/sprachlog/sprachstruktur/2011-12-14/frauen-natuerlich-ausgenommen> (acceso 4/2/2012).

12 Terminología de los movimientos de base de las iglesias, véase "*Kirche von unten*" en la RDA, véase <http://www.jugendopposition.de/index.php?id=205> (acceso 4/2/2012). La iniciativa "*Initiative Kirche von unten*" es actualmente una red ecuménica que surgió de una iniciativa católica en Alemania Occidental el año 1978. Véase también la lista de quienes contribuyeron con donaciones, personas, organizaciones, ya sea cercanos a la iglesia (estudiantes y colaboradores del Departamento Teología Evangélica de la Universidad Philipps-Universität Marburg/D), ajenos a la Iglesia (Unión de mujeres profesionales e.V. Wuppertal/D, *Studien Kontakt Reisen* - Viajes al territorio bíblico, Bonn/D), propios de la iglesia (*Theologinnenkonvent Sachsen, Ev.-luth. Kirchengemeine St. Johannis der Täufer, Oldenstadt/D) que apoyaron financieramente el proyecto: Bibel in Gerechter Sprache, Gütersloh, 2008, pp. 2383ss.* Al igual que "La Biblia en lenguaje justo es una traducción desde las bases". En ob. cit., pp. 22ss.

13 42 traductoras y 10 traductores, de los cuales sólo 5 no tienen un doctorado, y 3 de estos preparaban al momento de la traducción su tesis doctoral en calidad de colaboradores científicos. Véase *Bibel in Gerechter Sprache*, Gütersloh, 2008, pp. 2397ss.

Este año se inició un proyecto similar en Chile[14]. Justamente en el ambiente evangélico pentecostal, la educación no es algo a lo que tengan acceso todos, y menos todas, pues las mujeres son doblemente postergadas y excluidas[15]. Tal como en otros lugares de este continente y de este mundo, para las mujeres es especialmente importante elaborar una traducción que incorpore tanto la investigación teológica actual como las ciencias sociales orientadas contextualmente y los parámetros éticos de una época que despunta[16].

Respetando en forma constructiva el discurso crítico relacionado con el proyecto alemán, se aprovecha el trabajo de investigación y traducción profundamente interreligioso, crítico de género y teológicamente actual que se realizó en el espacio de lengua alemana. Un grupo de teólogas de Chile emprende el intento de ofrecer una traducción propia, contemporánea, que busca ser una voz propia en el coro de las ya existentes, en un país evangelizado, donde la misión evangelizadora implicó la desaparición de las propias religiones. Por ello, el punto de partida de este proyecto es la propia teología, cimentada contextualmente, que no pocas veces existe sólo como tradición oral y experiencia cotidiana y que parece encontrarse inicialmente fuera del contexto académico. Al orientarse por las ediciones existentes de los textos bíblicos en las lenguas originales y

14 Un grupo de trabajo de la Comunidad Teológica Evangélica de Chile en Concepción comenzó en enero de 2012 el trabajo de traducción, después de muchos preparativos y bajo la dirección de S. Dievenkorn.

15 La Iglesia Evangélica en Chile debe ser comprendida como un conjunto de iglesias pentecostales modernas en permanente refundación. No pocos son de la opinión de que la letra mata, véase 2 Corintios 3.6, y consideran la inspiración verbal como uno de sus dogmas fundamentales. La combinación de ello, junto a la prolongada tradición cultural autóctona de la oralidad y de la consecuente inexistencia del lenguaje escrito, resta valor casi completamente a la formación como una empresa académica. Desgraciadamente, esto incluye muchas veces el pensamiento discursivo. La avidez de saber se convierte en cuestionamiento.

16 Una traducción se orienta *per se* a las lenguas originales y al "original" construido con la ciencia histórico-teológica e histórico-bíblica. La Biblia en lenguaje justo busca contribuir a tomar conciencia de las tradiciones bíblicas sin que ello requiera un conocimiento de las lenguas originales por parte del lector. En Alemania, el dominio de las llamadas lenguas originales de la Biblia forma parte de las bases del estudio de teología, al igual que el latín que posibilita o debe posibilitar la participación en los debates históricos-eclesiásticos. De lo que conozco del contexto evangélico y protestante de América Latina y Central esto se dificulta por diferentes razones y es en general imposible. Sin embargo, existe un gran interés en la Biblia. En el contexto descrito juega un papel extraordinariamente importante el mérito de la traducción de la Biblia. El mérito, como característica de calidad, implica aquí que se visibilice lo invisible, que la justicia social sea transparente como la valorización de las mujeres. ¡De ninguna forma significa hacer más liviano lo grave o complicado! Una de las raíces de esta Biblia naciente es la Teología de la Liberación, que tiene sus raíces en el continente latinoamericano.

por la Biblia en lenguaje justo en alemán, se busca aprovechar la labor académico-teológica ya realizada en Europa.

Durante el trabajo mismo, ha resultado sorprendente descubrir que la comunión de la experiencia de ser mujer une mucho más de lo que separan la pertenencia denominacional, las opiniones políticas y los diferentes credos. La autora participó periféricamente en el proyecto alemán y acompaña ahora el proyecto de traducción al español latinoamericano iniciado en Chile. Pudo vivenciar esta experiencia unificadora de mujeres también cuando trabajó como miembro del gobierno provisional inmediatamente después de la caída del muro de Berlín. Dentro de la Comisión de mujeres del gobierno, siempre fue mucho mayor la concordancia en el compromiso con las políticas sobre la mujer que las divisiones que parecían exigir la pertenencia partidaria o confesional. Por ello, el proyecto descrito es una empresa en gran medida evangélica[17], así como ecuménica[18], multicultural e interdisciplinaria que aporta importantes impulsos interreligiosos[19].

En consecuencia, el proyecto de formular el lenguaje bíblico de modo inclusivo no se limita sólo a la cuestión de género, sino apunta también a un trato sensible de las diferencias en el color de la piel, en la confesión religiosa y en la orientación sexual. En el proyecto alemán, se incorporaron también opiniones musulmanas en el contexto de la discusión de la igualdad de género en las religiones[20]. Gracias a la labor realizada en Europa, se puede constatar actualmente que las mujeres musulmanas y cristianas informan que la Biblia en lenguaje justo ha sido un fundamento importante en las discusiones comunes sobre el lugar que ellas ocupan en las Sagradas Escrituras, pero también en un diálogo adecuado sobre Dios y con Dios[21].

El objetivo de la Biblia en lenguaje justo y culturalmente equilibrado es integrar, junto al debate lingüístico actual, los conocimientos de la teología feminista, del diálogo judeocristiano, de la ética social y de la

17 Véase la que en el protestantismo posterior se llamó la "visión" de Martín Lutero, que se inició con la traducción de la Biblia en Wartburg en 1534 y a la que debemos hasta ahora su poder emancipatorio.

18 En la traducción participaron 9 colegas católicas, véase *Bibel in Gerechter Sprache*, Gütersloh, 2008, pp. 2397ss.

19 Una línea maestra es la supresión de las tendencias antijudías en el lenguaje de las traducciones existentes y de los modos de pensar y principios teológicos resultantes de ello. La teóloga brasileña, Ivoni Richter Reimer, es una de las participantes explícitamente nombradas que, como otras, provienen de un ambiente cultural diferente.

20 Véase R. MÜLLER, "Igualdad de género en las religiones", contribución musulmana a la edición de la Biblia en lenguaje justo, ob. cit.

21 Véanse las diferentes propuestas de la Biblia en lenguaje justo, Gütersloh, 2008, p. 18-21.

teología de la liberación. La Biblia en lenguaje justo no debe diferenciarse de otras traducciones sólo por su perfil, sino también porque revela desde un principio sus intenciones. No busca reemplazar las traducciones tradicionales de la Biblia, sino se comprende como un complemento pertinente a ellas y como una nueva etapa intermedia en un camino que nunca termina.

En la interpretación de la traducción del mensaje bíblico, subyace un concepto de la justicia teológico-práctico y ético-social[22]. De ello resulta, por un lado, que la labor traductora debe responder al texto no sólo en el sentido de la fidelidad lingüística tradicional[23]. Por el otro, conforme a su interpretación se establece lo significado originalmente en el mensaje bíblico de tal forma que responda a las condiciones de comprensión del siglo XXI[24]. Esta empresa requiere, como un proyecto de las bases, tanto de un discurso científico generalizable en el sentido de la teoría del conocimiento y metodología, como también de la influencia y opinión contextual de las mujeres y hombres en las comunidades e iglesias y, en algunos casos también fuera de ambas.

Siguiendo el modelo del trabajo de investigación teológica realizada en Europa sobre la investigación del contexto y el análisis lingüístico, las líneas directrices pueden describirse resumidamente como sigue:

Las mujeres deben ser nombradas explícitamente en todos los testimonios donde la investigación histórico-social haya evidenciado que también se aludía a ellas. Así, por ejemplo, la Biblia en lenguaje justo habla de discípulos y discípulas o de fariseos y fariseas, porque el mismo Nuevo Testamento dice, o porque la investigación histórico-social ha demostrado, que estos grupos incluían a mujeres[25].

22 La justicia es un concepto central no sólo de la teología europea, sino también de todas las teologías de la liberación, independientemente de connotaciones escatológico-espirituales o ético-sociales.

23 Véase como un ejemplo relevante de traducción: Gn 1,27-28: "Entonces Dios creó a Adán, los seres humanos, como imagen divina; como imagen de Dios son creados, masculino y femenino. Él, Ella los creó. Y Dios los bendijo y les dijo: "Serán fructíferos, y se reproducirán y llenarán la tierra; tienen el poder y la capacidad de ser responsables y complementarios de los peces del mar y de los pájaros del cielo y los animales que andan por la tierra"; en: La Biblia justa, grupo de trabajo de mujeres CTE, Concepción, 2012, proyecto no publicado.

24 En alemán "esclava" en lugar de "criada", "cesante" en lugar de "desocupado".

25 Véase críticamente la discusión sobre εποιησεν (hacer) en lugar de εξελεξατο (elegir) respecto de la elección de los discípulos, Marcos 3,13-19 (και εποιησεν δοδεκα) y la exclusión o inclusión de discípulas dentro y fuera del círculo de los Doce Apóstoles, en: J. SCHRÖTER, "Ideología y Libertad". En I. DALFERTH, *Biblia en lenguaje justo: crítica a un intento fallido*, Tübingen, 2007, pp. 1-30, p. 6.

Hay que dejar claro que Jesús y los apóstoles y apóstolas bíblicas[26] se consideraban como miembros de la comunidad judía, donde si bien eran una voz crítica, no se separaron de ella como lo hizo la Iglesia posterior[27]. Así, por ejemplo, las tesis del Sermón de la Montaña no se traducen con la delimitante del "pero yo os digo", que sería su antítesis, sino en el sentido del enfoque rabínico y de una provisionalidad temporal: "hoy se los explico así…".

Las realidades sociales, como por ejemplo la esclavitud o las estructuras de poder del Imperio Romano, que nombra el texto, deben ser claramente reconocibles y no minimizadas o espiritualizadas como se hizo muchas veces en las traducciones anteriores. La criada de la traducción de Martín Lutero es nombrada aquí como esclava, porque este término refleja en forma más precisa las condiciones de opresión.

Además, al no traducir el nombre propio de Dios como Señor, conforme al lenguaje patriarcal dominante (el innombrable según la tradición judía), se responde a la fe de que Dios excede las posibilidades humanas de conocerlo y pronunciar su nombre. En lugar de ello, la Biblia en lenguaje justo busca ofrecer diversas lecturas en los puntos donde aparece el nombre de Dios o se alude a él en el texto original, como por ejemplo, el viviente/la viviente, Él, Ella, la Eterna o el Eterno, Dios, entre otros[28].

Ello evidencia que la simplificación no es el objetivo de este trabajo, por el contrario, se ha planteado altas exigencias científicas y políticas. Una Biblia en lenguaje (más) justo no es una Biblia en un lenguaje común[29] y tampoco una que simplemente agrega un femenino a cada masculino.

El proyecto comenzó en Chile hace un año y ahora ha pasado a la fase de intercambio intercontinental e internacional. Si comparamos las traducciones de los textos elaborados hasta ahora se observa un gran enriquecimiento. El perfil es transparente, a diferencia de la mayoría de las traducciones restantes. Además, las traducciones muchas veces poco convencionales incentivan a una discusión que trasciende las fronteras en

26 Véase ob. cit., pp. 7s.

27 Véase por ejemplo Frank CRÜSEMANN, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit,* Tübingen, 1983, p. 41s.

28 Véase "Propuestas de lectura del nombre de Dios en la Biblia en lenguaje justo". En *Bibel in Gerechter Sprache*, Gütersloh, 2008, pp. 18-21.

29 Esto hace que el objetivo sea nuevamente elitista en cierto sentido. La pregunta teológico-práctica es: ¿por qué renunciar a ello?, o: ¿por qué plantearse exigencias menores?, o desde una perspectiva teológico-pragmática, llegar a una solución dialéctica que interrelacione el contexto real latinoamericano y el trabajo preparatorio teológico-bíblico en Europa.

todo sentido[30]. Esto hace que el intercambio sea extraordinariamente interesante en todos los aspectos y que valga la pena una retroalimentación con América del Norte, toda vez que el proyecto latinoamericano toma como referencia un proyecto de Europa central, que a su vez se basó en una iniciativa proveniente de los EE.UU.

Biblia en lenguaje justo

- **Un extracto de ejemplo**

  Than God said: "Let us make humankind in our image, to be like us. Let them be stewards of the fish in the sea" […]. Humankind was created in God's reflection: in the divine image God created them; female and male, God made them. God blessed them and said: "Bear fruits, increase your numbers fill the earth and be responsible for it! Watch over the fish…"[31]

  "Hagamos a los seres humanos a nuestra imagen, que sean como nosotros. Que custodien los peces en el mar" […]. Los seres humanos fueron creados como reflejo de Dios: en la imagen divina de Dios los creó, hombre y mujer, Dios los hizo. Dios los bendijo y les dijo: "¡sean fecundos, reprodúzcanse, pueblen la tierra y sean responsables de ella! Velen por los peces…".

  En alemán, la traducción del mismo original dice:

  Da sprach Gott: "Wir wollen Menschen machen – als unser Bild, etwas in unserer Gestalt. Sie sollen niederzwingen die Fische des Meeres" […]. Da schuf Gott Adam, die Menschen, als göttliches Bild, als Bild Gottes wurden sie geschaffen, männlich und weiblich, hat er, hat sie, hat Gott sie geschaffen. Dann segnete Gott sie, indem Gott zu ihnen sprach: "Seid fruchtbar, vermehrt euch, füllt die Erde und bemächtigt euch ihrer. Zwingt sie nieder!"[32].

30 La traducción de la Biblia iniciada aquí aparece como un recurso imprescindible en aquellos lugares donde la formación y las bibliotecas no están al alcance de todos. Esto es válido, sobre todo donde, para la labor teológica cotidiana, debe bastar la posibilidad de contrastar dos traducciones al español, sean del tipo que sean. Quizás la investigación realizada en Europa, que derivó finalmente en la edición de la Biblia en lenguaje justo, se pueda aprovechar como base del trabajo teológico y práctico, a pesar de todos los acontecimientos dolorosos de la historia del cristianismo en Europa y las diferentes Américas.

31 Gn 1,26-28. En *The inclusive Bible: The first egalitarian Translation*, Maryland, 2009.

32 Gn 1,26-28. En *Bibel in Gerechter Sprache,* Gütersloh, ²2008.

> Hagamos a los seres humanos, como nuestra imagen, casi en nuestra forma. Que sojuzguen a los peces del mar… Y Dios creó a Adán, a los seres humanos, como una imagen divina, como imagen de Dios fueron creados: varón y hembra los creó, Él, Ella, Dios los creó. Dios los bendijo diciéndoles: ¡sean fecundos, reprodúzcanse, pueblen la tierra y enseñoréense de ella! ¡Sojúzguenla!

La diferencia en las traducciones llama la atención sobre un importante horizonte de investigación que no se puede resolver recurriendo sólo a la erudición bíblica o al Antiguo Testamento. Las interrogantes que se plantean son de naturaleza teológico-sistemática y teológico-dogmática y exigen, junto al análisis lingüístico, también un discurso ético. Se precisa de las reflexiones semántico-sintácticas, tanto como de las consideraciones contextuales en historia y en la época actual. Sin embargo, esta empresa interdisciplinaria necesita sobre todo una predisposición teológico-práctica. Al interior de las disciplinas teológicas clásicas se presta sobre todo la teología práctica. Es capaz de abordar y verbalizar *teológicamente* contextos prácticos o mejor contextos culturales, al igual que expresar prácticamente los contextos teológicos, es decir, vinculados a la cultura. Esto lo hace con una responsabilidad dialécticamente recíproca. Esta es la fortaleza de la teología práctica y al mismo tiempo marca sus límites.

- **Un hecho**

El original hebreo —כבש— traducido en inglés como *responsible* (responsable en español), que significa ejercicio del poder, denomina en otra parte de la Biblia el acto de la violación[33]. Aun cuando uno pudiera responder de diferente manera la pregunta sobre qué contexto sirvió como base de interpretación al otro término, se trata claramente de un contexto militante y de un acto violento. La traducción alemana "*zwingt sie nieder!*" —¡sojúzguenla!—, refiriéndose a la tierra en Gn 1,28, intenta reproducirlo. La traducción se dirimió contra la postura política de la responsabilidad ecológica.

La ponderación de valores en la traducción inglesa de *responsible* —responsable— privilegió el paradigma eclesiástico de la preservación de la creación. El reconocimiento actual y no sólo escatológico de que

33 Véase כבש en Est 7,8. Cabe preguntarse de qué contexto se tomó el "original" y a cuál fue transferido.

no hay cielo sin tierra[34] y el mandamiento político, económico, social y ético derivan en un medio versículo bíblico en la historia de la creación. Encuentro que esto es importante y también acertado, desde un punto de vista tanto bíblico como teológico. Y esto nos lleva a muchas interrogantes que exigen respuestas, tanto bíblicas como teológicas.

La traducción chilena reza:

> "…serán fructíferos, y se reproducirán y llenarán la tierra. Tienen el poder y la capacidad de ser responsables de los peces del mar y de las aves del cielo, y los animales que andan por la tierra."

Con la sintaxis latinoamericana, que carece de la segunda persona del plural, cambia el impulso del imperativo y respeta un contexto cultural en el cual la tierra, Pacha-Mama, tiene una dignidad propia.

Interrogantes fundadas en la promoción de un proyecto soñado

Una deducción

¿Qué sucede con las Sagradas Escrituras si se cambian las palabras conforme a principios éticos, políticos? ¿Cambian sólo los contextos y se mantienen y vuelven a visibilizar los contenidos?

¿Alguna vez se ha traducido de otra forma? ¿Existe alguna traducción sin interpretación?

Para decirlo con otras palabras: ¿es posible traducir haciendo caso omiso de las condicionantes económicas y sociales? ¿Sería ello posible en vista del contexto y la cultura, la temporalidad del lenguaje y la subjetividad en la elección de las palabras?

Si contestamos negativamente, con toda razón, esta pregunta, ¿se puede concluir que, aprovechando la contextualización de todas las afirmaciones, los imperativos éticos actuales reemplazarán ahora las imágenes agrarias bíblicas? ¿Qué obligatoriedad tienen entonces los Mandamientos? ¿Durante 2.000 años sometimos la tierra[35] y ahora, de pronto, somos responsables de ella? ¿O es que siempre se ha sido responsable de lo que uno somete, como se puede probar igualmente

34 Véase L. BOFF, "Sin tierra no hay cielo". En *La opción-Tierra: la solución para la tierra no cae del cielo*, Petrópolis, 2008.

35 Véase la traducción.

con un análisis contextual?[36] ¿Sin embargo, qué consecuencias tiene el reconocimiento de que el antiguo someter significa proteger en el lenguaje moderno? ¿Se necesita acaso una nota al pie que reinterprete el someter traducido?[37] ¿O necesitamos mejor una nota al pie que explique el uso actual de proteger y la desaparición del correspondiente dominar?[38] ¿Es necesario explicar algo con notas al pie? ¿Puede una traducción exonerarse de la sospecha de tener un sesgo ideológico recurriendo a las notas al pie? Y, ¿si están permitidas todas estas libertades en la traducción, hay límites y cuáles son estos? ¿Se diluyen los límites o sólo se desplazan cuando eliminamos el potencial de opresión en las palabras y el texto tomado de ejemplo?

¿Dónde deben nombrarse los criterios, límites y posibilidades? ¿Qué queda de la *Sola Scriptura* de Martín Lutero si nos replanteamos la pregunta sobre cuál es realmente la escritura, desde una perspectiva protestante?[39]

¿Quién decide aquí? ¿Basta con la autoridad histórica de quienes determinan los límites de la(s) iglesia(s)? ¿O el sacerdocio común de todos los fieles es equivalente a la *Sola Scriptura* protestante? ¿Lo podrían hacer todos los miembros de la Iglesia o cada uno de ellos? Surgen aún más preguntas: ¿En este contexto, qué significa original? ¿Cuál es el texto primitivo si todas las ediciones actuales son una recopilación de textos hebreos y griegos, que en realidad nunca existieron como tales? ¿Qué consecuencias tendría ello para aquellas teologías que se basan en la inspiración verbal? Y, ¿qué consecuencias tendría, si adherimos a la lógica de la inspiración real? ¿Esta última hace innecesaria toda nueva traducción?

Esta serie de preguntas es sólo un esbozo en la búsqueda de posibilidades y límites, entre responsabilidad y fantasía, fe e ideología y provoca una nueva teología y una nueva práctica en la cual el hombre y la mujer buscan un camino, conscientes de su responsabilidad ante Dios y la humanidad.

36 Véase por ejemplo investigaciones económico-sociales sobre la llamada sociedad esclavista de la Antigüedad.

37 Así lo hace la *Bibel in Gerechter Sprache*, Gütersloh, ²2008, p. 2280, que agrega una detallada explicación a Gn 1,28, p. 32.

38 Así lo hace *The inclusive Bible: The first egalitarian Translation*, Lanham, 2007, p. 5.

39 La "*Sola scriptura*" es uno de los cuatro pilares teológicos de la Reforma en Alemania como lo concebía Martín Lutero, distanciándose de la tradición, es decir, de la historia, como fuente de revelación junto a las Sagradas Escrituras.

Descripción teológico-práctica de una reflexión interdisciplinaria

"Jesús era polaco y además judío, Jesús era negro y venía de Perú…"[40] cantaba Bettina Wegner en la RDA a principios de los años ochenta. Desde una perspectiva poética, al parecer no tiene ninguna importancia dónde se sitúan las historias del Nuevo Testamento, en el lago Genesaret o en el lago Titicaca. Sin embargo, ¿en qué medida podemos sustituir teológicamente Palestina por el Tíbet?

No sólo en El Salvador se pintan los crucifijos de madera en colores llamativos y se pinta a Jesús como un paisano autóctono del campesinado empobrecido. Los llamados Velos Cuaresmales ilustran a Jesús, por ejemplo, como haitiano o africano[41]. Sin embargo, muy pocos han osado hasta ahora pintar en su lugar a una mujer[42]. Entonces, al parecer sí existen límites, no sólo desde el punto de vista de la ciencia bíblica, sino también de la jerarquía eclesiástica. La diferenciación católica oficial entre el lenguaje inclusivo *horizontal* aceptado y el lenguaje inclusivo *vertical*[43], definitivamente rechazado, produce no sólo problemas teológicos. Desde un punto de vista formal, se introduce aquí un principio teológico como axioma de la traducción respecto de la preservación de la tradición, que para la teología católica es la fuente de la revelación de Dios junto a las Escrituras. Desde un punto de vista analítico, esto es también una grave intromisión

40 Bettina Wegner, cantautora de la RDA, en 1981 cantaba anticipándose a muchos sucesos su inclusividad del paradigma teológico, dicho en un lenguaje moderno: "Jesús - qué pasaría si realmente existiera, él, del que cualquiera dice que le ama, si bajara, para liberarnos, lo que le pasó en nuestra asociación, me lo imagino y siento un gran vacío, nadie lo reconocería si estuviera entre nosotros. Viajando en un Mercedes plateado y un BMW negro con sangrientos neumáticos sobre la nieve inmaculada, Jesús - no desciendas, no tendrás vivienda ni te tocará parte de la torta, no tendrás empleo e irás a la cárcel porque resististe en forma radical y silenciosa. Porque Jesús era polaco y además judío, era negro y venía de Perú, era turco y además rojo. ¡Hombre Jesús, quédate arriba, si no te matan a golpes!". En *Die Lieder* 1978-81, vol. 1, Audio CD, 1997.

41 Así por ejemplo en 1982 el trabajo de Jacques CHÉRY, véase <http://www.acrossthebible.eu/Schoepfung/Hungertuch.html> (acceso 6/2/2012).

42 Véase exposición "¡Santa Libertad!" Una exposición del Museo de la Independencia en Bogotá sobre el bicentenario de la Santa Libertad de Colombia. Memoria y olvido de la imagen femenina de la independencia, en junio de 2010, dedicado a la contribución de las mujeres cristianas, en su mayoría católicas, a la autonomía e independencia del país: un afiche que muestra una cruz, sin embargo, el crucificado no es Cristo, sino una mujer, Policarpa Salavarrieta. La figura de bronce de una santa del siglo XIX o de inicios del siglo XX crucificada en representación de otras muchas mujeres. Véase Jaime de Almeida, Santa Librada, Patrona del Día 20 de Julio, en el primer centenario de la independencia de Colombia. En <http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/52/96/80/PDF/AT5_Almeida.pdf> (acceso 4/2/2012), y las fotos en p. 2 (383) y p. 14 (395).

43 Véase por ejemplo información de fuentes y comentarios en <http://cba.cua.edu/clif.cfm> (acceso 6/2/2012).

en la labor de traducción. Siendo conservadores y preservadores se admiten sólo innovaciones parciales.

Dios sigue siendo varón, aunque también asexuado y nadie quiere o puede imaginarse a Cristo como mujer. Algunos pasajes evidencian claramente que esto representa enormes dificultades:

> "Let us make humankind in our image, to be like us" […]. Humankind was created as God's reflection: in the divine image God created them, female und male, God made them.[44]

> Hagamos a los seres humanos a nuestra imagen, que sean como nosotros […]. Los seres humanos fueron creados como reflejo de Dios: en la imagen divina de Dios los creó, varón y hembra, Dios los hizo.

> "Wir wollen Menschen machen – als unser Bild, etwa in unserer Gestalt" […]. Da schuf Gott Adam, die Menschen, als göttliches Bild, als Bild Gottes wurden sie geschaffen, männlich und weiblich hat er, hat sie, hat Gott sie geschaffen.[45]

> Hagamos a los seres humanos, como nuestra imagen, casi en nuestra forma […]. y Dios creó a Adán, a los seres humanos, como una imagen divina, como imagen de Dios fueron creados: varón y hembra los creó, Él, Ella, Dios los creó.

La versión protestante de la traducción inclusiva no está vinculada al mandamiento católico. Aquí se concluye consecuentemente que la semejanza del ser humano con Dios, como hombre y mujer, se proyecta en la imagen originaria de Dios, con aspectos y modos de ser masculinos y femeninos.

Los límites fijados por el catolicismo marcan a su manera un desafío teológico-cultural que exige una reflexión teológica analítico-práctica junto a la meticulosa reflexión de la ciencia bíblica, que lleva inductivamente a interrogantes más importantes que la deducción previa. Dicho simplemente: ¿Qué queda si Dios también es femenino y Jesús una hija suya?

44 Gn 1,27. En *The inclusive Bible: The first egalitarian Translation*, Lanham, 2007.

45 *Bibel in Gerechter Sprache,* Gütersloh, ²2008.

Descripción teológico-práctica de una reflexión multicultural

Tras estas interrogantes que parecen a primera vista heréticas, se esconde el anhelo de que la historia de Dios se escriba no para nosotros, sino con nosotros, lo que incluye a las mujeres[46]. En la memoria que guardamos de la tradición histórica, toda la historia que llamamos la historia de Dios con nosotros, ha sido protagonizada, determinada y también escrita por hombres: como ejemplo de ello tenemos la literatura bíblica existente hasta el momento y la literatura teológica clásica.

Ya era hora de que las mujeres escribieran teología e historia con sus propias palabras bíblicas inclusivas. El pasado nos da el derecho a hacerlo. Pero esta no es la interrogante científica central.

Cuando las mujeres comienzan a escribir, no sólo cambia la forma de tratamiento, sino también la imagen de Dios. ¿Cómo podría ser de otro modo? Si la imagen de Dios cambia, si los seres humanos ya no explotan ni oprimen la tierra, sino la preservan y protegen, ello cambia la teología, la Iglesia, el cristianismo. Esto implica mucho más que el saludo litúrgicamente correcto de queridas hermanas y hermanos y no se agota en la interrogante teológica sobre por qué Satanás no es femenino[47].

Se diluyen los límites que significan cobijamiento.

Si constatamos que las Sagradas Escrituras no son sólo el producto de la historia, sino también reflejo de una cultura, se concluye en que muchas cosas no sólo pueden o deben ser escritas de otra forma, sino también vividas de otra forma[48]. Va más allá de una traducción si construimos un camino a Dios o visibilizamos sus huellas.[49]

Si cada una de las religiones que existen actualmente es una recopilación de testimonios de fe que se nos presenta bajo la vestidura de diferentes testimonios culturales, se nos abren nuevos espacios y derechos. Espacios y derechos de la recepción. Si el año litúrgico y su ciclo pascual dejaran de orientarse por las constelaciones astronómicas del Norte, entonces el Viernes Santo y el Domingo de Resurrección serían una celebración del sol creciente también en el Hemisferio Sur. Si la Navidad ya no tuviera que ser un cumpleaños histórico, entonces Jesús el Cristo podría aparecer como la luz en la oscuridad también en el Hemisferio Sur, y esto en junio.

46 Ibíd.

47 Ibíd.

48 Ibíd.

49 Ibíd.

¿Hasta qué punto nos es lícito modificar la imagen clásica de Jesús con el justificado argumento de que esa imagen fue pintada e inscrita patrimonialmente con los colores propios de una cultura? Si es así, entonces ¿podría ser negro, pero también homosexual?

Estas preguntas revelan súbitamente los límites, especialmente aquellos que se basan sólo en resentimientos disfrazados de argumentos teológicos.

El acto de traducir no es inocuo, porque el lenguaje nunca es inocente. Tampoco el de los textos bíblicos originales. Las palabras crean realidades, crean dogmas teológicos, normas éticas y leyes civiles, como se puede comprender fácilmente del término virgen[50].

Una Biblia inclusiva es un primer paso hacia un cristianismo inclusivo. Sin embargo, sin límites tampoco hay posibilidades.

"Quien esté abierto a todo, no puede estar cuerdo" —se leía en un muro en el barrio de Berlín-Kreuzberg en la época de los debates ideológicos de la integración alemana—. En ese entonces lo encontraba indignante: consideraba la tolerancia, apertura e inclusividad como un todo. En la actualidad soy más cautelosa.

Como comprometida feminista, docente académica, investigadora científica y alguien en permanente búsqueda y cuestionamiento, sé hoy que la inclusividad se anula conceptualmente cuando diluye todos los límites. Pasa por alto diferencias cuya nivelación puede significar una pérdida.

Por ello, una traducción inclusiva de la Biblia no implica una Biblia que se ajuste en forma flexible a las exigencias políticas modernas. Es más bien la expresión de una aspiración reformadora[51] en la búsqueda de un cristianismo consciente de su potencial integrador teológico-práctico y en lenguaje bíblico, en el cual la lectora se convierte en un criterio a considerar en el camino de lo escrito hacia el texto.

Biblia en lenguaje culturalmente más equilibrado: Gn 1,1 - 2,3

> En un principio, Dios creó los cielos y la tierra. Ahí, la tierra era caos y desierto; había oscuridad frente a las profundidades originales y la facultad espiritual de Dios se movía enfrente de las aguas.

50 Ibíd.

51 Ibíd.

Dios dijo: sea la luz, y fue la luz. Dios vio la luz; sí, era buena. Y Dios separó la luz de la oscuridad. Dios llamó a la luz "día" y a la oscuridad "noche". Y fue la noche y la mañana el día uno.

Dios dijo: haya un firmamento en medio de las aguas para que separe el agua del agua. Dios hizo el firmamento y separó las aguas debajo del firmamento de las aguas sobre el firmamento. Fue así. Entonces Dios llamó al firmamento "cielo". Fue noche y fue mañana, un segundo día.

Dios dijo: júntese el agua bajo el cielo en un solo lugar, y aparezca lo seco. Y así fue. Entonces Dios llamó a lo seco "tierra" y a las aguas reunidas "mar". Y Dios lo vio; sí, estaba bien.

Dios dijo: de la tierra brote el verde; plantas produzcan semillas, árboles frutales produzcan frutas según su tipo, cuya semilla esté en ellas, sobre la tierra. Y así fue: en la tierra brotaba el verde, plantas sembraban semillas según su tipo, árboles producían frutas, cuya semilla está en ellas, según su tipo. Dios lo vio; sí, estaba bien. Fue noche y fue mañana, el día tres.

Dios dijo: haya luces en el firmamento celeste para separar el día de la noche. Sean señales para las fiestas, los días y los años. Y sean luces en el firmamento, que alumbren la tierra. Y fue así.

Dios hizo las dos grandes luces; la luz más grande para guiar el día, la luz más pequeña para guiar la noche, y además, las estrellas. Dios las puso en el firmamento para iluminar la tierra

Para guiar el día y la noche, y para diferenciar entre día y noche.

Y Dios vio; sí, era bueno. Fue noche y fue día, un cuarto día.

Entonces, Dios dijo: las aguas se llenarán con seres vivos y vivas; volarán aves alrededor de la tierra, frente al firmamento.

Entonces, Dios hizo los grandes monstruos marinos, y cada ser vivo y viva que llenaron las aguas, cada una y uno según su especie; y las aves, cada una y uno según sus especies. Dios lo vio; sí, estaba bien.

Entonces, Dios les bendijo y dijo: serán fructíferos, y se reproducirán y llenarán las aguas de los mares. Las aves se reproducirán en la tierra.

Fue noche y fue día, un quinto día.

Entonces, Dios dijo: la tierra producirá seres vivos y vivas, cada uno y una según sus especies; el ganado, el reptil, los animales salvajes de la tierra. Así fue.

Dios hizo a los animales salvajes de la tierra según sus especies, el ganado según sus especies, y todos los reptiles del suelo según sus especies. Dios lo vio; sí, estaba bien.

Entonces, Dios dijo: hagamos a Adán, los seres humanos, como nuestra imagen, casi en nuestra forma. Tendrán el poder y la capacidad de ser

responsables de los peces del mar y de las aves del cielo, el ganado, toda la tierra y los reptiles que se arrastran por la tierra.

Entonces, Dios creó a Adán, a los seres humanos, como imagen divina; como imagen de Dios son creados: masculino y femenino Él, Ella, Dios les creó.

Y Dios les bendijo y les dijo: "serán fructíferos, y se reproducirán y llenarán la tierra. Tienen el poder y la capacidad de ser responsables de los peces del mar y de las aves del cielo, y los animales que andan por la tierra."

Así fueron terminados los cielos y la tierra, y todo lo que lucha en ellos.

Dios acabó su propia obra en el séptimo día, y reposó en el día séptimo de toda la obra que había hecho.

Y Dios bendijo el séptimo día y lo santificó, porque en él reposó de toda la obra que Ella, que Él, había creado para actuar.

La CLAR y la teología afro

Veinte años de itinerario (1992-2012)

Óscar A. Elizalde Prada[1]
Colombia

Resumen

Hace 20 años, la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano *(Santo Domingo)* llamó la atención hacia las teologías contextuales, entre las que se encuentra la teología afro. Desde entonces, la CLAR no ha sido ajena a los procesos de reflexión teológica afro que han brotado a lo largo y ancho del continente, promoviendo encuentros, talleres, seminarios y publicaciones que han puesto a la teología de la Vida Religiosa de cara a las interpelaciones del mundo afro. Estos son los asuntos que se abordan, desde una mirada histórica, en este trabajo de investigación.

Introducción

Considerando el carácter histórico y sistemático que configura la presente investigación, es necesario señalar tres premisas que delimitan esta mirada en torno a los procesos de reflexión teológica afro, que durante dos décadas ha tenido profundas resonancias al interior de la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR):

- En primer lugar, los itinerarios que aquí se presentan, se desprenden de una cuidadosa revisión documental de los archivos, la biblioteca y la hemerote-

1 Licenciado en Educación con especialidad en Ciencias Religiosas y candidato a magíster en Estudios y Gestión del Desarrollo (Universidad de La Salle). Docente-investigador de la Universidad de La Salle. Desde 2006 es miembro del Secretariado General de la CLAR y es colaborador permanente de la revista Vida Nueva Colombia. E-mail: oelizalde@unisalle.edu.co.

ca de la CLAR[2]. En esta pesquisa se indagó por la categoría "Vida Religiosa y afroamericanas/os[3]", en el período comprendido entre 1992 y 2012. Si bien es cierto que no en todos los casos se encontraron memorias detalladas, sí existen cartas, documentación, síntesis, registros y publicaciones que avalan la sistematización que aquí se propone sobre la CLAR y la teología afro.

- En segundo lugar, este trabajo busca contribuir a la sistematización histórica-descriptiva del proceso de reflexión teológica afro que la CLAR ha animado y acompañado durante los últimos veinte años, a través de equipos de reflexión, talleres, encuentros, seminarios y publicaciones. No es, por tanto, objeto de esta investigación establecer análisis críticos sobre los contenidos teológicos que se han abordado durante este período. Este tipo de perspectivas, desde las mediaciones de la teología latinoamericana (socioanalítica, hermenéutica y práctica), serían un fascinante campo en futuras investigaciones sobre la teología afro de la CLAR.
- Finalmente, es necesario advertir que quien realizó este trabajo ha participado en estas reflexiones desde hace relativamente poco tiempo[4]. Por eso, para evitar omitir algún dato importante del "álbum familiar" de Afro-CLAR, se socializó un primer avance de esta investigación con un grupo de religiosas y religiosos afroamericanas/os y afrocaribeñas/os, protagonistas de los procesos que aquí se describen[5]. Esta primera versión fue publicada en la revista de teología afrolatinoamericana *Katanga* (ELIZALDE, 2012, p. 99-112). A partir de las resonancias recibidas fue posible ampliar y precisar las informaciones registradas.

Teniendo en cuenta estas premisas, resulta fascinante constatar las expresiones y los desarrollos que ha tenido la teología afro, que, como teología contextual, hace parte del legado teológico latinoamericano. Así mismo, desde los horizontes teológicos que la CLAR ha impulsado a la luz del Concilio Vaticano II y del Magisterio de la Iglesia latinoamericana, un signifi-

2 Actualmente los archivos, la biblioteca y la hemeroteca de la CLAR se encuentra ubicados en el Secretariado General, en la ciudad de Bogotá (Calle 64 Nº 10-45. Piso 5º).

3 La expresión "afroamericana/o" se refiere a las personas nacidas en América Latina y el Caribe, que tienen antepasados africanos subsaharianos. Las/os afroamericanas/os son, por tanto, un grupo de afrodescendientes.

4 Más concretamente, desde septiembre de 2006 hasta julio de 2009 y, luego, desde abril de 2010 hasta hoy.

5 El primer informe de esta investigación se presentó en el marco del Encuentro de Reflexión Afro que tuvo lugar en la sede de la CLAR en Bogotá, el 6 y 7 de diciembre de 2011. En este encuentro participaron los religiosos Rafael Savoia, Emigdio Cuesta, Venanzio Mwangi, y las religiosas Melania Cueto 'Zoila', Sandra Hurtado, y Ayda Orobio. Por la CLAR, participaron la hna. Rosa María Moreno y Óscar Elizalde. Las memorias de este encuentro se publicaron en el primer número de la revista de teología afrolatinoamericana *Katanga* (Julio de 2012).

cativo grupo de religiosas/os ha trazado caminos de búsquedas, estudios y experiencias pastorales, a través de encuentros, seminarios y reflexiones que confluyeron en el proyecto Afro-CLAR. De estos itinerarios dan razón las siguientes páginas.

Primeros pasos

Desde la historia reciente, la cuestión Afro emerge con fuerza en los procesos de reflexión teológica de la CLAR, a partir de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, reunida en Santo Domingo en 1992. La celebración del quinto centenario del encuentro (¿choque?) de dos mundos, con todos sus matices de barbarie, esclavitud y exterminio, marca el inicio de no pocos movimientos y reflexiones contextuales, de cara a las víctimas del genocidio y la explotación. Entre ellas, los grupos indígenas y afro.

Al igual que buena parte de organismos, facultades y redes, también la CLAR fue sensible a estos procesos que marcaron el inicio de la década de los 90, y que a nivel de la Iglesia latinoamericana y caribeña se expresaron a través de propuestas e iniciativas sobre la *inculturación del Evangelio*. Fue así como, en 1994, la XII Asamblea General de la CLAR asumió "la inculturación" como una de sus líneas inspiradoras de proyectos de reflexión y de animación continental. En ese mismo año, un grupo de religiosas y religiosos que participaron en el VI Encuentro de Pastoral Afro (EPA)[6], en la ciudad de Esmeraldas (Ecuador), tuvieron la iniciativa de crear un espacio de reflexión específicamente para la Vida Religiosa afroamericana y comprometida con el pueblo Afro. En ese tiempo, para la CLAR era evidente la necesidad de generar una serie de encuentros, a manera de talleres, con el fin de reflexionar sobre diversas experiencias de inculturación referidas a la población afroamericana, indígena-amazónica, suburbana, urbana-moderna e indígena no-amazónica.

Inicialmente, se encomendó al Secretariado General de la CLAR la realización de un taller para la Vida Religiosa Afro, bajo la coordinación de la hna. Victoria Carrasco, de Ecuador, y la asesoría del teólogo afrobrasilero Antônio Aparecido da Silva, 'Toninho', y de fray David dos Santos, también brasilero. Según consta en los archivos epistolares de la época, dicho taller se desarrollaría en San Pablo (Brasil), del 13 al 18 de mayo de 1996.

6 Desde 1980, los Encuentros de Pastoral Afroamericana (EPA), responden a una progresiva toma de conciencia de la necesidad pastoral de conocer profunda y sistemáticamente al pueblo afro, respetando su identidad, cultura y tradición, y proponiendo líneas de acción pastoral pertinentes e inculturadas (Cuesta, 2006, p. 66).

En ese tiempo, el hno. Pedro Acevedo, dominicano, era el Secretario General de la CLAR. Por diversas razones, este primer taller solamente tuvo lugar en agosto de 1998[7], cuando se comenzaron a realizar los Encuentros de la Vida Religiosa Afro, que posteriormente tuvieron continuidad bajo la modalidad de Seminarios Teológicos (ver Tabla 1).

Tabla 1. Encuentros y Seminarios de Vida Religiosa Afroamericanos organizados por la CLAR	
Primer Encuentro de Vida Religiosa Afroamericana	Quito (Ecuador), 18-21 agosto 1998
Taller del Equipo de Reflexión Teológica Afro de la CLAR	Bogotá (Colombia), 21-23 junio 1999
Segundo Encuentro de Vida Religiosa Afroamericana	Buenaventura (Colombia), 23-28 febrero 2000
Tercer Encuentro de Vida Religiosa Afroamericana	Lima (Perú), 23-26 abril 2003
Cuarto Encuentro de Vida Religiosa Afroamericana	Santo Domingo (República Dominicana), 3-5 abril 2005
Seminario Teológico de Vida Religiosa y Afroamericanas/os	San Pablo (Brasil), 27-28 junio 2008
Seminario Regional de Vida Religiosa y Afroamericanas/os	Conocoto (Ecuador), 22-24 junio 2011

Fuente: Archivo CLAR. Elaboración propia.

De acuerdo con la intencionalidad de este estudio, se presentan, a continuación, algunos trazos que pueden ayudar a dibujar los caminos por dónde ha transitado la reflexión teológica Afro en la CLAR, a la luz de estos encuentros, seminarios, talleres y publicaciones.

Encuentros y talleres

- **Primer Encuentro de Vida Religiosa Afroamericana**

Bajo la coordinación de los Padres Antônio Aparecido da Silva 'Toninho', Emigdio Cuesta, Rafael Savoia y la hna. Melania Cueto 'Zoila', en 1998 se realizó el primer Encuentro de Vida Religiosa Afro en Quito (Ecuador), del 18 al 21 de agosto. Participaron 34 religiosas y religiosos de 11 Con-

7 En los archivos de la CLAR, no se encontró constancia sobre los motivos que llevaron a aplazar este taller, que finalmente se realizó dos años después.

ferencias Nacionales de Religiosas/os[8]: Brasil, Colombia, Cuba, Ecuador, Guatemala, Honduras, Panamá, Paraguay, Perú, Puerto Rico y Venezuela.

Los contenidos que se abordaron durante este primer encuentro fueron asumidos por el equipo coordinador, con el apoyo de la brasilera Sônia Querino:

- Dimensión histórica (p. Emigdio Cuesta).
- Identidad (hnas. Melania Cueto 'Zoila' y Sônia Querino).
- Espiritualidad: "Aporte a la Vida Religiosa desde las culturas afroamericanas, experiencias de Dios en las comunidades negras" (p. Antônio Aparecido da Silva 'Toninho').
- Desafíos y propuestas (fray David dos Santos).

Tres fueron las conclusiones, asumidas en calidad de decisiones, al final del primer encuentro: (1) Crear un equipo continental para animar a la Vida Religiosa afroamericana y afrocaribeña; (2) realizar encuentros-talleres cada dos años; y (3) crear en el Boletín de la CLAR una sección para la Vida Religiosa Afro[9].

Vale la pena destacar que en este encuentro se elaboró el "Plan operativo del equipo de coordinación Afro de la CLAR", un importante paso hacia la configuración de un equipo de reflexión teológica afro, a nivel de la Vida Religiosa latinoamericana y caribeña.

- **Segundo Encuentro de Vida Religiosa Afroamericana**

Dos años después se llevó a cabo el segundo Encuentro de Vida Religiosa Afroamericana en la ciudad de Buenaventura (Colombia), entre el 23 y el 28 de febrero de 2000, bajo la coordinación de las hnas. Sônia Querino, Mirian Rodríguez, Melania Cueto 'Zoila' y del p. William Riascos. Participaron en esta ocasión 48 religiosas y religiosos de 11 Conferencias Nacionales: Brasil, Colombia, Ecuador, Jamaica, Guatemala, Honduras,

8 De acuerdo con el artículo 4º de los Estatutos, "Son miembros de la CLAR las Conferencias Nacionales de Superioras y Superiores Mayores de Religiosas/os de América Latina, el Caribe y la CRA, aprobadas por la Santa Sede" (CLAR, 2010, p. 11). Actualmente, 22 Conferencias Nacionales hacen parte de la CLAR, incluyendo a la Conferencia de Religiosas/os de Antillas (CRA).

9 A partir del año 1999, el Boletín CLAR cambió su nombre por *Revista CLAR*. En el 2001, la *Revista CLAR* incluyó la sección "tribuna afro-indígena" para dar causa a la búsqueda de espacios de divulgación de la reflexión de la Vida Religiosa afroamericana y de la pastoral afro. Hoy día, la revista mantiene abierta esta sección bajo una denominación más amplia que incluye otras teológicas contextuales: "perspectivas teológicas".

Panamá, Perú, Puerto Rico, República Dominicana, Dominica, Bahamas y Venezuela[10].

Dada la preparación que tuvo este encuentro, con el Taller de reflexión teológica que se había realizado siete meses atrás fue uno de los más ricos teológica y pastoralmente hablando. ¡Un auténtico espacio de formación y actualización teológica, en perspectiva afro! Estos fueron los contenidos desarrollados con el apoyo del equipo de reflexión teológica:

- "Realidad de las comunidades negras en América Latina y el Caribe" (representantes de cada una de las Conferencias Nacionales).
- "Comunidades afroamericanas y caribeñas: rasgos de identidad" (p. Antônio Aparecido da Silva 'Toninho').
- "Jubileo Afro" (hna. Geraldina Céspedes).
- "Historia de la Vida Religiosa Afro" (p. William Riascos).
- "Identidad Afro" (hna. Armida Rodríguez).
- "Otras religiones tradicionales" (p. Mario Ventura).
- "Inculturación y liturgia" (fray David dos Santos).
- "Relación de género" (hna. Sônia Querino).
- "Elementos para reafirmar la identidad de la Vida Religiosa Afro" (hna. Melania Cueto 'Zoila' y p. Emigdio Cuesta).

Al final del segundo encuentro, y una vez que el proyecto Afro-CLAR iba tomando forma, se comisionó a la hna. María Flores y al p. Emigdio Cuesta para que lo presentaran en la XXXIV Junta Directiva de la CLAR, que se reunió en el 2001 en Trinidad y Tobago. Así mismo, se propuso que las/os Presidentas/es de las Conferencias Nacionales impulsaran el proyecto en sus respectivas conferencias, con la esperanza de poder contar con una mayor representatividad continental.

- **Tercer Encuentro de Vida Religiosa Afroamericana**

En Lima (Perú) tuvo lugar el tercer Encuentro de Vida Religiosa Afroamericana, desarrollado del 23 al 26 de abril de 2003, bajo la coordinación de las hnas. Eunice Trejo y María Flores, y del p. Emigdio Cuesta, de Ecuador, Venezuela y Colombia, respectivamente. 17 religiosas y religiosos participaron en esta oportunidad, provenientes de ocho Conferencias Nacio-

10 Aunque se mencionan 13 países, se habla de 11 Conferencias Nacionales debido a que Jamaica, Dominica y Bahamas forman parte de una misma Conferencia: la Conferencia de Religiosas/os de Antillas (CRA).

nales: Brasil, Colombia, Ecuador, Guatemala, Honduras, Perú, República Dominicana y Venezuela.

Los contenidos abordados giraron en torno a cuatro asuntos esenciales que revelan una particular preocupación por el impulso del proyecto Afro-CLAR a nivel de las Conferencias Nacionales y en el contexto de la reflexión teológica propuesto por la CLAR desde el icono del "Camino de Emaús"[11]:

- La Vida Religiosa Afro como un elemento de refundación (p. Antônio Aparecido da Silva 'Toninho').
- El Camino de Emaús y la Vida Religiosa Afro.
- Los signos de los tiempos en la Vida Religiosa Afro y sus implicaciones.
- El proyecto Afro-CLAR en cada Conferencia y su vigencia.

En el mensaje del tercer encuentro, se señaló la importancia de "animar y acompañar a los religiosos y religiosas afroamericanas para que desde su riqueza cultural sean sujetos del proceso de refundación de la vida religiosa latinoamericana y caribeña" (Afro-CLAR, 2003, p. 63). En ese sentido, fueron propuestos tres compromisos:

- Realizar los encuentros en países céntricos como Ecuador, Perú y Colombia.
- Fomentar la comunicación entre las Conferencias Nacionales.
- Realizar un cronograma para tres años, responsabilidad que sería asumida por el equipo coordinador.

- **Cuarto Encuentro de Vida Religiosa Afroamericana**

Para el cuarto Encuentro de Vida Religiosa Afroamericana, la ciudad caribeña de Santo Domingo (República Dominicana) fue elegida como sede anfitriona. Se desarrolló del 3 al 8 de abril de 2005 con la coordinación del mismo equipo que asesoró el tercer encuentro: las hnas. María Flores, Eunice Trejo y el p. Emigdio Cuesta. En esta oportunidad, participaron 24 religiosas y religiosos de ocho Conferencias Nacionales: Argentina, Brasil, Colombia, Cuba, Ecuador, Guatemala, República Dominicana y Venezuela.

11 A partir de la XIV Asamblea General de la CLAR (Caracas, 2000), se dio paso al "Camino de Emaús" como proyecto de refundación de la Vida Religiosa para "… volver a la experiencia fundante y abrirse a los nuevos signos de los tiempos. Como herramienta de trabajo para iniciar el proceso de renovación se propuso el ícono del camino de Emaús" (CLAR, 2006, p. 11).

Los contenidos temáticos que se reflexionaron en este encuentro fueron asumidos por el p. Emigdio y tres asesores invitados:

- "Realidad de las/os Afroamericanas/os en América Latina y el Caribe" (p. Emigdio Cuesta).
- "La identidad negra en la Biblia" (hna. Lilian Carrasco).
- "Mística y profecía en el pueblo Afro" (p. Mario Serrano).
- "Vida Religiosa multiétnica y pluricultural" (p. Antônio Aparecido da Silva 'Toninho').

En el mensaje que se aprobó al final de este encuentro, se destacó el carácter multiétnico y pluricultural que orienta las búsquedas teológicas afro. De igual forma, se propuso organizar una publicación que recopilara las más significativas reflexiones teológicas y pastorales que se derivan del proyecto Afro-CLAR[12].

- **Taller de reflexión teológica afro**

Entre el primero y segundo Encuentro de Vida Religiosa Afroamericana, se realizó el primer Taller del Equipo de Reflexión Teológica Afro de la CLAR que, infortunadamente, fue el primero y único que se ha realizado hasta el momento[13].

Este taller tuvo lugar en Bogotá (Colombia), del 21 al 23 de Junio de 1999 y fue coordinado por: fray William Riascos, el p. Sebastião Teixeira y las hnas. Armida Esther Rodríguez, Melania Cueto 'Zoila' y Mirian Rodríguez. Participaron las/os siguientes religiosas/os, que en su momento se constituyeron como el equipo de reflexión teológica afroamericana de la CLAR: p. Mario Ventura, hna. Geraldine Céspedes, hna. Ayda Orobio, hna. Magda Fonseca, p. Antônio Aparecido da Silva 'Toninho', hna. Sônia Querino, fray David dos Santos y el p. Emigdio Cuesta.

El presidente de la CLAR en aquel tiempo, el p. Guido Zegarra, participó en la apertura, cuya ponencia inaugural estuvo a cargo del p. Antônio Aparecido da Silva 'Toninho': *Equipo de reflexión teológico afroamericano de la CLAR: una iniciativa necesaria y oportuna*. Sin duda, se trata de un

12 Esta publicación se concretó en septiembre de 2006, a través del libro *Raíces afro*, tal como se referencia más adelante.

13 Actualmente, un grupo de religiosas y religiosos está retomando la intuición de conformar un equipo ampliado de reflexión que se reúna periódicamente para compartir trabajos, reflexiones e investigaciones sobre diversos temas de teología y pastoral afro. Por ahora, se tiene como sede la ciudad de Bogotá, y se hace uso de algunas plataformas que favorecen la comunicación virtual. La iniciativa es liderada por el p. Rafael Savoia, misionero comboniano.

texto referente e inspirador para el caminar reflexivo de las/os afroamericanas/os del continente[14].

Durante estos tres días, cada una/o de las/os participantes fueron compartiendo sus reflexiones, a través de una dinámica participativa que giró en torno a cinco grandes ejes temáticos que en adelante fueron asumidos por el equipo:

- Vida Religiosa, identidad y formación.
- Dimensión social.
- Dimensión eclesial y espiritualidad.
- Historia.
- Género.

Ciertamente, estos ejes proporcionaron múltiples horizontes a la producción teológica afro de la CLAR. Los trabajos del equipo fueron retroalimentados durante el taller y, posteriormente, fueron publicados en la sección "tribuna afro-indígena" de la *Revista CLAR*.

Seminarios teológicos

- **Seminario Teológico de Vida Religiosa y Afroamericanas/os**

En continuidad con los itinerarios propuestos por los cuatro encuentros de Vida Religiosa afroamericana, se realizó en San Pablo (Brasil), entre el 27 y el 29 de junio de 2008, el Seminario Teológico de Vida Religiosa y Afroamericanas/os. En su momento, fue el primero de seis Seminarios de reflexión teológica propuestos por la CLAR para el trienio 2006-2009, de cara a los "nuevos escenarios y sujetos emergentes".

Se designó una comisión conformada por cuatro religiosas y religiosos que asumieron la coordinación del Seminario. Ellos fueron, el p. Jean-Hérick Jasmin, teólogo haitiano del Equipo de Teólogos Asesores de la Presidencia de la CLAR (ETAP), el p. Mario Serrano, de República Dominicana, y las hermanas Eunice Trejo, de Ecuador y Maria Raimunda Ribeiro da Costa, de Brasil. 34 religiosas y religiosos participaron en este seminario. Ellas y ellos representaron siete Conferencias Nacionales: Brasil, Colombia, Ecuador, Haití, México, Perú, y Venezuela.

14 Lamentablemente, este texto no fue publicado posteriormente, ni en la revista ni en ninguna publicación de la CLAR.

El tema del Seminario fue: "la realidad del pueblo afroamericano y sus aportes a la Vida Religiosa en el contexto actual". Como lema o frase inspiradora se propuso un texto de la tradición joánea: "Vayan y den fruto y su fruto permanezca" (Jn 15,16).

En torno a esta propuesta, se desarrollaron tres contenidos fundamentales, cada uno de los cuales contó con la asesoría de la comisión y la colaboración de Sônia Querino. Así mismo, la metodología ver-juzgar-actuar, marcó el trabajo de las tres jornadas:

- Primer día: "Realidad de las/os afroamericanas/os en América Latina y el Caribe", asesorado por el p. Mario Serrano.
- Segundo día: "Identidad afroamericana y sus expresiones en el hoy de América Latina y el Caribe", asesorado por Sônia Querino.
- Tercer día: "Aportes y desafíos de la Vida Religiosa Afroamericana en América Latina y el Caribe", asesorado por el p. Jean-Hérick Jasmin y la hna. Eunice Trejo.

Las reflexiones que fueron surgiendo en cada jornada, condujeron a dos niveles de compromisos que se propusieron, al final del Seminario, para las Conferencias Nacionales y para la CLAR:

A nivel de las Conferencias:

- Consolidar los equipos de Vida Religiosa Afro.
- Promover espacios de reflexión y formación a escala intercongregacional.
- Realizar un censo de la población de Vida Religiosa Afro.
- Participar y apoyar organizaciones Afro.
- Mayor presencia de la Vida Religiosa en la base.

A nivel de la CLAR:

- Elaborar un subsidio litúrgico Afro.
- Consolidar el equipo Afro-CLAR.
- Conmemorar las fechas significativas de los pueblos Afro.
- Hacer contacto con otras Conferencias para ayudar a conformar/consolidar los grupos de Vida Religiosa Afro de cada país.
- Publicar las memorias del Seminario (CLAR, 2011, pp. 186-187).

- **Seminario Regional de Vida Religiosa Afroamericana**

El más reciente Seminario se inscribe dentro del proceso de "regionalización" que la CLAR comenzó a impulsar a partir de la XVII Asamblea General (Bogotá, junio de 2009). Ello obedece a una razón fundamental. A pesar de que la presencia afroamericana es de carácter continental, también es cierto que algunas Conferencias Nacionales de Religiosas/os tienen una mayor sensibilidad por la reflexión teológica afro y el acompañamiento pastoral de las comunidades afroamericanas. En otras palabras, "la cuestión afro" es un tema que vincula y hermana a un grupo de países o región, sin que este hecho llegue a ser excluyente.

Teniendo en cuenta lo anterior, del 22 al 24 de junio de 2011, en la ciudad de Conocoto (Ecuador), se desarrolló el Seminario Regional de Vida Religiosa Afroamericana, el cual tuvo por tema la "presencia e incidencia de la Vida Religiosa Afro en los pueblos Afro", y por lema: *"Escuchemos a Dios caminado con el pueblo afro"*. Participaron 16 religiosas y religiosos de 4 Conferencias Nacionales y 8 países: Brasil, Colombia, Ecuador, Kenia, Haití, México, Mozambique, y República Dominicana.

Este Seminario se orientó hacia el apoyo de los procesos de reflexión teológica y de identidad misionera de las religiosas y los religiosos, frente a los pueblos Afro, con miras a afianzar sus búsquedas locales, nacionales y regionales. Por eso, durante estas jornadas fueron socializadas las experiencias y las realidades de la Vida Religiosa y de los pueblos Afro de cada uno de los países, a fin de esclarecer los clamores que inquietan y desafían a las/os religiosas/os. A partir de este contexto, se retomó la memoria del proyecto Afro-CLAR y se compartieron algunas reflexiones desde la identidad y la vocación de la Vida Religiosa Afro, sus desafíos pastorales y su espiritualidad. De este modo, se afirmaron algunos acentos teológico-pastorales que se inspiran en el Documento de Aparecida:

> Los indígenas y afroamericanos emergen ahora en la sociedad y en la Iglesia. Este es un *Kairós* para profundizar el encuentro de la Iglesia con estos sectores humanos que reclaman el reconocimiento pleno de sus derechos individuales y colectivos, ser tomados en cuenta en la catolicidad con su cosmovisión, sus valores y sus identidades particulares, para vivir un nuevo Pentecostés eclesial (DA 91)[15].

Como líneas de acción prioritarias, se optó por:

15 (CELAM, 2007).

- Acompañar y crear espacios de reflexión con diferentes organizaciones y entidades comprometidas con la causa Afro, a través de diálogos que permitan generar políticas públicas.
- Favorecer espacios de formación para formadoras/es y formandas/os, enfocados al estudio y la apropiación de la cultura, la espiritualidad y la identidad afro.
- Realizar estudios bíblicos desde la hermenéutica afro para fortalecer la formación las/os consagradas/os.
- Impulsar la pastoral afro en las comunidades, las parroquias y las diócesis, asumiendo los riesgos que conlleva, para una mayor integración del pueblo afro en la vida de la Iglesia.

A manera de conclusión, en el Mensaje Final del seminario se destacó lo siguiente:

> Una vez más, hemos constatado que la Vida Religiosa Afro es una realidad en la Iglesia latinoamericana y está presente y activa en las comunidades tradicionales Afro, acompañando al movimiento afroamericano y también a la gente en los barrios marginados de las grandes ciudades, donde se encuentran millones de nuestras/os hermanas/os Afro, desplazadas/os por la violencia y golpeadas/os por la injusticia. En este encuentro hemos escuchado los clamores de la Vida Religiosa Afro y de nuestros pueblos Afro, clamores comunes desde diferentes geografías, que son gritos y súplicas desde nuestras realidades de pobreza y de violencia. Nos falta fortalecer nuestra identidad y nos encontramos en una búsqueda incesante de reconocimiento por parte de la sociedad y de la Iglesia (CLAR, 2007).

Publicaciones

- **Raíces Afro**

A manera de balance de la reflexión teológica afro propuesta por la CLAR, en el mes de septiembre de 2006 se publicó el libro *Raíces Afro*, cuyo proceso de edición fue posible gracias al trabajo del Secretariado General de la CLAR, a través de la hna. Neuza Botelho, Secretaria Adjunta, y del equipo coordinador de Afro-CLAR, representado por el p. Emigdio Cuesta.

En esta publicación se seleccionaron y organizaron los principales temas de reflexión teológica y pastoral afro propuestos por la Vida Religiosa desde 1998, cuando se realizó el primer encuentro, aunque la mayoría de ellos se venían publicando en la *Revista CLAR*.

De alguna manera, este libro recoge la producción teológica de los equipos de reflexión que la CLAR fue convocando a lo largo de los cuatro encuentros y del taller que se habían desarrollado entre 1998 y 2005. Estos materiales se presentan en cuatro capítulos o ejes temáticos:

- Desafíos de la inculturación.
- Identidad Afro.
- Afrodescendientes en la Vida Religiosa.
- Desde la pastoral Afro.

La hna. Vilma Esperanza Quintanilla, Presidenta de la CLAR en el trienio 2003-2006 acentuó en la presentación del libro que *"cada compañero y compañera que ha escrito, nos ofrece su reflexión fruto de una búsqueda constante y de disposición al Espíritu que sopla para dar vida ( ) Nos proponen cazar al vuelo los sueños de Dios y de las mujeres y hombres afrodescendientes"* (CLAR, 2006 b, p. 6).

- **Memorias Seminario de Vida Religiosa y afroamericanas/os**

El "estado del arte" de los procesos de reflexión teológica afro de la Vida Religiosa en el continente, se complementa con la publicación del libro *Memorias Seminario de Vida Religiosa y Afroamericanas/os*, en el mes de noviembre de 2011, bajo la coordinación editorial del p. Gabriel Naranjo, Secretario General de la CLAR, y de la hna. Rosa María Moreno Rodríguez, Secretaria Adjunta.

Este libro da cuenta tanto del proceso de preparación del Seminario, como de cada una de las jornadas que se desarrollaron, incluyendo algunas presentaciones sobre la realidad de los pueblos y de la pastoral Afro en cada uno de los países, así como los talleres, las ponencias, los mensajes e incluso algunos subsidios que fueron utilizados en la liturgia.

El propósito de esta publicación ha sido el de favorecer la multiplicación de los contenidos del Seminario en cada una de las Conferencias Nacionales.

- **Artículos publicados en la *Revista CLAR***

Además de estos dos libros, justo es reconocer que a lo largo de todos estos años la *Revista CLAR* se ha nutrido con la reflexión teológica afro. Estas reflexiones han hecho parte del *corpus* teológico de la CLAR, y también han enriquecido la pluralidad de perspectivas que hacen parte de la teología latinoamericana. Normalmente se han publicado en las secciones de "tribuna afro-indígena", primero y de "perspectivas", después.

La siguiente tabla recoge los títulos y los/as autores/as de los artículos que dan cuenta de los itinerarios de reflexión teológica afro que ha recorrido la CLAR en las últimas dos décadas (ver Tabla 2). Sin lugar a dudas, se trata de un rico legado para la teología afro del continente[16].

Tabla 2 - Artículos sobre teología afro publicados en la Revista CLAR (1992-2012)

Título del artículo	Autor	Revista CLAR
Vida Religiosa y desafíos culturales	Antônio Aparecido da Silva, fdp	(XXXVIII)2, marzo-abril 2001, p. 48-58.
Un jubileo permanente en las comunidades afroamericanas	Geraldina Céspedes, op	(XXXVIII)3, mayo-junio 2001, p. 54-65.
Elementos para reafirmar nuestra identidad en la Vida Religiosa como afroamericanos y afroamericanas	Melania Cueto Villamán, ra y Emigdio Cuesta Pino, svd	(XXXVIII)4, julio-agosto 2001, p. 55-67.
Vida Religiosa y tradiciones afroamericanas	Mario Ventura, cp	(XXXVIII)5, septiembre-octubre 2001, p. 49-56.
Dimensión religiosa de la corporalidad	Ayda Orobio, mml	(XXXVIII)6, noviembre-diciembre 2001, p. 66-77.
Signos de los tiempos para el pueblo afroamericano y caribeño	Emigdio Cuesta Pino, svd	(XL)1, enero-febrero 2002, p. 72-75.
Concretar la opción por los pobres en los afrodescendientes de América Latina y el Caribe	Emigdio Cuesta Pino, svd	(XL)2, marzo-abril 2002, p. 88-95.
Vida Religiosa: formación e identidad negra	Magda Maria Fonseca, sds	(XL)4, julio-agosto 2002, p. 72-77.
La inculturación en las iglesias autóctonas	Clodomiro L. Siller A.	(XLI)1, enero-febrero 2003, p. 52-60.
Centro de pastoral afrocolombiana: una experiencia liberadora	William Robert Riascos, ofm	(XLI)2, marzo-abril 2003, p. 52-60.
"Algo nuevo está naciendo". Religiosos y religiosas afrodescendientes en la Vida Religiosa	Antônio Aparecido da Silva, fdp	(XLI)6, noviembre-diciembre 2003, p. 66-68.

16 Por el carácter de esta investigación, no se incluye en el listado, ni mensajes, ni cartas, ni otras informaciones referidas al proyecto Afro-CLAR, que también fueron publicadas en la *Revista CLAR*.

Los afrodescendientes en la Vida Religiosa: una riqueza y elemento del renacer	Emigdio Cuesta Pino, svd	(XLII)1, enero-marzo 2004, p. 51-54.
El proyecto Afro-CLAR: aporte a la renovación de la Vida Religiosa desde el autorreconocimiento	María Flores, map	(XLII)2, abril-junio 2004, p. 41-43.
Vida Religiosa: género y etnia	Sônia Querino dos Santos	(XLII)3, julio-septiembre 2004, p. 57-60.
La pastoral afro en las comunidades negras	Clóvis Cabral, sj	(XLII)4, octubre-diciembre 2004, p. 57-71.
Negritude, mística e profecia	Antônio Aparecido da Silva, fdp	(XLIII)1, enero-marzo 2005, p. 37-47.
Identidad en la Biblia: Cómo rescatar la presencia negra en la Biblia	Lilian Carrasco, MSSCC	(XLIII)3, julio-septiembre 2005, p. 63-67.
No más esclavos	Irene Feliza Quiñónez	(XLIII)4, octubre-diciembre 2005, p. 57-58.
¿Qué, por qué y cómo reparar al pueblo afrocolombiano?	Emigdio Cuesta Pino, svd	(XLIV)1, enero-marzo 2006, p. 63-67.
Mística, profecía y tradición afro	Anónimo	(XLIV)2, abril-junio 2006, p. 73-76
Historia de los Encuentros de la Pastoral Afroamericana	Emigdio Cuesta Pino, svd	(XLIV)3, julio-septiembre 2006, p. 69-72.
Huellas de inculturación	Emigdio Cuesta Pino, svd	(XLIV)4, octubre-diciembre 2006, p. 61-64.
X Encuentro de Pastoral Afro	María Flores, map	(XLV)1, enero-marzo 2007, p. 82-84.
La Vida Religiosa inserta en el mundo afro	Jean-Hérick Jasmin, omi	(XLV)2, abril-junio 2007, p. 60-69.
La conciencia del martirio en los pueblos afroamericanos	Jean-Hérick Jasmin, omi	(XLVI)1, enero-marzo 2008, p. 64-71.
Viacrucis del pueblo afroamericano	Ayda Orobio, mml	(XLVI)3, julio-septiembre 2008, p. 81-83.
Hacia una teología afroamericana en los próximos años de la CLAR	Jean-Hérick Jasmin, omi	(XLVII)2, abril-junio 2009, p. 77-94.
Sentido e implicaciones de una Vida Religiosa místico-profética, en perspectiva afroamericana	Jean-Hérick Jasmin, omi	(XLVII, edición especial, junio 2009, p. 161-181.
La Vida Religiosa afroamericana: grandes aportes y enormes desafíos	Jean-Hérick Jasmin, omi	(XLVII)4, octubre-diciembre 2009, p. 30-53.
Religiosas y religiosos afroamericanos y afectividad consagrada	Jean-Hérick Jasmin, omi	(xlix)1, enero-marzo 2011, p. 95-105.

Fuente: Hemeroteca CLAR. Elaboración propia.

Conclusión abierta

Como la historia, la conclusión de este trabajo es necesariamente abierta. Los encuentros, talleres, seminarios y publicaciones que se han referenciado, han dado a la reflexión teológica afro un dinamismo propio, en torno al cual la Vida Religiosa comenzó a tejer un camino de reflexión que pasa por la identidad, la formación, el compromiso social, la dimensión eclesial, la espiritualidad, la historia e incluso las realidades de género.

El compromiso de un puñado de entusiastas religiosas y religiosos afro de todo el continente, que han dado espíritu y vida al proyecto Afro-CLAR, permite ubicarlos como co-autores/as de estas reflexiones: Antônio Aparecido da Silva 'Toninho' (QEPD), Emigdio Cuesta, Rafael Savoia, Melania Cueto 'Zoila', William Riascos, Sebastião Teixeira (QEPD), Mirian Rodríguez, Armida Esther Rodríguez, Mario Ventura, Ayda Orobio, Magda Fonseca, Sônia Querino, María Flores, Eunice Trejo, Mario Serrano, Raimunda Ribeiro y Jean-Hérick Jasmin, entre muchos otros. Cada una/o de ellas/os, en su momento, han aportado su experiencia y su reflexión, ayudando a visibilizar los valores de una Vida Religiosa multiétnica y pluricultural. Dentro de esta pléyade de teólogos y pastoralistas afro, el Padre 'Toninho', fallecido el 17 de diciembre de 2010, merece una mención especial. La riqueza de su legado académico sobre la teología, la espiritualidad y la Vida Religiosa Afro, sigue siendo un punto de referencia en el devenir de las investigaciones de la teología contextual afro.

Finalmente, vale la pena afirmar que la reflexión teológica afro ha abierto múltiples fronteras, a través de las cuales la CLAR le ha tomado el pulso a las realidades de las/os afrodescendientes en América Latina y el Caribe, en su organización social y pastoral. La insistencia de constituir grupos y redes de reflexión, constituye una invitación para avanzar, reafirmando las convicciones de identidad, territoriedad, organización y formación, que permitirán acentuar los procesos de revitalización de la Vida Religiosa y de la Iglesia, respondiendo con audacia a los clamores de la vida, desde el compromiso místico y profético con los pueblos Afro.

Referencias bibliográficas

AFRO-CLAR (2003), "Religiosos y religiosas afro en el renacer de la Vida Religiosa latinoamericana y caribeña". En *Revista CLAR* (XLI)3, p. 67.

CELAM (2007), *v Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: Documento Conclusivo,* Bogotá: CELAM/San Pablo: Paulinas.

CLAR (2011), *Memorias Seminario de Vida Religiosa y Afroamericanas/os,* Bogotá: CLAR.

_____ (2010), *Estatutos,* Bogotá: CLAR.

_____ (2007), *www.clar.org*. Tomado de <http://www.clar.org/clar/index.php?module=Contenido&func=viewpub&tid=2&pid=387> (acceso 20/5/2012).

_____ (2006*a*), *Horizontes de la Vida Consagrada en América Latina y el Caribe,* Bogotá: Paulinas/CLAR.

_____ (2006*b*), *Raíces Afro: hacia una Vida Religiosa multiétnica y pluricultural,* Bogotá: CLAR.

CUESTA, Emigdio (2006), Historia de los Encuentros de Pastoral Afroamericana. *Revista CLAR (*XLIV*)3*, p. 69.

ELIZALDE, Óscar (2012), "Vida Religiosa y afrodescendientes: itinerarios de reflexión teológica desde América Latina y el Caribe". En *Revista de Teología Afrolatinoamericana 1*, pp. 99-112.

- **Fuentes consultadas**

Archivos CLAR (1992-2012).

Revista CLAR (1992-2012).

Teologia Dalit

Uma Perspectiva Indiana da Teologia da Libertação

Gabriela Torres da Fonseca[1]

Resumo

A Teologia Dalit surgiu na Índia na década de 1980 como uma resposta à Teologia Cristã indiana clássica e como uma tentativa de compreender a realidade de sofrimento e opressão dos dalits à luz da fé cristã. Os dalits constituem-se como um grupo de pessoas que sofrem de uma exclusão do sistema de castas indiano e consequentemente são excluídos também de todos os outros aspectos da sociedade. Os principais objetivos da Teologia Dalit são a libertação dos dalits da opressão gerada pelo sistema de castas e a busca por uma identidade própria. A principal fundamentação bíblica para a Teologia Dalit encontra-se, similarmente à Teologia da Libertação, na experiência do êxodo, e também em uma releitura do credo israelita, enfatizando a experiência histórica de sofrimento dos dalits. Tendo muitos aspectos semelhantes à Teologia da Libertação, a Teologia Dalit encontra-se ainda em desenvolvimento e tem muito a usufruir da experiência latino-americana da Teologia da Libertação, para que possa alcançar uma transformação significativa e concreta da vida dos dalits e da sociedade indiana.

Introdução

A Teologia Dalit (TD) surgiu na Índia, durante a década de 80, em um contexto de pluralismo religioso e de diversas formas de opressão dos dalits. Na primeira parte deste trabalho, para uma melhor compreensão da realidade em que vivem os dalits, será feito um resumo do sistema de castas indiano e a da realidade de pobreza, falta de poder politico, marginalização social e segregação religiosa dos dalits. Discutiremos, em seguida, o

1 Terapeuta ocupacional (UFMG), pedagoga (UEMG) e mestre em Teologia pela Universidade de Londres, Reino Unido. E-mail: *gabriela.tfonseca@gmail.com*

surgimento dos dalits cristãos e a forma com que eles têm sido excluídos das igrejas cristãs ao longo dos anos. Posteriormente, a Teologia Dalit será descrita a partir de sua origem e com suas principais características. Ao mesmo tempo, alguns se seus aspectos serão relacionados com elementos semelhantes da Teologia da Libertação.

O Sistema de Castas Indiano

Para compreender a vida e a história dos dalits, que constituem quase 20% da população indiana (Oommen, 2000), é indispensável compreender a forma de organização da sociedade indiana: o sistema de castas. De acordo com Ganeri (2001), existem dois sistemas pelos quais os hindus estruturaram e classificaram a sociedade: *varna* (cor ou classe) e *jati* (nascimento ou tipo). Amaladoss (1997) descreve o sistema de castas como hereditário, e casta como um grupo endógamo, caracterizado por uma ocupação específica. A ordenação hierárquica que constituiu a sociedade indiana segue uma escala de pureza.

O sistema conhecido como *varna* possui quatro categorias amplas (*varnas)*: *Brahmin* - padres e professores; *Kshatriyas* - guerreiros e governantes; *Vaishyas* - comerciantes; e *Shudra* - servos (Amaladoss, 1997; Rajkumar: 2009). Existem também os que são considerados *avarnas*, ou seja, aqueles que estão fora desse sistema, que são os povos tribais e os moradores das florestas. O sistema *jati*, por sua vez, refere-se a milhares de tipos de grupos que existem em toda a Índia. A *jati* de uma pessoa é determinada pelo nascimento e elas se diferem uma da outra pela ocupação. Na parte inferior do sistema *jati* estão aqueles conhecidos como 'intocáveis'. Eles normalmente vivem separados das outras *jatis* e possuem ocupações como curtição de couro e remoção de restos de animais ou humanos (Ganeri, 2011). De acordo com Rajkumar (2009), os dalits são aqueles que não pertencem à hierarquia das castas; são considerados 'sem-casta', *avarnas*. Eles formam comunidades que estão fora dos quatro grupos do sistema *varna*, em uma posição inferior aos *Shudras*, e são os intocáveis no sistema *jati.*

De acordo com Oommen (2000), a etimologia do termo 'dalit' remonta ao século XIX, quando era utilizado para descrever como 'sem casta' ou 'intocáveis' aqueles que sofriam a forte opressão do sistema de casta. O termo dalit significa quebrado, pisoteado, oprimido; palavras que verdadeiramente expressam os efeitos da opressão a qual os dalits têm sido submetidos através dos anos e representam fielmente sua situação de vida. Mais ainda, Rajkumar (2009) afirma que esse termo tem sido amplamente

aceito pelos dalits e é considerado uma afirmação da sua luta por dignidade e igualdade.

Existem várias teorias para explicar a origem e a prática da discriminação contra os dalits. Amaladoss (1997) afirma que eles podem ter sido povos conquistados e dominados como escravos, ou simplesmente pessoas mais pobres que foram forçados a sobreviver como serviçais. Além dessa hipótese, há o mito criacional, usado pelos *brahmins* para manter sua posição social. De acordo com esse mito:

> … a criação surge do sacrifício da pessoal primária ou *pursha*. Diferentes classes de pessoas surgem de diferentes partes do corpo: os *brahmins* da boca, os *kashatriyas* dos braços, os *vaisyas* das coxas e pernas e os *shudras* dos pés. Os dalits estão for a desse esquema, realmente na parte inferior da ordem social. (Amaladoss, 1997, p. 33, tradução livre).

Oommen (2000) afirma que os dalits são considerados intocáveis como resultado do entendimento hindu de pureza e poluição ritual. As ocupações designadas aos dalits, em geral, consistem em remoção de corpos de animais ou humanos, curtição de couro e limpeza de ruas e vilas, ou seja, ocupações servis e domésticas que os deixam poluídos. De acordo com Rajkumar (2009), as noções de pureza e poluição são os primeiros critérios empregados na descriminação contra os dalits e eles possuem uma severa conotação social, política e econômica. Além disso, a identidade dos dalits tem sido construída e reforçada ao longo de gerações em um contexto indiano regido por esses critérios, que determinam todos os aspectos da vida dos dalits, incluindo educação, adoração, ocupação, moradia e casamento (Bird, 2008). Consequentemente, os dalits têm sofrido uma opressão acumulativa na sociedade hindu. Economicamente, devido às ocupações designadas a eles, eles são pobres. Politicamente, eles impotentes e dependentes dos ricos e poderosos. Socialmente, eles são marginalizados, vivendo fora das vilas ou nas periferias. São também proibidos de usar os tanques de água das vilas e as ruas, e os templos encontram-se fechados para eles. Religiosamente, eles são impuros para praticar os rituais e, na mitologia popular, seus deuses e deusas são servos dos deuses mais elevados (Amaladoss: 1997; Oommen: 2000). Bird (2008) afirma que a forte discriminação sofrida pelos dalits levou-os a um estado de desumanidade. Isso acontece porque, para os hindus, os dalits são tão impuros que não podem possuir uma relação com o divino, condição indispensável para possuírem o direito de chamarem a si mesmos de humanos.

Conforme Amaladoss (1997), o sistema social da Índia é tão forte que outras religiões submeteram-se a ele, aceitando-o como inevitável, ao me-

nos no nível social. Muitos dalits, na esperança de escapar das discriminações do sistema de casta, sofreram frustrações ao sair do hinduísmo para entrar em outras religiões.

Os Dalits Cristãos

Dentro do cristianismo não foi diferente. Apesar do cristianismo afirmar-se como uma religião igualitária, os dalits cristãos foram discriminados e tiveram poderes negados dentro da estrutura eclesial. Mesmo constituindo aproximadamente 70% da população cristã indiana, os dalits foram, e continuam sendo, marginalizados e ignorados na estrutura eclesial (Oommen, 2000).

Ao rever a história do sistema de castas dentro do cristianismo, Rajkumar (2009) afirma que houve diferentes atitudes em relação às castas desde o primeiro contato cristão com os hindus. Os cristãos siro-malancar (*Syrian Christians*), relacionados ao apóstolo Tomé, são considerados pelos hindus como uma sociedade de casta, ocupando um lugar reconhecido na hierarquia de castas (Duncan citado por Rajkumar, 2009). Quando comparados com outras denominações cristãs, os cristãos siro-malancar são considerados mais rigorosos em relação à discriminação de castas, e adotam amplamente uma visão orgânica das castas, juto com os católicos romanos, tratando-as como um sistema de classificação social. Os hindus de castas mais baixas foram atraídos em grande número pelo cristianismo. Contudo os missionários católicos romanos também tentaram acomodar as preocupações e necessidades das castas mais elevadas. Roberto de Nobili (1577-1656), um dos primeiros missionários jesuítas na Índia, defendia que alguns aspectos das castas eram mais sociais do que religiosos e, dessa forma, poderiam ser aceitos pelo cristianismo (Ganeri, 2011).

No século XVI, as missões católicas romanas obtiveram sucesso nas conversões de castas. Esse método influenciou fortemente o pensamento missionário posterior e também causou problemas com a integração dos convertidos na chamada igreja de alta casta, o que resultou em separatismo. No geral, os católicos seguiram a política de adaptação e optaram por trabalhar dentro do sistema de casta (Rajkumar, 2009).

Os pietistas luteranos enfatizaram a doutrina luterana dos dois reinos e consideraram política e cultura irrelevantes para a fé. Dessa forma, abordar o problema das castas era um trabalho secular, que não se encaixava na gama de trabalhos espirituais, mas era subordinada a eles. Os missionários anglo-saxões foram mais diretos e francos na crítica ao sistema de castas e alcançaram, junto com os batistas, o consenso sobre a incompatibilidade

das castas com o cristianismo na metade do século XIX. Eles tiveram uma grande influência na transformação radical de opinião da população mais escolarizada da Índia (Rajkumar, 2009).

Existem várias opiniões sobre os motivos que levam os dalits a se converterem ao cristianismo, que variam desde aspectos espirituais a socioeconômicos. O consenso geral entre os acadêmicos, de acordo com Rajkumar (2009), é que, além da desilusão com o sistema de casta hindu, os dalits procuram uma melhoria no status social e mais dignidade e autorrespeito pessoal. Conversões em massa para tradições não hindus constituíram o meio mais eficaz e proeminente de protesto dos dalits na segunda metade do século XIX (Oommen, 2000). Entretanto, na sociedade em geral, a conversão para o cristianismo não promoveu a libertação dos dalits da opressiva ordem sociocultural, expressada em termos de endogamia e hierarquia (Amaladoss, 1997).

Teologia Dalit

A Teologia Dalit (TD) surgiu no início nos anos 1980 com o conceito de A.P. Nirmal de 'Teologia Shudra'. Atualmente, a TD amadureceu e mantem a sua própria singularidade e criatividade. O surgimento da TD na Índia está intrinsecamente relacionado à evolução significativa e recente do movimento dalit a partir da década de 1970 (Oommen, 2000). A Teologia Dalit manifesta-se como um movimento de oposição e representa uma descontinuidade radical à Teologia Cristã indiana clássica, que perpetuou a tradição brahâmica. Ela também adotou novas fontes de teologia, como a cultura, a história e as lutas dos dalits (Rajkumar, 2009; Oommen, 2000).

Uma diferença fundamental entre a Teologia da Libertação (TdL) e a Teologia Dalit é o contexto histórico, político e social em que surgiram. A TdL surgiu na América Latina, uma região predominantemente cristã, em um período em que vários países viviam ditaduras militares e a maioria da população encontrava-se em uma situação de pobreza extrema e exclusão social e política. No caso da Teologia Dalit, o primeiro aspecto que sobressai é o pluralismo religioso presente na Índia e a condição de minoria dos cristãos (Wielenga, 1990).

Rajkumar (2009) descreve dois principais motivos para a TD: a discriminação contra os dalits cristãos dentro da própria igreja e a falta de atenção dada à opressão, sofrimento, aspirações e expressões culturais dos dalits como ingredientes de uma teologia verdadeiramente local. A Teologia Dalit pode ser descrita como uma teologia "dos dalits, pelos dalits, para os dalits" (Bird, 2008, p. 7 - tradução livre). Rajkumar (2000) define

como finalidade específica da TD a libertação dos dalits. Alguns teólogos também apontam para a dimensão universal da TD, ou seja, sua preocupação com outros grupos oprimidos, como as mulheres e os povos tribais. De acordo com Prabhakar, citado por Rajkumar:

> … a Teologia Dalit é o fazer teologia em comunidade dentro do contexto de sofrimento e de luta dos dalits por meio do diálogo, reflexão crítica e ação comprometida para a construção de uma nova ordem de vida. (2000: 40, tradução livre)

De acordo com Nirmal:

> … o objetivo da Teologia Dalit é a realização da (nossa) humanidade plena ou, inversamente, da (nossa) divindade plena, o ideal da *Imago Dei,* a imagem de Deus em nós. (1994, p. 222), tradução livre)

Esse objetivo envolve a afirmação da identidade dos dalits e o seu empoderamento.

Rajkumar (2009) chama atenção para a práxis da TD, já que ela é entendida em termos de transformação sociopolítica e econômica, sendo este mais um evidente ponto de convergência entre a TD e a TdL. Outra semelhança encontra-se no foco dado aos oprimidos e excluídos da sociedade. Contudo, a TdL, em geral, enfatiza a opressão e exclusão política e socioeconômica. A Teologia Dalit, por sua vez, relaciona-se a um grupo específico de pessoas que tem sido excluído principalmente por motivos religiosos, o que resulta em uma exclusão da sociedade como um todo, em termos políticos, socioeconômicos e religiosos. Como visto anteriormente, a situação de pobreza dos dalits resulta da sua condição no sistema indiano de castas e das ocupações destinadas a eles. Além disso, a Teologia Dalit possui como um de seus principais motivos a exclusão dentro da própria Igreja, que se acomodou ao sistema de castas e ainda hoje continua discriminando os dalits nas paróquias e em sua hierarquia.

De acordo com Rajkumar (2009), duas categorias podem ser descritas na TD: a visão social libertadora e a afirmação da identidade dos dalits. Sobre a primeira, é importante enfatizar que os dalits cristãos devem apresentar solidariedade com os dalits não cristãos, Além disso, a parceria entre as castas e as barreiras religiosas devem ser reconhecidas como uma importante abordagem para que se alcance a libertação.

Nirmal (1994) introduz o conceito de consciência histórica como ponto de partida para a Teologia Dalit, já que tal conceito relaciona-se com a questão da identidade dos dalits e implica em um reconhecimento das raízes dos dalits. Além disso, Nirmal destaca a importância da experiência

de sofrimento e de dor, que deve ser o ponto de partida epistemológico para o conhecimento de Deus. Essa experiência, junto com a consciência história dos dalits acerca do seu próprio sofrimento, deve gerar um protesto "que seja tão alto a ponto de quebrar as paredes do Brahminismo" (Nirmal, 1994, p. 220, tradução livre).

Com relação à fundamentação bíblica da TD, de acordo com Oommen (2000), os teólogos dalits não se diferem essencialmente dos teólogos da TdL. Nesse sentido, existe uma tentativa consciente e intencional em reler a bíblia do ponto de vista da experiência das vítimas. Indubitavelmente, esta releitura se faz presente em ambas correntes ainda que de forma distintas. Oommen (2000) afirma também que a libertação do povo judeu descrita no livro do Êxodo, texto de fundamental importância para a TdL, também representa a principal influência para o pensamento e a articulação da TD. Além disso, Nirmal (1994) faz uma comparação entre a experiência do êxodo do povo judeu com a experiência do êxodo dos dalits do hinduísmo para o cristianismo, ou, melhor, para Jesus Cristo. Essa experiência é libertadora e representa uma transição entre a condição de 'não-povo' para a identificação como povo de Deus.

Dessa forma, Nirmal (1994) afirma que o Credo Israelita (Dt 26, 5-11) é paradigmático para a TD, juntamente à experiência do êxodo. Ele aprofunda particularmente na abordagem deuteronomista da aflição, do trabalho pesado e da opressão dos antepassados dos israelitas para explicar a transição dos dalits de 'não-povo' para povo de Deus. Na TD, o Credo Israelita facilita a construção de uma consciência história dos dalits, ligada às suas raízes. Para Nirmal, a consciência histórica dos dalits na Índia retrata um sofrimento ainda mais profundo do que aquele encontrado no credo israelita, pois:

> … o meu antepassado dalit não aproveitou da liberdade nômade do arameu errante. Como alguém sem casta (*outcaste*), ele também foi expulso de sua vila. Os lugares de morada dos dalits eram sempre, e ainda são, nos arredores das vilas indianas. Quando o meu antepassado dalit andava nas ruas empoeiradas de sua vila, os *Sa Varnas* amarravam um galho de árvore em sua cintura para que ele não deixasse nenhuma pegada suja no caminho, poluindo as ruas. Os *Sa Varnas* também amarravam um pote de barro no pescoço do meu antepassado Dalit para poderem nele cuspir. […] Minha mãe e minhas irmãs dalits era proibidas de usar qualquer tipo de blusa e os *Sa Varnas* deleitavam seus olhos em seus colos nus. Os *Sa Varnas* […] negavam a ele a entrada nos templos e lugares de oração. (Nirmal, 1994, p.221, tradução livre)

Complementando essa tão intensa descrição do sofrimento histórico dos dalits, Nirmal (1994) afirma que a sua consciência dalit possui uma incomparável profundidade de sofrimento e miséria, que deve ser a fonte para a Teologia Dalit.

A partir da consciência do próprio sofrimento e da busca pela libertação dos dalits, Jesus Cristo possui um apelo essencial aos dalits cristãos. Bird (2008) afirma que a cristologia é central na TD e que o princípio hermenêutico de libertação para a Teologia Dalit baseia-se na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo. A TD reivindica:

> [Uma] cristologia que possa criar junto aos dalits a realização, a conscientização de seu próprio valor intrínseco, de sua humanidade plena através de Cristo" (Rajkumar, 2009: 51, tradução livre).

Cristo é identificado como o servo sofredor junto aos dalits; Jesus é o dalit último, o servo Deus que o próprio Deus revela (Oommen, 2000). Essa identificação de Cristo com os oprimidos, de acordo com Bird (2008), é o principal princípio hermenêutico para a TD e o Bispo M. Azariah afirma que os dalits são a 'opção direta' de Deus em Cristo.

Massey (citado por Rajkumar, 2009) descreve o modelo da encarnação, baseado no prólogo do evangelho de João, no qual encontramos o verdadeiro dalit que se torna ele mesmo o mais pobre dos pobres como um ser humano para tornar todos os dalits do mundo ricos. Ele afirma ainda que Jesus tornou-se dalit para mostrar a solidariedade ativa de Deus com os pobres e oprimidos.

A cruz tem um significado especial na TD porque revela o caráter dalit (*dalitness*) de Cristo. Segundo Clark, citado por Oommen (2000, p.10), "na cruz, ele foi o quebrado, o esmagado, o partido, o rasgado". Ou seja, Jesus era o dalit, no sentido epistemológico pleno do termo. A cruz mostra aos dalits que Deus viveu a dor e a agonia do sofrimento humano em Jesus Cristo e, dessa forma, Deus compreende o sofrimento humano, o que o aproxima da experiência dos dalits. Para Nirmal, citado por Bird (2008), o abandono sofrido por Jesus mostra que ele compartilha a experiência história dos dalits.

O Bispo V. Devasahayam, citado por Bird (2008), afirma que a encarnação de Jesus não pode ser separada da cruz ou da ressurreição. A última representa a transcendência de Cristo de toda marginalidade, tornando-se um paradigma essencial para a esperança da libertação dos dalits, e também está intrinsecamente relacionada à luta dos dalits por humanidade, incluindo a dignidade e a plenitude de vida no contexto socioeconômico e político da Índia.

Provavelmente, é na cristologia que encontramos a diferença mais significativa entre a TdL e a TD, apesar de ser uma diferença sutil. Para a TdL, Jesus é considerado o libertador, aquele que veio para libertar todos, especialmente os que mais sofrem. Jesus estava sempre cercado pelos pobres e excluídos, o que mostra a sua 'opção preferencial pelos pobres'. Para a Teologia Dalit, por outro lado, Jesus é o próprio dalit, o abandonado. De acordo com Azariah, citado por Bird (2008), Jesus não mostrou uma opção *preferencial* pelo pobres, mas um opção *direta* pelos pobres, pois ele mesmo era pobre, nascido em uma manjedoura, morto da maneira como os piores criminosos são mortos.

Considerações Finais

Em síntese, é possível afirmar que o sistema de casta representa o obstáculo que os dalits encontrar na sociedade hindu, responsável pela sua situação de pobreza e exclusão. Assim, o cristianismo surge como uma promessa de libertação dessa opressão. Em princípio, porém, essa promessa não obteve sucesso. A Teologia Dalit surge, portanto, como uma tentativa de finalmente realizar a promessa cristã de libertação dos dalits da opressão e da exclusão em que se encontram dentro da sociedade indiana. Entretanto, o sofrimento dos dalits está longe de atingir um fim, uma melhora. Dessa forma, considerando a persistência da situação dos dalits na Índia, a Teologia da Libertação pode contribuir para que a Teologia Dalit continue a desenvolver-se como uma teologia fundamentada teoricamente, útil e prática; que busque transformações concretas da vida de um povo que historicamente sofre de opressão, exclusão e pobreza em todos os aspectos de sua vida.

Outros questionamentos podem ser feitos, com relação a qual atitude a Igreja e os cristãos do mundo devem tomar para auxiliar os dalits, que representam a maioria da população cristã da Índia e possuem uma experiência de vida de sofrimento tão semelhante à do povo de Israel e do próprio Jesus.

Referências bibliográficas

AMALADOSS, M., "Dalit Theology in India". In AMALADOSS, M., *Life in Freedom*: *Liberation Theologies from Asia,* Nova York: Maryknoll/Orbis Books, 1997, pp. 32-46.

BIRD, Adrian, *M. M. Thomas: Theological Signposts for the Emergence of Dalit Theology*. Edimburgo: Universidade de Edimburgo, 2008. 295 p. Tese (Doutorado). Disponível em <http://www.era.lib.ed.ac.uk/handle/1842/2594> (acesso: março 2012).

GANERI, M., "Catholicism and Hinduism". In D'COSTA, Gavin, *The Catholic Church and the World Religions: a theological and phenomenological account,* Londres/Nova York: T&T Clark, 2011, pp. 106-140.

NIRMAL, A. P., "Towards a Christian Dalit Theology". In MASSEY, James (org.), *Indigenous People: Dalits, Dalit Issues in Today's theological Debate,* Deli, Índia: ISPCK, 1994, pp. 214-230.

OOMMEN, George, "The Emerging Dalit Theology: a historical appraisal". In *Indian Church History Review* (24)1, junho 2000, pp. 19-37. Disponível em <http://www.religion-online.org/showarticle.asp? title=1121> (acesso: março 2012).

RAJKUMAR, Peniel, *Dalit Theology and Dalit Liberation: problems, paradigms and possibilities,* Farnham: Ashgate, 2009.

WIELENGA, B., "Liberation Theology in Asia". In ROWLAND, Christopher (org). *The Cambridge Companion to Liberation Theology,* Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 39-62.

Ecoteologia

Prospectivas de novas temáticas da teologia latinoamericana

Willian Kaizer de Oliveira[1]

Resumo

A questão ambiental e a crise ecológica incidem sobre os diversos debates atuais. A Teologia, a nível acadêmico e comunitário, tem refletido sobre esta temática. Falando de maneira bem genérica, impõe-se como tarefa da Teologia Latinoamericana a reflexão sobre a complexidade do mundo pobre. Evitar o reducionismo de ver o pobre a partir da questão econômica somente, como bem dizia Gustavo Gutiérrez. Considerar as diversas dimensões do povo pobre, entre elas, entendermos que a crise ecológica também é resultado de estruturas opressoras da sociedade ocidental. Entender o pobre como o "outro" de uma sociedade construída à margem de seus mais elementares valores de vida, por exemplo, as mulheres, índios, populações ribeirinhas, comunidades quilombolas... É preciso se aprofundar nas especificidades da complexidade do pobre dando-se conta de sua força interpeladora. Embora sejam considerados despossuídos de recursos na luta pela vida, ou pela justiça, de se fazer valer seus valores religiosos e culturais, a reflexão ecoteológica vai além desta simples "perplexidade". Entende-se que a partir do pobre, visto em sua diversidade e capacidade de criatividade e de transformação, por isso não idealizado, e em sua relação com a natureza, é possível elaborar uma teologia da ecologia, ou melhor, ecoteologia. Para tanto, delimitamos como tema de intersecção entre ecologia e teologia a questão da produção de alimentos na perspectiva da agroecologia; compreendidos e refletidos por novos paradigmas de racionalidades, a saber, uma racionalidade ambiental.

1 Doutorando em teologia pelo PPG/EST - Faculdades EST (São Leopoldo/RS), com bolsa de pesquisa da CAPES. Email: williankaizer72@hotmail.com

Introdução: Teologia da Libertação e surgimento de novas temáticas em debate

Não pretendemos descrever nem aprofundar as razões pelas quais a Teologia da Libertação passou por transformações no final dos anos 1980 e 90. Contudo, ao que parece a dependência da TdL para com a teorias sociais para ler a realidade provocou uma crise interna (ao menos na TdL acadêmica); embora também tenha sido uma crise própria daquele período do fortalecimento do neoliberalismo e queda do socialismo soviético. A ampliação e a multiplicação de discursos teológicos parecem ter sido a solução mais viável à TdL.[2] Neste sentido, Gutiérrez diz que, em função de toda teologia ser contextual, ela está intimamente ligada às duas principais perguntas da vivência de fé, que são as perguntas pela vida e pelos desafios enfrentados pela comunidade cristã em seu testemunho do Reino de Deus. Como as situações da realidade estão em constante movimentação, a teologia precisa perguntar-se sobre a vigência e as consequências da reflexão inteligível da fé a respeito dos temas teológicos da revelação na comunidade cristã, aos fiéis.[3] Ou seja, os temas teológicos estão em constante evolução. Com isso, não se fala mais de uma TdL como [T]eologia mas teologias, no plural. Em razão disso, começou a existir um multicolorido de teologias sob o signo da TdL. São exemplos a teologia negra, indígena, da terra e outras. São teologias que se dedicam a refletir a realidade concreta e específica de determinados grupos ou comunidades de empobrecidos. Aliás, estas teologias contextuais são fruto do próprio processo de busca por emancipação destes grupos.

Temas específicos também começaram a entrar na agenda e na elaboração das teologias da libertação. Dentre os temas que as teologias da libertação procuraram se ocupar, a questão ambiental teve centralidade no fazer teológico, principalmente nos escritos mais recentes de Leonardo

2 Ao descrever os desdobramentos da Teologia da Libertação (TdL) na América Latina, Rudolf von Sinner diz que a partir da década de 1980 a TdL passou por profundas transformações em face da realidade de mudanças da sociedade ocidental, a "visão utópica" de uma sociedade mais igualitária e justa com os pobres e oprimidos foi frustada com alguns acontecimentos da época como a queda de Muro de Berlim (fim do socialismo), no Brasil o sindicalista Luis Inácio "Lula" da Silva perdeu as eleições presidenciais por uma pequena margem de votos, a "Nicarágua não sem ateve à linha sandinista". Por estas razões e outras, os/as teólogos/as da TdL e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) tiveram muitos de seus projetos frustrados. Rudolf von SINNER, *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*, São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 49ss.

3 Gustavo GUTIÉRREZ, "Situação e tarefas da teologia da libertação". In Luiz Carlos SUSIN, *Sarça ardente: teologia na América Latina*, São Paulo: Paulinas, 2000, pp. 49-77.

Boff;[4] mas não somente. A preocupação com questões ambientais aparece nas comunidades cristãs em muitas ações, mas muitas vezes de maneira isolada ou pouco evidenciada pela reflexão da TdL. Ou ainda, não foi uma preocupação de destaque nas discussões teológicas da TdL e da leitura popular da Bíblia. Alguns biblistas mais sensíveis até reconheciam que a Bíblia, "escrita a partir da situação que o antigo povo de Israel vivia, precisou reagir contra as religiões da natureza, dominantes nos Impérios opressores" (Egito, Babilônia e estados cananeus). Reconheciam que, por isso, "falta na Bíblia uma mais profunda visão ecológica".[5] Contudo, as interpretações destes textos se tornaram, por vezes, uma espécie de malabarismo exegético para se falar sobre o amor à natureza/Criação de Deus. Com isso não se quer negar a preocupação com as questões ambientais nas Comunidades Eclesiais de Base, por exemplo, ao passo que a destruição ambiental está intimamente ligada à realidade de injustiça social. Como veremos a seguir a Pastoral da Terra, no âmbito católico-romano, e o Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor (CAPA), no âmbito protestante da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), nascem da preocupação com as questões ambientais. Brotam assim da compreensão da interligação entre opressão ao pobre e à terra.

Diante disso, nossa intenção é refletir sobre uma ecoteologia da libertação tensionando em uma das frentes, por exemplo, a teologia ecológica de Boff com uma reflexão teológica que parta das experiências e dificuldades das comunidades camponesas, e não por último, da agricultura familiar, noutra frente.[6] Neste sentido, o reposicionamento do discurso

4 SINNER, 2007, p. 49. A TdL presenciou "mudanças consideráveis em termos de sujeitos e temas. Sujeitos, porque os 'pobres' ou, mais amplamente, 'os oprimidos' passaram a ser vistos e descritos mais e mais claramente como pessoas concretas com um rosto, e não como uma categoria supostamente homogênea". "… também surgiram novos temas. Uma vez mais Leonardo Boff foi pioneiro quando insistiu na dignidade não só dos seres humanos, particularmente dos pobres, mas também da Terra".

5 Marcelo BARROS, "Os gemidos da criação: desafios à atual Teologia da Libertação". In III Fórum Mundial de Teologia e Libertação. Água, Terra, Teologia - para outro mundo possível: textos de preparação para o III FMTL, Belém/PA - Brasil, 21 a 25 de Janeiro de 2009. p. 2s. Disponível em <http://www.wftl.org/pdf/005.pdf> (acesso: dez. 2011).

6 Entendemos que o referencial discursivo de Leonardo Boff sobre as questões ambientais, apesar de falar da ligação da opressão aos pobres e à natureza, se baseia em uma compreensão mais ou menos aceita mundialmente de que a destruição ambiental, em curso no planeta, atingirá todas as pessoas das diferentes regiões e dos diversos níveis sociais. Embora entenda que a crise ambiental afeta mais intensamente as populações pobres, Boff não faz delas o lugar teológico de sua reflexão, no sentido de analisar a realidade concreta das comunidades pobres e de como elas são atingidas pela destruição ambiental e os meios pelas quais encontram para sobreviver sem explorar abusivamente os recursos naturais. Antes, Boff parte das premissas do discurso do ambientalismo internacional e do discurso teológico

teológico frente às questões ambientais precisou e precisa dialogar com uma ciência emergente, a ecologia. O vigor das discussões em torno da ecologia se apresentava —e se apresenta— em sua diversidade e multiplicidade. A variedade de "ecologias" foi e é a marca principal desta área do conhecimento na discussão ambiental. E aí surge uma grande questão: qual discurso ecológico (ecologia) a TdL poderia dialogar? Procuramos responder esta questão com duas reflexões. A primeira de que a TdL apresentou em seus debates teológicos a questão ambiental, embora não tenha sido sua pauta maior nas primeiras décadas. A teologia da terra, as instituições e movimentos camponeses ligados à TdL indicam a preocupação ambiental no seio das discussões da Teologia latino-americana. Portanto, podemos afirmar que a TdL apontou para uma ecologia em perspectiva latino-americana. Num segundo momento de debate, seguindo esta mesma direção, o camponês, sua cultura, sua religiosidade e seus saberes será nosso ponto de intersecção no qual gravita nossa proposta de diálogo entre TdL e ecologia.

Cultura camponesa e a TdL

A partir desta perspectiva, a proposta de uma reflexão sobre novos paradigmas de conhecimento, consequente de reflexão teológica, deveria olhar com mais atenção para o meio rural, como lugar de transformação social e cultural, diferentemente do que acontece no modelo atual que compreende o campo, e principalmente a cultura camponesa, como retrógada e improdutiva.

> As bases culturais do desenvolvimento sustentável se manifestam tanto no âmbito urbano como no rural, já que todo grupo humano é portador e parte de uma cultura. No entanto, sua expressão mais clara em relação à construção de um paradigma produtivo alternativo, fundado nos potenciais ecológicos e culturais, se dá no meio rural, nos processos de produção das sociedades camponesas e das comunidades indígenas. A produção agrícola, pecuária e florestal depende ali fundamentalmente das condições geográficas e ecológicas do meio no qual as culturas evoluíram, transformando os ecossistemas através de seus estilos étnicos de apropriação da natureza.[7]

cósmico. Leonardo BOFF, *Dignitas Terrae: Ecologia, grito da terra, grito dos pobres*, São Paulo: Ática, 1995, pp. 217-240.

7 Enrique LEFF, *Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 414s.

Nesta direção, a denúncia contra a opressão que os pobres do campo sofriam tiveram uma importância central na TdL desde seu início. A principal perspectiva da tematização da realidade rural pelos movimentos que deram origem à TdL foi o da luta pela Reforma Agrária. A concentração fundiária era apontada como uma das principais causas da desigualdade social do país. Essa percepção nas comunidades cristãs é evidente, por exemplo, na tematização das injustiças sociais no campo na Conferência do Nordeste, promovida pela Confederação Evangélica do Brasil (CEB) em 1962.[8] Já havia naquele período uma denúncia da formação de latifúndios antieconômicos e também da dependência econômica externa em virtude da monocultura. No âmbito católico, os debates e o trabalho pastoral com comunidades camponesas culminam na criação da Comissão Pastoral da Terra, em 1975, durante o Encontro de Pastoral da Amazônia, convocado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), e realizado em Goiânia (GO).[9] Sem entrar em um levantamento histórico sobre as lutas camponesas nas igrejas, tomamos a afirmação de Marcelo Sieben em sua recente dissertação de mestrado sobre os aspectos ecológicos dos projetos do CAPA e LACHARES nas comunidades da IECLB, como frutos desse movimento:

> A "necessidade da teologia se estender à terra e a tudo que a ela se relaciona" foi sendo compreendida pela igreja durante a década de 1970. Na medida em que esta reflexão teológica era assumida pela igreja, também surgiram, através da atuação de base entre obreiros e membros das comunidades, projetos alternativos ao modelo de desenvolvimento agrícola do governo. Alguns destes projetos foram sendo reconhecidos pela sua importância social e ecológica e por trazerem, subjacentes às atividades, uma Teologia da Terra com ênfase ecológica.[10]

Podemos afirmar que a TdL fincou raízes em um lastro de debates e de lutas em torno de questões camponesas, que contribuiu para a formulação

8 Milton SCHWANTES, "Anotações sobre novos começos na leitura bíblica: releituras bíblicas dos anos cinqüenta, sessenta e setenta na América Latina". In Haroldo REIMER; Valmor da SILVA e Júlio Paulo Tavares ZABATIERO (orgs.), *Hermenêuticas bíblicas: contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*, São Leopoldo: Oikos / Goiânia: UCG/ABPB, 2006. p. 28ss.

9 Marcelo de Barros SOUZA e José L. CARAVIAS, *Teologia da terra*, Petrópolis: Vozes, 1988, pp. 190ss.

10 Marcelo SIEBEN, *Elementos de uma teologia da ecologia: aspectos ecológicos dos projetos Lachares e Capa no contexto da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*, 114 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2010, pp. 61-62.

de uma *Teologia da Terra*.[11] A efervescência de encontros e publicações realizados no âmbito das igrejas reflete um momento histórico de profundas mudanças nas sociedades latino-americanas (no campo e na cidade), pelo menos no que se refere a situações como o crescimento da produção industrial, industrialização da agricultura, êxodo rural, inchaço das cidades e aumento das desigualdades sociais. Este período também é marcado por uma intensa e extensa, em número de estudos e publicações, produção acadêmica da sociologia rural brasileira.[12]

Em certa medida, a guinada de Leonardo Boff com a tematização das questões ecológicas pela TdL, da opção pelos pobres para opção pelos pobres e pela terra, foi uma consequente abrangência temática e reflexiva da Teologia Latino-americana. Como o próprio Leonardo Boff afirma os discursos da TdL e da ecologia

> Partem de duas chagas que sangram. A primeira a chaga da pobreza e da miséria, rompe o tecido social de milhões e milhões de pobres no mundo inteiro. A segunda, a agressão sistemática da terra, desestrutura o equilíbrio do planeta, ameaçado pela depredação feita a partir do tipo de desenvolvimento montado pelas sociedades contemporâneas e hoje mundializadas. Ambas as linhas de reflexão e de prática partem de um grito: o grito dos pobres pela vida, a liberdade e a beleza (cf. Ex, 7): a teologia da libertação; e o grito da Terra que geme sob a opressão (cf. Rm 8, 22-23): a ecologia. Ambas procuram libertação… Está na hora de procedermos a uma aproximação dos dois discursos.[13]

Nesta direção, a aproximação do discurso ecológico com o da TdL apresentam-se como prospectiva interessante para fazer teológico latino-americano. Houve e ainda há a tendência de relegar o discurso da TdL ao século XX, considerando que este novo século o discurso teológico da libertação não tem mais sentido, em suma, é ultrapassado. Sob o prisma das questões ecológicas, do desastre ambiental, esta "máxima" torna-se questionável. A destruição ambiental, dos recursos naturais e da natureza de maneira geral, está tão imbricada às questões sociais, da pobreza ou da falta de condições de vida digna, que o discurso libertador da TdL parece ser bastante atual. A constatação e a reflexão sobre estas indagações são apontadas pela ecologia social. Neste sentido, o discurso da ecologia so-

11 SOUZA, 1988, capítulo sobre a Terra na Bíblia e seguintes, pp. 130-296.

12 José de Souza MARTINS, "O futuro da Sociologia Rural e sua contribuição para a qualidade de vida rural". In *Estudos avançados*, São Paulo(15)43, pp. 31-36, dez. 2001, pp. 32s. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ea/v15n43/v15n43a04.pdf> (acesso: dez. 2010).

13 BOFF, 1995, p. 11.

cial aproxima as duas intenções acima mencionadas por Leonardo Boff, a saber, a conjugação de destruição ambiental e injustiça social no sistema econômico, nas sociedades neoliberais contemporâneas. Além disso, a ecologia social propõe novos paradigmas de racionalidade, de valorização dos saberes populares, em linguagem da TdL, saberes do povo pobre.

Racionalidade e saber ambiental na perspectiva da Ecologia Social

A proposta da ecologia social é entender a questão ambiental de forma holística, conjugando as relações da sociedade para com a natureza. A natureza pode nos ensinar uma postura ética por meio de sua diversidade. Neste sentido, a sociedade abandonará a sua postura de dominação e se constituirá sem hierarquia, sem dominação do ser humano pelo ser humano.[14] Na América Latina, esta linha da ecologia se preocupa em realçar a exploração econômica dos países do Norte aos do Sul e de refletir sobre as questões culturais e sociais que provocam a destruição ambiental; contesta-se a posição neomalthusiana de controle de natalidade dos ecologistas do primeiro mundo.[15] A partir das elaborações teóricas da ecologia social, percebe-se a tentativa de aproximar a história humana com a história da natureza. A ecologia, entendida como estudo da relação ser humano-natureza e vice-versa, é capaz de oferecer elementos consistentes para construirmos um novo paradigma de relação com a Natureza/Criação. Esta noção é nítida na afirmação de Gudynas:

> As complexas relações ecológicas dos seres humanos ao longo da história contêm mecanismos de aprendizagem, que continuam a operar ainda

14 Uma das vertentes de ecologia social também é conhecida por ecologia anarquista. Tem como representante o estudioso norte-americano Murray BOOKCHIN. Bookchin entende que a crise ambiental é resultado de como se organiza hierarquicamente o poder bem como a mentalidade autoritária, enraizadas nas estruturas da cultura e da sociedade ocidental pela ideologia de dominação da natureza. As razões da crise ambiental são a acumulação capitalista, a expansão industrial e a identificação de progresso com interesses corporativos. Estes são responsáveis pela dominação do ser humano pelo ser humano e força motriz da destruição dos recursos naturais. A solução viria com implantação, quase que dogmaticamente, de uma sociedade democrática (comunista-anarquista) e que também espelharia relações mais harmoniosas e horizontais com a natureza e entre os seres humanos. "O anarquismo não é apenas uma sociedade sem governo, mas uma sociedade harmoniosa que procura expor o homem a todos os estímulos da vida urbana e rural, da atividade física e mental, da sensualidade não reprimida e da espiritualidade, da solidariedade ao grupo e do desenvolvimento individual. Na sociedade esquizóide em que vivemos, tais objetivos não só são considerados irreconciliáveis, como diametralmente opostos". Murray BOOKCHIN, *Post-Scarcity Anarchism*, Oakland, Canadá: AK Press, 2004. pp. 21s.

15 Guillermo KERBER, *O ecológico e a teologia latinoamericana: articulação e desafios*, Porto Alegre: Sulina, 2006. pp. 73ss.

> hoje. Por isso, a cultura e o conhecimento humano se inserem num processo evolutivo que tem uma raiz biológica/da e na natureza.[16]

A percepção de que há em curso uma aceleração do processo de destruição dos recursos naturais força a racionalidade hegemônica a sugerir outras possibilidades. Contudo, as possibilidades são devidamente capitalizadas. Isto é, a parte dissonante que se faz existir por causa das exigências do meio natural à sobrevivência humana é integrada ao todo, não sem antes ser transformada em bem comercial. Com isso, o conhecimento regional da produção de alimentos "ecológicos" é transformado em um produto altamente comercializável. O conhecimento local abstrai de seu território de origem e é diluído na totalidade do conhecimento. Nesta direção que Enrique Leff questiona o discurso do desenvolvimento sustentável (neoliberal), que designa pelo termo em espanhol *sostenible*, justamente para delimitar o conceito *desenvolvimento sustentável* apropriado pelo capitalismo neoliberal. Para Leff o discurso da globalização, como um monstro gigante e voraz, tem uma gula infinita e incontrolável por todo o real.[17]

> Esse discurso da *sostenibilidade* procura reconciliar os dois aspectos contraditórios da dialética do desenvolvimento: o meio ambiente e o crescimento econômico. Neste propósito, mais que dar uma nova fundamentação à racionalidade econômica, acontece uma torção da razão: a intenção do discurso não é internalizar as condições ecológicas da produção, mas proclamar o crescimento como um processo sustentável, sustentado nos mecanismos do livre-mercado como meio eficaz para assegurar o equilíbrio ecológico e igualdade social.[18]

Nesta direção, os demônios da morte entrópica são exorcizados por um messianismo da eficiência tecnológica. Neste discurso, a ecologia se converte em um sistema tecnológico de reciclagem, a biotecnologia refundaria os processos produtivos da agricultura e haveria uma eficiência e manejo ecológicos que ampliariam os alcances da produção, comercialização e consumo. O desenvolvimento sustentável ignora a degradação entrópica nos processos de produção, acreditando que o livre-mercado tem condições até mesmo de regular o manejo indiferenciado e indiscriminado de

16 Eduardo GUDYNAS e Graciela EVIA, *La praxis por la vida: introducción a las metodologias de la ecologia social*, Montevideo: CIPFE/CLAES/Nordam, 1990. p. 24.

17 Enrique LEFF, *Ecologia, capital e cultura: a territorialização da racionalidade ambiental*, Petrópolis: Vozes, 2009. pp. 238s.

18 LEFF, 2009, p. 239.

matéria e energia, por meio de *nichos* de mercado dos segmentos empresariais da reciclagem, por exemplo.[19]

Diante desta análise crítica do desenvolvimento *sostenible*, Enrique Leff propõe um ecologia sócio-política. Esta, por sua vez, continuaria no propósito questionador da racionalidade econômica que legitima a usurpação dos recursos naturais e culturais das populações tradicionais dentro de um esquema concertado, globalizado, em que estas reconheçam a si mesmas e ao seu meio ambiente como capital humano e natural. Em nome do equilíbrio ecológico, das gerações futuras, do bem-estar humano a comunidades tradicionais, indígenas, são instigadas a aceitar uma compensação financeira pela cessão de seus recursos, conhecimentos e mão de obra às transnacionais de biotecnologia.[20] Questionadora desse esquema voraz, que globaliza as regionalidades e regionaliza as globalidades, parafraseando Boaventura S. Santos,[21] a ecologia social é construída a partir do clamor pelo reconhecimento do direito à diversidade cultural, sobrevivência e qualidade de vida dos povos tradicionais. Esta é

19 Um exemplo desse mercado da reciclagem é o fato de que em algumas grandes cidades a coleta de lixo e reaproveitamento de materiais é feita por empresas especializadas. A situação socioeconômica dos catadores de material reciclável já é difícil sem apoio estatal para a sua organização, torna-se ainda mais crítica quando o Estado opta por conceder a empresas privadas retirar e beneficiar os materiais recicláveis. Stahel, Andri Werner. Capitalismo e Entropia: os aspectos ideológicos de uma contradição e a busca de alternativas sustentáveis. In Clóvis CAVALCANTI (org.) *Desenvolvimento e Natureza: estudos para uma sociedade sustentável*, Recife: INPSO / FUNDAJ, Instituto de Pesquisas Sociais, Fundação Joaquim Nabuco, Ministério de Educação, 1994, pp. 104-127, à p. 105ss.

20 Um exemplo disso no Brasil são alguns casos envolvendo a empresa de cosméticos Natura. Com marketing forte na sustentabilidade a Natura se apropria do conhecimento e trabalhos indígenas para comercializar produtos "ecológicos". Há alguns processos na justiça movidos pelo Ministério Público contra empresas terceirizadas pela Natura que são acusadas de biopirataria (2009). Além de utilizar indevidamente o conhecimento milenar das populações indígenas acerca de substâncias da floresta, a Natura se esforça para conquistar o trabalho indígena para a coleta de frutos da floresta. Com um esquema muito bem organizado a Natura utiliza-se de uma série de frentes para estabelecer acordos comerciais com comunidades indígenas no intuito de angariar fornecedores de matéria prima. Aproveita-se o know-how e o argumento do extrativismo indígena para enriquecer a ideia de sustentabilidade da empresa. Enquanto isso, no ano de 2010 a Natura investiu 5,5 milhões de reais nas comunidades extrativistas e por outro lado faturou nada menos que 4,2 bilhões de reais no Brasil. Com um custo-benefício fantástico a Natura gera dividendos altíssimos para seus sócios e quantia mínima para seus fornecedores de matéria prima e principalmente capital de marketing e de conhecimento, e de quebra inclui comunidades na "roda" da produção capitalista. SITE DO ESTADÃO. Disponível em <http://www.estadao.com.br/noticias/impresso,para-incluir-uma-nova-comunidade-natura-leva-em-media-seis-meses,562541,0.htm> (acesso: jul. 2012).

21 Boaventura de SOUSA SANTOS, "Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências". In *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 63, pp. 237-280, out. 2002.

> … uma *política do ser*; uma política do *devir e da transformação,* que valoriza o significado da utopia como o direito […] de cada comunidade de criar seu próprio futuro. Os *territórios culturais* estão sendo fertilizados pelo tempo que recria as estratégias reprodutivas e os sentidos existências.[22]

Em seu propósito aglutinador tal ecologia social se dá conta do surgimento de um *saber ambiental*, no qual a história humana, o desenvolvimento ecológico, as transformações naturais são entendidos como tempo-significante; esta ideia reside *no ser constituído por seu saber.* Isso significa que há uma *resiliência cultural*, constituída no crisol da diversidade de atores sociais e políticos que incorporam diferentes significados e práticas culturais, e se sustenta no diálogo de seus *seres-saberes*.[23] O que Leff procura ressaltar é um conceito amplo e convergente o suficiente que dê conta de reunir não a essência da luta dos movimentos comunitários sócio-ambientais, mas antes uma política da diferença constituída por uma ontologia do ser e da alteridade como forma de reconstrução do mundo e do real bem como da abertura de opções da história. Em síntese: "uma imbricação de matrizes de racionalidade que se expressam na constituição de novas identidades, amálgama de tradições e de modernidade."[24] Argumentamos que a proposta de *reapropriação social da natureza* de Enrique Leff oferece uma mediação possível e produtiva para a ecoteologia da libertação:

> A construção social de uma racionalidade ambiental é sua territorialização em espaços bioculturais, onde a cultura não só ressignifica e imprime seus valores culturais nos seus processos de intervenção sobre a natureza, como também onde os direitos culturais à natureza se traduzem em movimentos sociais de reapropriação da natureza, em processos de re-existência [neologismo criado para aproximar existir e resistir] fundados nos princípios de sustentabilidade.[25]

Conclusões: em direção a Ecoteologia da Libertação

A reflexão da ecoteologia da libertação, em diálogo com a noção de racionalidade ambiental que apresentamos aqui, é entendida como a articulação de temas teológicos, no interior do discurso teológico, como a criação

22 LEFF, 2009, p. 275.

23 Enrique LEFF, *Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder*, Petrópolis: Vozes, 2001.

24 *Ibidem*, p. 277.

25 *Ibidem*, 2009, p. 357.

no Espírito, a história, a redenção e a salvação, em diálogo permanente em uma relação destes temas entre si com outros temas contemporâneos na perspectiva e na lógica holística da ecologia. A ecoteologia *da libertação* tem a tarefa de ampliar "o horizonte da teologia contemporânea, ao mostrar que o ecossistema participa do projeto salvífico divino"; e que além de denunciar a violência e a opressão contra a natureza e contra parcelas significativas da população latino-americana [o(s) (em)pobre(cidos)], dá significação teológica às experiências relacionais —portanto de espiritualidade e de comunidade cristã— das múltipas comunidades tradicionais com os recursos naturais e com os diversos grupos sociais. A partir destas experiências e conhecimentos, é preciso rediscutir e ressignificar a tradição e a teologia cristã em um processo de valorização e diálogo aberto com a religiosidade popular.[26]

A leitura desta "hermenêutica ecológica" por parte da teologia se reflete na maneira como a teologia reposiciona seu discurso sobre a criação e a salvação (consumação), compreendidas como partes integrantes e inseparáveis dos planos divinos. Criação e salvação, história humana/história da natureza e história divina são compreendidas como elementos constitutivos de uma formulação teológica que entende que a humanidade é a principal responsável pela crise ambiental; portanto, precisa arcar com sua responsabilidade. No entanto, os movimentos, as ações e as reações da natureza em suas diversas formas de organização —mesmo a terra entendida como organismo vivo— tem seu próprio percurso de evolução, que não depende exclusivamente do seres humanos.[27] Por isso, a ecoteologia, portanto, só se entende na interdependência de espiritualidade, ética e reflexão.

> *O eixo temático da ecoteologia consiste na forma de compreender a relação entre criação, graça e pecado, encarnação, redenção e consumação.* Ou seja, a unidade e a interdependência dos elementos que constituem a experiência salvífica cristã. E, no interior desta reflexão, *proclamar como todos os seres participam do projeto salvífico de Deus.*[28]

Em razão disso, faz sentido utilizar o termo libertação à ecoteologia, pois *ecoteologia da libertação* não pretende ser somente mais uma dentre as teologias da TdL. Pretende sim acrescentar ao discurso da TdL a temáti-

26 Afonso MURAD, "O Núcleo da Ecoteologia e a Unidade da Experiência Salvífica". In *Revista Pistis Práxis*, Curitiba, PUC, (1)2, pp. 277-297, à p. 278, jul./dez. 2009. Disponível em <www2.pucpr.br/ reol/index.php/PISTIS?dd1=2714&dd99=pdf> (acesso: jun. 2012).

27 BOFF, 1995. pp. 37ss.

28 MURAD, 2009, p. 279.

ca ambiental e ecológica. Diante disso, é importante também fazer uma consideração linguístico-gramatical, a de que o prefixo *eco* se refere ao diálogo com a ecologia por parte da teologia. Com isso, evita-se a generalização que há em torno do termo "eco", principalmente no que se refere ao *marketing* comercial de diversos produtos atualmente. Caso contrário, pode parecer que *ecoteologia* é uma maneira de deixar o discurso teológico tradicional "ecologicamente correto".[29] Não é este necessariamente nosso interesse.

Entrementes, *ecoteologia* é o termo mais ou menos aceito para se designar, de maneira geral, os resultados profícuos do debate entre ecologia e teologia, que traz elementos novos tanto para a teologia como para ecologia. Apesar disso, o termo praticamente não aparece nas reflexões teológicas que debatem a questão ecológica na America Latina. Mais recentemente, Leonardo Boff tem usado o termo em seus livros.[30] Poder-se-ia dizer também que o termo ecoteologia é mais frequente em reflexões a partir do Fórum Mundial de Teologia e Libertação, em Belém do Pará no ano de 2009.[31] Para Afonso Murad ecoteologia e teologia da ecologia são expressões teológicas ancoradas na aproximação da teologia da criação com as questões ambientais atuais. [32] É importante também registrar que o termo *ecotheology* existe há mais tempo, desde a década de 1990, nos EUA com publicações teológicas de Mattew Fox com o termo – *eco-theology*[33]. Além obviamente da importante publicação brasileira de Ivone Gebara: *Teologia ecofeminista.*[34]

Com esta reflexão sobres prospectivas de discursos teológicos procuramos nos aproximar dos referenciais da Teologia da Libertação para elaborarmos os elementos de uma ecoteologia da libertação, distanciando-nos das teologias que entendem a TdL como ultrapassada. Com isso, não se quis reformar a TdL por ela não ter aparentemente se preocupado com as questões ecológicas desde que esta se fez preocupação premente nos debates internacionais. É importante perceber que o discurso ecoló-

29 *Ibidem*, pp. 279ss.

30 Leonardo BOFF, *Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos*, Brasília: Letraviva, 2000, pp. 53ss.

31 Como publicação decorrente deste encontro surgiu alguns textos onde o termo ecoteologia é usado, inclusive no título. Por exemplo: Gerald M. BOODOO, "Identidade e ecologia: a partir de uma ecoteologia caribenha". In Luiz Carlos SUSIN e Joe Marçal Gonçalves dos SANTOS, *Nosso planeta, nossa vida: ecologia e teologia*, São Paulo: Paulinas, 2011, pp. 223-236.

32 MURAD, 2009, pp. 280ss.

33 Mathew FOX, *The coming of the cosmic Christ*, San Franscisco: Harper, 1988.

34 Ivone GEBARA, *Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião*, São Paulo: Olho d'Água, 1997.

gico, da preservação ambiental, soava para os movimentos sociais e para a TdL como uma suspeita, a do uso da agenda ecológica pelas elites locais e mundiais como busca da manutenção da matéria prima do sistema neoliberal e da globalização.[35] E isso parece ser plausível até os dias de hoje. De certa maneira, as discussões ecológicas e de preservação ambiental, como o próprio termo diz, pretende preservar os recursos naturais para a exploração do capital globalizado no futuro. Por isso, é preciso se aproximar da realidade e das experiências comunitárias e tradicionais dos diversos grupos. Os referenciais teóricos de Enrique Leff se propõem justamente em ressaltar a necessidade de falarmos em ecologia a partir de novos modelos econômicos, de autogestão dos recursos naturais, isto é, de reapropriação ou gestão social, cultural e religiosa da natureza.[36]

35 BARROS, 2009, p. 2ss.

36 Willian Kaizer OLIVERIA, *As contribuições da agricultura familiar para a discussão sobre preservação ambiental: em busca de elementos para uma ecoteologia da libertação*. 130 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2011.

O protagonismo dos cristãos-leigos à luz do Concílio Vaticano II

Reflexões a partir de um novo jeito de ser Igreja e de se fazer teologia no continente latino-americano

Cesar Augusto Kuzma[1]

Resumo

O Concílio Vaticano II despertou na Igreja uma nova compreensão de sua vocação e missão, que na perspectiva de comunhão, própria deste Concílio, inclui todos os batizados como membros ativos do Povo de Deus e como participantes indispensáveis na ação evangelizadora da Igreja no mundo. Na questão dos cristãos-leigos, este Concílio foi o que mais se debruçou sobre a sua compreensão eclesial, destacando o seu modo de ser e de se fazer Igreja. Na América Latina, com a Conferência de Medellín, em 1968, aplicam-se as propostas conciliares às particularidades deste continente. Fomenta-se a participação de todos os fiéis no processo libertador e à luz do Evangelho, com a nova compreensão teológica que surge neste momento na América Latina, projeta-se uma esperança para este continente, marcado desde o seu início por violência, exclusão e opressão. Dentro deste quadro, a intenção deste trabalho é refletir o protagonismo dos cristãos-leigos a partir de um novo jeito de ser Igreja e de se fazer teologia no continente latino-americano. Faremos uma abordagem sobre a temática dentro do Concílio Vaticano II, chegando às Conferências Episcopais. Trataremos da temática na ótica da Teologia da Libertação, chegando a uma reflexão atual sobre o foco deste protagonismo.

1 Doutor em Teologia pela PUC-Rio. Professor do Curso de Teologia da PUCPR: graduação e pós-graduação. E-mail: cesakuzma@gmail.com

Os Cristãos-Leigos e o Concílio Vaticano II

Quando falamos em Concílio Vaticano II e dentro dele nos aventuramos a falar sobre o protagonismo dos cristãos-leigos, estamos diante de um evento de Igreja, que com toda a certeza, foi o evento que mais se debruçou e mais valorizou a presente causa. Nós encontramos as definições, de modo mais explícito, na Constituição dogmática *Lumen Gentium*, no capítulo IV, e no Decreto *Apostolicam Actuositatem*, que trata do apostolado dos leigos.

Lumen Gentium - capítulo IV: os leigos

No início do IV capítulo da *Lumen Gentium*, os padres conciliares já nos dizem que tudo o que foi dito sobre o povo de Deus, aplica-se aos cristãos-leigos (cf. LG n. 30). Estes fazem parte deste povo e com isso compõem a Igreja. Os cristãos-leigos são chamados por Deus para servir na proposta de seu Reino em virtude de sua condição e missão e é esta condição e missão que enriquece o corpo de Cristo, onde cada qual tem a sua função e colabora para que este corpo cresça e se construa diante do amor. Sendo que, o batismo é o que nos torna participantes e membros do corpo eclesial e a partir dele nós podemos desenvolver a nossa vocação e missão, os cristãos-leigos definem-se enquanto Igreja e saem para participar ativamente da missão desta no mundo, comprometendo-se a seu modo na execução do trabalho comum, crescendo em todos os aspectos em direção a Cristo, que é a cabeça da Igreja.

Quanto a definição, o Concílio tratou por defini-los, trazendo a eles um caráter eclesiológico, capaz de fundamentar e dar robustez à sua condição. De uma definição negativa, que se sustentava por dizer que os leigos, colocado até de maneira pejorativa[2], são aqueles que não são clérigos ou que não pertencem às ordens sagradas, nem são religiosos reconhecidos pela Igreja (expressões que ainda aparecem na definição atual para distinguir os papéis dentro da Igreja), o Concílio Vaticano II aponta para uma definição positiva que vai além desta condição. Eis a definição:

> São, pois, os fiéis batizados, incorporados a Cristo, membros do povo de Deus, participantes da função sacerdotal, profética e régia de Cristo, que tomam parte no cumprimento da missão de todo o povo cristão, na Igreja e no mundo (LG 31a).

Ao valorizar o batismo, como condição primordial do cristão, acentua-se a Igreja como um todo e diminui a condição, antes do Concílio, que se

2 Em nosso livro, *Leigos e leigas* (Ed. Paulus, 2009), nós fizemos uma apresentação a este respeito.

voltava mais ao sacramento da ordem, na esfera de uma Igreja piramidal e reconhecida demasiadamente pelo clero, que detinha o poder institucional e respondia sozinho pela condição de Igreja.

Esta condição batismal apresenta uma eclesiologia capaz de incluir estes fiéis à dimensão cristológica e por esta razão adquirem a tríplice função: sacerdotal, profética e real. Por estas funções, vividas de maneira específica na sua condição, é que os cristãos-leigos colaboram na missão de toda a Igreja, internamente e externamente, *ad intra* e *ad extra*.

A partir de sua condição de membro eclesial e participante da missão de toda a Igreja, o Concílio também aborda as relações internas, e por vezes tensas, da relação entre leigos e hierarquia[3]. Se entendermos que por muito tempo, por séculos, foi negado aos leigos à voz e o direito na Igreja, este Concílio colabora para uma participação ativa, trazendo aos leigos deveres eclesiais, mas também direitos que devem ser respeitados, dentre eles, o direito de ser ouvido e o de poder pronunciar-se, com *coragem* e *prudência*, mas sempre com *reverência* e *caridade*, para o bem de toda a Igreja (cf. LG n. 37a).

Como fechamento desta parte, nós nos valemos da sequência da definição dos cristãos-leigos, que enfatiza a sua atuação diante do mundo secular, local próprio de sua missão, como Igreja:

> O caráter secular caracteriza os leigos. [...] A vocação própria dos leigos é administrar e ordenar as coisas temporais, em busca do reino de Deus. Vivem, pois, no mundo, isto é, em todas as profissões e trabalhos, nas condições comuns da vida familiar e social, que constituem a trama da existência. São aí chamados por Deus, como leigos, a viver segundo o espírito do Evangelho, como fermento de santificação no seio do mundo, brilhando em sua própria vida pelo testemunho da fé, da esperança e do amor, de maneira a manifestar Cristo a todos os homens. Compete-lhes, pois, de modo especial, iluminar e organizar as coisas temporais a que estão vinculados, para que elas se orientem por Cristo e se desenvolvam em louvor do Criador e do Redentor (LG 31b).

Essa busca da especificidade da sua vocação e missão condiz com a nova visão de Igreja que vem com o Vaticano II. Isso acontece em decorrência dela estar inserida historicamente e concretamente no mundo, portanto, salvaguardando as suas particularidades fundamentais, deve ter algo a dizer a ele. Uma nova postura eclesial, viva, dinâmica e atualizada, com profunda valorização dos cristãos-leigos, torna-se fundamental.

3 Também fizemos uma abordagem a este respeito em nosso livro, ver: KUZMA, C. *Leigos e Leigas: força e esperança da Igreja no mundo*, São Paulo: Paulinas, 2009, pp. 41-61.

- ***Apostolicam Actuositatem* - o apostolado dos leigos**

Assim como as outras vocações eclesiais (presbíteros, bispos, religiosos), os cristãos-leigos recebem do Concílio um Decreto específico, com a função de orientar a sua atuação diante da Igreja e diante do mundo. Este decreto recebeu o nome de *Apostolicam actuositatem*, tratando, especificamente, do apostolado dos leigos.

Já de início, diz: "O Concílio dirige-se esperançoso aos leigos, que desempenham papel específico e insubstituível no conjunto da missão da Igreja" (AA n. 1). Destacamos aí, três características importantes na definição deste apostolado: a questão da esperança, o caráter específico e insubstituível de sua missão.

No entanto, a grande riqueza deste decreto, que é capaz de chamar —*convocar*— a vocação laical, despertando-a na sua importância e relevância atuais, encontra-se no seu final[4]. O documento "roga" a todos os cristãos-leigos que ouçam a voz de Cristo e que se deixem guiar pelo impulso do Espírito Santo (cf. AA 33). Em seguida, de modo mais próprio e profundo, ele diz:

> O próprio Senhor, por intermédio desse Concílio, convida a todos para que se unam cada vez mais intimamente a ele. Fazendo dos sentimentos de Cristo seus próprios sentimentos (cf. Flp 2,5), participem de sua missão salvadora. Ele mesmo os envia a todas as cidades e lugares aos quais há de chegar (cf. Lc 10,1), para que, por meio das várias formas e modos do apostolado da Igreja, sempre adaptados às necessidades do tempo, atuem como seus cooperadores, generosos na obra de Deus e sabendo que seu trabalho não é vão, diante do Senhor (cf. 1Co 15,58).

São palavras fortes e proféticas que deveriam ecoar em toda a Igreja, que ainda insiste, muitas vezes, em limitar a ação destes fiéis, tratando-os na sua pequenez, como algo sem importância para o todo evangelizador. Ouvindo este "rogar", os cristãos-leigos empenham-se no seu agir, pois sabem que é Cristo que chama e é o Espírito que conduz nas circunstâncias da missão. Voltam-nos aqui, com um teor mais forte, as três características que aparecem no início e que nós destacamos, sobre o apostolado dos leigos: a questão da *esperança* e o caráter *específico* e *insubstituível* de sua missão.

Neste espírito, o Decreto nos diz que os cristãos-leigos, como membros da Igreja e imbuídos desta esperança que trazem, e ao mesmo tam-

4 É o que nos aponta, com razão, Antonio José de Almeida, a saber: ALMEIDA, A. J., *Apostolicam actuositatem: texto e comentário*, São Paulo: Paulinas, 2012, pp. 58-59.

po, pertencentes ao mundo, exercem, pois, um *apostolado verdadeiro*, oferecendo um *testemunho inequívoco* de Cristo e de seu Reino (cf. AA n. 2b). Os cristãos-leigos, diante de seu apostolado, são "cooperadores da verdade" (AA n. 6a), quando, por seu testemunho de vida, colaboram na santificação de todo o mundo. Para tanto, o Decreto *Apostolicam actuositatem* aponta para alguns campos de apostolado: 1) Na comunidade cristã (cf. AA n. 10); 2) Na família (cf. AA n. 11); 3) Entre os jovens (cf. AA n. 12); 4) No meio social (cf. AA n. 13); 5) Na ordem nacional e internacional (cf. AA n. 14). Neste último, destacam-se a atuação dos cristãos-leigos junto ao poder civil, na política, no intuito de fomentar a justiça e a paz entre as pessoas e as nações. Esta reflexão sobre os campos de apostolado chama a atenção também para o fato de que a palavra só será proclamada e só será ouvida se vier acompanhada de um testemunho (cf. AA n. 13). Nesta intenção, diz o documento conciliar:

> O testemunho de vida leiga, que brota inteiramente da fé, da esperança e do amor e em que Cristo se manifesta, vivo em seus fiéis, é a forma privilegiada do apostolado individual, especialmente adaptada aos nossos tempos (AA n. 16d).

O que vem depois, na sequência do Decreto, trata da organização deste apostolado, bem como a sua colaboração com a hierarquia e a formação necessária para que a sua atuação seja de fato eficaz e coerente com as condições do mundo atual. Este talvez seja o ponto mais crítico do documento, pois ele esbarra numa estrutura eclesial muito rígida e que não está acostumada a dividir e incorporar uma nova visão. O desejo é que isto seja buscado, para o bem de toda a Igreja e para a missão maior que é o Reino de Deus. Os cristãos-leigos continuam trabalhando e acreditando, pois sabem que o seu trabalho não é em vão (cf. AA n. 33), pois são chamados por Deus, como Igreja, para o conjunto desta missão.

Os cristãos-leigos no debate das Conferências latino-americanas e caribenhas

- **Medellín**

A Conferência de Medellín (1968) promoveu de maneira considerável as ações eclesiais promovidas pelos *Movimentos de Leigos*, fomentando ainda mais o caráter missionário destes movimentos para o benefício de toda a Igreja. Esta Conferência se propôs a rever toda a dimensão apostólica da presença dos cristãos-leigos no atual processo de transformação do continente latino-americano. Tudo isto, levando em conta os objetivos

contemplados pelo documento, relativos ao compromisso nos campos da Justiça e da Paz, da Família e Demografia, Juventude, etc. (cf. DM cap. 10, 1). Medellín ressalta o comprometimento dentro do mundo secular e temporal, onde "comprometer-se é ratificar com ações a solidariedade em que todo homem se encontra imerso, assumindo tarefas de promoção humana na linha de um determinado projeto social" (DM n. 9). Afirma que, para isto, os cristãos-leigos gozam de *autonomia e responsabilidades próprias* para optar por seu compromisso temporal. Isto está sustentado na *Gaudium et Spes* n. 43 e na *Populorum Progressio* que diz: "pertence aos leigos, pelas suas livres iniciativas e sem esperar passivamente ordens e diretrizes, imbuir de espírito cristão a mentalidade e os costumes, as leis e as estruturas da sua comunidade de vida".[5] Assim, por mediação da fé, os cristãos-leigos se encontrarão diante de uma esperança escatológica com o objetivo de levar todo o mundo à consumação plena, do modo que este seja iluminado e transfigurado no dia do senhor (cf. DM n. 10).

Medellín apresenta algumas recomendações pastorais para a promoção de equipes apostólicas e movimentos seculares em lugares e estruturas funcionais, onde se elabora e se decide o processo de libertação e humanização da sociedade (cf. DM n. 13). Afirma que os cristãos-leigos devem se envolver em atividades nacionais e internacionais para promover o progresso dos mais pobres (cf. DM n. 15). Além disso, fomentar uma espiritualidade própria, baseada na sua experiência de compromisso com o mundo, seguindo o exemplo de Cristo, que também viveu sua experiência em atividades temporais (cf. DM n. 17).[6]

- **Puebla**

A conferência de Puebla (1979) procurou resgatar os avanços trazidos pelo Concílio Vaticano II e por Medellín e, além disso, contribuir um pouco mais em alguns pontos. Na sua reflexão sobre o laicato esta Conferência teve como base a participação dos cristãos-leigos na vida da Igreja e na missão desta no mundo. Ou seja, sua missão está conjuntamente formada na missão da Igreja. Puebla apresenta uma Igreja comprometida com a promoção da justiça em nossos povos (cf. DP n. 777). O objetivo de incluir todos dentro de um mesmo processo se deu pelo fato de alguns movimentos de leigos perderem o ponto de vista eclesial e agirem no mundo secular diferente da fé que dizem professar. Nas palavras de Puebla: "É um divorcio entre fé e vida exacerbado pelo secularismo e por um sistema que

5 PAULO VI. *Populorum Progressio,* São Paulo: Paulinas, [13]1990.

6 O documento também menciona no n. 19 e 20 sobre a criação de Conselhos eclesiais.

antepõe o ter mais ao ser mais". (cf. DP n. 783). A causa, às vezes, ocorre pela "persistência de certa mentalidade clerical em numerosos agentes pastorais, clérigos e até mesmo leigos" (cf. DP n. 784).

Por esta razão, Puebla no n. 786 de seu documento reflete a sua condição na Igreja e no mundo a partir de aspectos doutrinais: 1) Os sacramentos do Batismo e da Confirmação os incorporam a Cristo e os tornam membros da Igreja; 2) Participam, a seu modo, da função sacerdotal, profética e real de Cristo e exercem-na na condição que lhes é própria; 3) A fidelidade e coerência com as riquezas e as exigências de seu ser lhes conferem a identidade de homens e mulheres de Igreja no coração do mundo e de homens e mulheres do mundo no coração da Igreja (uma frase que marcou o tom pastoral e que depois foi repetida e usada em outros documentos e ocasiões, Aparecida é um exemplo).

A Conferência diz que a sua vocação encontra-se no mundo e, é onde devem agir instigados a participar de uma multiplicidade de apostolados, agindo, de maneira especial na atividade política (cf. DP n. 507-562). Promovem a justiça e a igualdade "sempre iluminados pela fé e guiados pelo Evangelho e pela doutrina social da Igreja, mas orientados ao mesmo tempo pela inteligência e aptidão para uma ação eficaz" (DP n. 793). Outro aspecto destacado pelo documento diz respeito a uma espiritualidade mais apropriada à sua condição, como também fez Medellín (cf. DP n. 797-799).

O documento também chama a atenção para a importância de um *laicato organizado*. Esta organização é sinal de comunhão e participação (n. 801), capaz de trazer vitalidade missionária para toda a Igreja (n. 806). Conclui, fazendo um apelo urgente a leigos e leigas, para que se comprometam na ação evangelizadora da Igreja (n. 827), exortando uma presença organizada do laicato nos diversos setores pastorais (n. 828). O documento termina com um destaque a importância da mulher na missão da Igreja, refletindo sobre a sua igualdade e dignidade (n. 834-849).

- **Santo Domingo**

A Conferência de Santo Domingo (1992) também tratou de refletir sobre os cristãos-leigos na Igreja e no mundo. Chama a atenção para o *protagonismo* (ponto que queremos destacar em nosso artigo) destes na missão evangelizadora da Igreja. "Eles são chamados por Cristo como Igreja, agentes e destinatários da Boa-Nova da salvação, a exercer no mundo, vinha de Deus, uma tarefa evangelizadora indispensável" (SD n. 94). O Documento afirma que foi para eles também as palavras do Senhor: "Ide também vós para a minha vinha" (Mt 20,3-4) e, ainda, "Ide por todo o mundo" (Mc

16,15) (cf. SD n. 94). Alerta que, mesmo que ainda haja no interior de nossas igrejas grande participação dos leigos, muitos deles ainda não sentem o sentimento de pertença à Igreja. Eis aí um grande problema: "Sentem-se católicos, mas não Igreja" (cf. SD n. 96). Para tanto, no artigo 97 surgem alguns desafios urgentes para os cristãos-leigos: 1) Que todos sejam protagonistas da nova evangelização, da promoção humana e da cultura cristã; 2) Que os batizados não evangelizados sejam os principais destinatários da nova evangelização. Para responder a isso, Santo Domingo aponta algumas linhas pastorais como o fortalecimento da Igreja-comunhão, que leve à co-responsabilidade na ação da Igreja.

Por fim, devem assumir uma *linha pastoral prioritária*, na qual os cristãos-leigos sejam protagonistas (cf. SD n 103).

- **Aparecida**

O documento de Aparecida fala sobre o "ser" e o "fazer" dos cristãos-leigos na Igreja (cf. DA n 213). Cristãos-leigos que pelo batismo e confirmação são discípulos e missionários de Cristo. Este "*ser*" e "*fazer*" que se destaca no texto evidencia o caráter particular e especial que caracteriza a sua missão. O seu *ser* e *fazer* são únicos e irrepetíveis. Caracteriza-se, também pela sua influência no meio social e, principalmente na política, local onde pode modificar estruturas injustas que se transformam em estruturas de pecado para toda a sociedade (cf. DA n. 505). Em Aparecida, os cristãos-leigos são chamados de "*Luz do Mundo*" (cf. DA. n. 209-215). Fomenta-se que devem participar nesta missão primeiramente com testemunho concreto de fé e vida o que exige *coerência* e *autenticidade* (cf DA n. 210); depois este testemunho desencadeará em ações efetivas na evangelização, na liturgia e em atividades locais de sua comunidade (cf. DA n. 211). Orienta-se para uma devida formação teológica para que possam agir na perspectiva do diálogo e da possível transformação da sociedade, através de ações sociais e políticas organizadas (cf. DA n. 283).

O Documento de Aparecida os apresenta como *verdadeiros sujeitos eclesiais* (n. 496a), um ponto importante e marcante desta Conferência. Aponta-os como missionários dentro dos novos areópagos da vida pública, afirmando a sua presença ética coerente, semeando em diversos ambientes os valores evangélicos (cf DA n. 491). Possuem a tarefa peculiar em decisões importantes da sociedade e que podem trazer benefícios para todos: empresários, políticos e formadores de opinião no mundo do trabalho, dirigentes sindicais, cooperativos e comunitários (cf. DA n. 492). Outros campos de sua responsabilidade são o turismo, os esportes, as artes (cf. DA n. 493), os meios de comunicação (cf. DA n. 497b), mas principal-

mente os meios universitários, local de diálogo entre a fé e a ciência (cf. DA n. 494-496; 498).

Outro ponto significativo é com relação a sua participação na formação de novos agentes de pastoral e de comunidades, pela qual sua presença e participação pode trazer uma riqueza original. Eis um ponto em que a visão teológica latino-americana contribuiu muito e trouxe inúmeros resultados. Diz o documento: "através de suas experiências e competências, eles oferecem critérios, conteúdos e testemunhos valiosos para aqueles que estão se formando" (DA n. 281). Para isso devem ser respeitados os seus carismas e sua originalidade (cf. DA n. 313).

Fala-se também, como nas Conferências anteriores, de uma espiritualidade própria, condizente com a sua realidade e seu contexto. Pede para que as diversas comunidades eclesiais, muitas delas dirigidas e animadas por leigos tenham uma permanente conversão pastoral (cf. DA n. 366), devendo estar sempre em torno do bispo. Na questão organizacional, sua participação deve subir degraus mais altos dentro da Igreja, participando, em nível pastoral, do discernimento, da tomada de decisões, do planejamento e da execução dos projetos (cf. DA n. 371).

O protagonismo do cristão-leigo e a sua responsabilidade na Igreja e na sociedade: uma ação à luz da Teologia da Libertação

Perguntamos: qual é o papel do cristão-leigo na sociedade atual e de que forma ele pode atuar como instrumento de mudança e de transformação, imbuído pelo Espírito de Cristo, sendo sinal e presença do Reino de Deus neste mundo? Se a Teologia da Libertação é uma teologia que reflete a partir de uma práxis correspondente e ilumina esta realidade à luz da fé, esta deve ser uma pergunta constante dentro do agir e do ser cristão atuais. É o que vai caracterizar a sua inquietude e é a questão que vai confrontá-lo com sua esperança.

Para responder a estas duas perguntas acima devemos levar em conta, em primeiro lugar, que o cristão-leigo não age no mundo sozinho. Ele atua de maneira conjunta com a comunidade em que está inserido. Na comunidade o cristão faz a experiência do Reino, ouve a Palavra, alimenta-se da mesa do Senhor (Eucaristia), sente a presença de Deus e decide compartilhar com o mundo exterior (sociedade) aquilo que sentiu e que fez experiência; não por obrigação, mas por doação, por amor, por obra da graça. Tendo isso claro, percebemos que a ação do cristão-leigo no mundo atual vem como um desdobramento da ação divina, uma ação segunda, obra da graça, respondida a Deus pela fé. Aí ele se torna protagonista,

pois tem consciência do seu chamado e responde a ele pela fé, uma fé colocada em prática.

Falar assim é dizer que o cristão-leigo age no mundo porque é chamado por Deus, convocado (*ekklesía*) a uma missão, uma missão que busca o Reino de Deus e que pretende apresentar a sua presença de forma livre e gratuita, mostrando-se como caminho rumo a Deus, rumo à vida, rumo à plenitude. É por essa razão que, a Teologia da Libertação, alimentada por esta perspectiva vai dirigir-se a práxis e colaborar para a construção de um mundo novo, onde reine a paz, a justiça, a solidariedade; um mundo onde não haja mais divisões e exclusões; um mundo onde as oportunidades sejam frequentes a todos e a responsabilidade transpareça em cada agir. Imbuído deste espírito criativo o cristão-leigo parte em busca da realização da proposta de Deus, pois acolheu o seu pedido e pela fé decide fazer a sua parte.

Entretanto, a responsabilidade do cristão em meio a essas realidades vem do fato de que ele não terá uma ação a partir das suas vontades e ambições, mas a partir daquilo que recebeu de sua comunidade de fé e de sua experiência com Deus vivida junto à comunidade, que deve ser em todos os âmbitos libertadora, amorosa e gratuita. Ter responsabilidade cristã na atual sociedade é se deixar guiar pelo Espírito de Cristo e agir no cotidiano da vida iluminado por ele, com discernimento e coerência, aliando fé e vida, compromisso e responsabilidade, ao modo de Jesus terreno em seu caminho e práxis de vida. É o que propõe a Teologia da Libertação ao enfatizar a pessoa como sujeito de sua própria história. É o que quer a Igreja ao entender o cristão-leigo como sujeito eclesial, protagonista na sua missão.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, A. J., *Apostolicam actuositatem: texto e comentário*, São Paulo: Paulinas, 2012.

CELAM, "Conclusões da Conferência de Medellín - 1968", Texto oficial, *Trinta anos depois, Medellín ainda é atual?*, São Paulo: Paulinas, [2]2004.

_____ *Conclusões da Conferência de Santo Domingo: Nova evangelização, promoção humana, cultura cristã*, São Paulo: Paulinas, [5]2006.

_____ *Evangelização no presente e no futuro da América Latina:* Conclusões da Conferência de Puebla, São Paulo: Paulinas, 1979.

_____ *Documento de Aparecida:* Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe, São Paulo: Paulinas/Paulus, 2007.

KUZMA, C., *Leigos e Leigas: força e esperança da Igreja no mundo*, São Paulo: Paulinas, 2009.

SCHILLEBEECKX, E., "A definição tipológica do leigo cristão conforme o Vaticano II". In BARAÚNA, G. (dir.). *A Igreja do Vaticano* II, Petrópolis, RJ: Vozes, 1965, pp. 981-1000.

VATICANO II. *Mensagens, discursos e documentos,* São Paulo: Paulinas, 1998.

Amor divino, pasión corporal

Una ética de amor desde la perspectiva liberacional feminista[1]

Elaine Padilla[2]

New York Theological Seminary
Nueva York, Estados Unidos

Resumen

Este ensayo explora una encarnación del amor divino expresado a través del placer o disfrute dentro de una perspectiva feminista, la cual valora el cuerpo de la mujer y la naturaleza, junto con lo festivo. El placer —dentro de un marco de una ética de amor— libera al todo a buscar el bienestar del uno en relación con el orden de la creación. El amor desea una armonía que enfrenta la opresión, que gime junto con los marginados, y le ofrece hospitalidad al extraño. Ya que Dios es amor, Dios es deseo, y por lo tanto somos capaces de encarnar a Dios en su deseo, así como Dios también encarna el nuestro. La pasión compartida suscita en nosotros una justicia festiva que trastorna "lo que es" por lo que "está por ser", encarnado simbólicamente en el Dios de la fiesta.

1 Partes de este ensayo forman parte de un manuscrito titulado en inglés, *A Passionate God*, bajo contrato con Fordham University Press, con fecha de publicación para el 2013. Todo los materiales aquí citados de trabajos en inglés han sido traducidos por mí.

2 Nació en Ponce, Puerto Rico, es profesora de teología constructiva en el Seminario Teológico de Nueva York (New York Theological Seminary). Su investigación, enseñanza y trabajos escritos dialogan con teologías latino/as, constructivas, y la ecoteología, con filosofías del proceso y el pensar posmoderno, y con el misticismo, pluralismo, y estudios de género.

Dios es amor, dice la escritura (1 Jn 4:8). Si esto es así, Dios debe ser, ante todo, un objeto de deseo. No por necesidad, ni de la racionalidad. La teología —que es una reflexión y discurso sobre la palabra de Dios— por lo tanto debe de ser impulsada y enardecida por la llama del deseo.

Maria Clara Bingemer[3]

Una palabra sobre el Dios de la fiesta y la belleza; una sabiduría profética de la experiencia viva del Dios vivo, entre y desde los pobres, habitándolos de formas y colores, de clamores, es necesaria para hacer "poesía de la paz'' (cf. Mt. 5:9), porque el que hace la paz es "poeta" de la paz.

María Teresa Porcile[4]

Introducción

De Aristóteles y el teísmo clásico, hemos heredado la noción de un absoluto, autosubsistente e inalterable estado de calma utilizado para describir el ámbito divino. La inmutabilidad divina y su absoluta subsistencia se traduce en un Dios que es un agente distante y que actúa sobre todo lo que existe sin que nada le afecte en modo alguno. *Pathos* o pasión significaría una deficiencia en Dios. Pasión se refiere al cambio. Y todo tipo de cambio en lo divino puede denotar perturbación, a causa de cosas que se consideran desiguales y menores que Dios. Sin embargo, si Dios fuera distante y sin mezclarse con el mundo, es decir, apático, sería un ser cerrado en su propia quietud, lo que podría decirse "anestesiado". Esto significa que por ser un agente que no recibe nada de parte del cosmos, pura forma, eterno, totalmente real, inmutable, autosuficiente, y separado por completo de todo lo demás, Dios tendría una única actividad que recaería exclusivamente en sí mismo.[5] Los movimientos internos de Dios serían la única actividad divina

3 Maria Clara BINGEMER, "*Chairete: Alegrai-vos a muller no futuro da teologia da liberção*". En Revista Eclesiástica Brasileira (REB) (48)191, 1988, p. 572. Citado en María Pilar AQUINO, *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America*, (traducción: Dinah Livingstone), Nueva York: Maryknoll/Orbis Books, 1993, pp. 110-111.

4 María Teresa PORCILE, "El derecho a la belleza en América Latina". En Elsa TAMEZ (ed.), *El rostro femenino de la teología*, San José, Costa Rica: Departamento de Investigaciones (DEI), 1988, p. 87.

5 Abraham HESCHEL, *The Prophets II*, Nueva York: Peabody, Hendrickson Publishers, 1962, p. 14.

que afecte a Dios. Por lo tanto, el descanso y la inmovilidad divina definiría a un ser que habita en absoluta tranquilidad ya que Dios mismo sería su único amor, un amor por él mismo, narcisista, y el ser divino su única preocupación, un movimiento dentro de sí mismo sin salida ni entrada.

Esta forma de hablar de Dios ha sido cuestionada en la teología de la liberación. Gustavo Gutiérrez, por ejemplo, afirma que si Juan 1,16 dice que Dios es amor, esto significa, dentro del contexto de este primer capítulo del Evangelio de San Juan, que la corporeidad del amor de Dios es expresada en la historia, mediante una participación social y la transformación de las condiciones de la vida, particularmente, de los pobres y marginados. "El Amar" significa que los seres humanos deben actuar responsablemente, siendo conscientes del reto que existe cuando las acciones de *caritas* son ciegas a las realidades de los marginados, y cuando el bien común se define de una manera etérea. De igual manera algunas feministas de Latinoamérica hablan de un amor centralizado en la práctica o el acto de encarnar a Dios. Sin embargo, los límites de sus trabajos teológicos también van más allá de la ética de amor de Gutiérrez, e incluyen otras dimensiones, a veces poco presentes en otros temas de la liberación. Sus dimensiones, que aquí exploro en parte, pueden ser más pertinentes a un discurso que promueve el tema de la justicia en relación con el cuerpo de la mujer, la naturaleza, el placer erótico, y el regocijo festivo.

Un armonía de los menos

La búsqueda de más formas de gozo (para el bienestar del todo) hiere a Dios y al cosmos, debido a los elementos de anhelo por todo aquello que está aún por ser actualizado. Cuando hay anhelo por expresiones de vida más abundante y por amor mutuo, también existe la posibilidad del dolor. El disfrute también se expresa en el dolor. A causa del sufrimiento de las tragedias de la historia, Dios gime en su anhelo junto con el cosmos, por lo que está por venir.

Un elemento esencial que despierta nuestros corazones hacia un mayor disfrute de la vida es el anhelo por vivir en la armonía que recibimos del Dios que desea. Uno puede razonar que en este tipo de argumentos de pasión divina lo que cimienta una vida plena es el amor *filadelfo* o entre amigos. En este punto se puede estar de acuerdo con Aristóteles, para quien la felicidad y la amistad son esenciales para mantener el bienestar de la ciudad.[6] Una ciudad llena de amigos y amigas no tiene necesidad

6 ARISTÓTELES, *Nicomachean Ethics*, VIII, I, 1155a, 1144.

de la justicia ya que en la amistad se incluye el desear cosas buenas unos por los otros. Lamentablemente tal afirmación ignora los modos de amar apasionados que al tener como objetivo el vivir plenamente no evitan el sufrimiento que esto pueda traer por causa de la limitación al ser propio que se confronta con el otro ser. Una ciudad de amistad encamina al todo hacia este tipo de goce del bienestar común en modo que se abraza también el dolor que el querer crear este conlleva.

Además, al considerar el bienestar de todos, particularmente al pensar sobre el amor divino, no podemos sólo definir el disfrute como propio de seres carentes de preocupación. El disfrute no puede compararse con ataraxia, con *apatheia*, o con el estar ausente de los acontecimientos corrientes del mundo, la necesidad del otro ser. Incluso el perfeccionamiento de ideales que se repite indefinidamente en la historia causa añejamiento y y una especie de anestesia en cualquier grupo social. El deseo del entonces se hunde en la nada al hacerse normativo. Esto sería sólo un "sustituto bastardo de la paz", como Alfred N. Whitehead afirma.[7] También el disfrute pacífico no puede ser un espejo del "conllevarse" de todos. Como Teresa Porcile sostiene, [8] con coraje, denunciamos una paz o un sentido de armonía falsos dentro de las comunidades; en medio de las desigualdades, alzamos nuestras voces. Uno mira más allá de los cuerpos esculpidos de Apolo y adquiere una visión real de la multitud de niños con vientres inflados. Un sentido de verdadera armonía es necesario cuando se considera el amor como pasión. Ganamos un sentido de equilibrio en el uso de recursos que incluye lo racial, el género, la clase y varias diferencias y singularidades.[9]

Por lo tanto, en la búsqueda por definir la vida armoniosa, la convivencia pacífica de tipo aristotélico que nutre un sentir de autosuficiencia (no necesitar nada) no ocupa el mismo lugar que la armonía. La felicidad que trae la armonía no es lo mismo que la autosuficiencia, el ser virtuoso en uno mismo. Hay que facilitar un discurso desde la perspectiva de los que buscan una vida mejor, los que continúan anhelando una vida *totalmente* plena en cada circunstancia vital, época y lugar. Siendo vigilantes de aquellos que creen ser autosuficientes, debemos sostener un diálogo que esté en contacto con los que más necesitan. Esto significa que más que un simple esquema de dolor mezclado con placer, exploramos el dolor

7 Alfred North WHITEHEAD, *Adventures of Ideas*, Nueva York: The Free Press, 1961, pp. 284-288.

8 María Teresa PORCILE, "El derecho a la belleza". En *El rostro femenino de la teología*, pp. 91-92.

9 Ibíd., 107.

como resultado de la fricción que historias pasadas tienen con su futuro, lo deseado en contraste con lo real, una pérdida intensificada por la memoria y la esperanza de una presencia amorosa.

El disfrute de la vida abundante

Imágenes de tal inquietud comienzan a seducirnos hacia un camino de más vulnerabilidad, hacia metáforas que invocan un sentido de intimidad. Como las madres en su proceso de la concepción al parto, Dios gime con nosotros en este proceso creativo de armonía. Estamos ligados inevitablemente a ellos en esta red inmensa de correlaciones. Sentimos bien adentro "los gemidos de los parias de la tierra", como Ivone Gebara lo dice.[10] En solidaridad, juntos gemimos en las circunstancias actuales porque, como en el parto, anhelamos ver nacer una justicia de manera nueva e ilimitada dentro de un mundo de sistemas empobrecidos por la avaricia y la preservación del propio ser.

Al contemplar este principio de gemido nos acercamos a imágenes del cuerpo de la mujer que ponen de relieve la vida íntima del ser viviente. El trabajo de Maria Clara Bingemer habla sobre el término *rechem*, que ella utiliza para asociar a Dios con las mujeres, sus pechos y vientres, y para mantener una figura femenina de Dios en relación al nacimiento. La matriz de Dios es el lugar de la concepción, nutrición, protección, crecimiento, y nacimiento.[11] En relación con el término *chesed*, así Dios ama infinitamente de una manera *com*pasiva. Dios no solamente consuela a la hija de sus entrañas; con receptividad como madre acepta la semilla de la vida que se alimenta en su seno, de tal manera que su hija pueda convertirse en un ser completo en medio de la luz del día.[12] Semejante al proceso de parto, el placer está en el ver por anticipado una creación basada en la compasión que sucede continuamente en el seno divino.

La matriz *rachamim* (de donde surge el amor de Dios para la humanidad) es el lugar de la economía trinitaria desde la cual la humanidad toma la imagen divina y la forma de Dios más profunda de armonía y amor hacia todo ser viviente. [13] Esta profunda realidad, cuna del deseo divino, es semejante al gemir. Y aun cuando Dios y el cosmos son distintos uno del otro, los dolores de parto de Dios forman parte de los dolores de parto

10 Ivone GEBARA, *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*, Minneapolis: Fortress Press, 1999, p. 91.

11 Maria Clara BINGEMER, "Reflections on the Trinity". En Elsa Tamez (ed.), ob. cit., p. 80.

12 Ibíd., p. 67.

13 Ibíd., p. 66.

del cosmos en sus procesos creativos, y viceversa. Sufrimos los dolores de parto por causa de la esperanza, y a la luz de la cruz eso puede significar que esta esperanza es contra la esperanza. Los puntos de intersección entre la fe, la esperanza y el amor son una fe contra la incredulidad, una esperanza contra esperanza, y un amor contra el distanciamiento humano, como sostiene Jon Sobrino.[14] En lugares de resurrección y vida, seguramente podemos imaginar u-topías. Y con una visión del Dios que sufre, estas u-topías se encuentran en el cruce, donde todas las cruces de la historia se encuentran con "el grito de Jesús en la cruz y el grito de las innumerables víctimas de la historia".[15] La fe causa mucho gemido, porque no es independiente de "… los gemidos y gritos" causados por la injusticia, la opresión y la muerte.[16] Gemimos mientras nos unimos en la creación de estas nuevas realidades.

A partir de esta matriz divina de pasión, la compasión con la que llevamos nuestras tareas de orden cósmico es cotransformadora. Todos, incluso los pobres y las víctimas de la historia, se convierten en cocreadores. Como Porcile retóricamente pregunta: "¿por qué no considerar a los pobres en términos de ser sujetos de belleza, creadores de belleza?" La compasión activa la capacidad de participar en una praxis mesiánica junto con, no sólo en nombre de aquellos que sufren, ya que el misterio divino está presente en la totalidad, dando terreno a los que anhelan una vida totalmente nueva, como un ingrediente activo que ayuda a convertir sueños de justicia en realidad. La compasión uterina viene a formar parte de la vida misma, ella da amor y llena de esperanza al tenebroso, de resurrección al crucificado, y activa nuestra capacidad de crear cosas nuevamente en nuestros intentos de erradicar el sufrimiento. Estamos llamados a esta vida, a crear lo que puede ser de lo que aún no existe, como exclama María Pilar Aquino.[17] Un nuevo misticismo de vida surge cuando por causa de la muerte,[18] gemimos; de dolores de parto es el sufrimiento que estamos sufriendo por ver nacer una realidad de vida *totalmente* abundante.

14 Jon SOBRINO SJ, *Christology at the Crossroads: A Latin American Approach,* (traducción: John Drury), Nueva York: Maryknoll/Orbis Books, 1978, p. 229.

15 Ibíd., 231.

16 Ibíd., 232.

17 María Pilar AQUINO, *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America,* (traducción: Dinah Livingstone), Nueva York: Maryknoll/Orbis Books, 1993, p. 154.

18 Teresa CAVALCANTI, "El ministerio profético de las mujeres en el Antiguo Testamento: perspectivas de actualización". en Elsa Tamez (ed.), ob. cit., 1988, p. 35. Ver también a Sandro GALLAZZI, "Os Macabeus: uma luta pela liberdade de povo". En *A violência dos opressores e o direito dos pobres à vida, na Bíblica, Estudios Bíblicos* 6, Petrópolis: Vozes, 1985, p. 47.

Por lo tanto, esta realidad uterina de Dios, al ser el suelo que vivifica todo, también puede encarnar *la diversidad cósmica*, no sólo la realidad humana. De parte de Ivone Gebara, recobramos un concepto de alteridad divina que encarna una "*esse*-diversidad"[19] que viene a formar parte de la vida misma de Dios.[20] Dios, así como la vida misma, es una fuente de vivificación subyacente de la cual continuamente emergen los procesos vitales en los que estamos inmersos, una realidad constitutiva del universo y de la tierra, de todo lo que existe, y que anima a todos los seres vivos.[21] En este sentido, uno podría decir que la matriz divina intensamente recibe todos los acontecimientos del cosmos. A partir de este matiz gebariano, deseamos comprender una "*esse*-diversidad" que ensancha nuestro "ser". Si Dios es amor, y la *ousia* de Dios es amor, pero en el sentido de que Dios se torna en un enlace de todo con todo y de todo con todos, se nos haría más difícil disociar el desear propio de una vida abundante del desear del todo en su diversidad.

Se puede afirmar también que, de igual manera que el cosmos es una encarnación del cielo aquí en la tierra, Dios también encarna una miríada de intensidades cósmicas, aun cuando cada una de ellas exprese su deseo de una manera contradictoria al resto de todas las cosas vivientes, diciendo "sí" a la vida. El amor divino es aventurero ya que Dios permite que toda expresión lo afecte íntimamente, hasta el punto de que el amor divino adquiere un cuerpo de diversidad en relación al cosmos. En el seno divino, Dios y el cosmos se interrelacionan, adquieren carne, en armonía pero no de manera uniforme. La matriz divina mantiene un parentesco, por lo tanto, no sólo armonioso, sino también inquieto, no sólo arraigado a la tierra sino también sin permanencia eterna, por lo tanto perjudicial a órdenes de amistad semejantes a la monotonía, la calma pura, una serenidad inmutable, contraria al gemir del cosmos.

El componente erótico en la ética de amor

La matriz y el seno ofrecen imágenes claves en el diálogo del amor apasionado de Dios, pero, ¿cómo reflexionar sobre el *eros* divino en relación al divino *pathos*? *Eros* es un impulso de la pasión con la que Dios activa nuestra esperanza. Primeramente, incluso los oprimidos, las víctimas, y los

19 *Esse*: palabra latina que significa 'ser'.

20 Ivone GEBARA, *Out of the Depths: Women's Experience of Evil and Salvation,* Minneapolis: Fortress Press, 2002).

21 Ivone GEBARA, *Longing for Running Water*, ob. cit., pp. 83, 103.

pobres tienen deseos, lo que indica que el deseo de supervivencia y el *eros* están íntimamente conectados. Como Marcella Althaus-Reid dice:

> … he sido una mujer pobre y yo misma he soñado con ropa que abrigue a mi madre durante el invierno, y comidas nutritivas para mí y mi familia. Pero también he soñado en la vida con tener una educación, una vocación de sacerdote, y he soñado en mi vida con justicia, amor y lujuria.[22]

Así que los elementos de impulsos carnales o de lujuria pueden ser vehículos de transformación, como uno podría decir junto con santo Tomás de Aquino, para quien la participación de las pasiones humanas pueden ser instrumentos de la belleza.[23] Sólo que su dilema radica en el hecho de que el amor divino, a la vez de tener todos los atributos de la pasión, extrañamente carece de ella.

Uno puede discutir, conforme a Bingemer, que el Dios de amor es el Gran Deseo, ya que el deseo es fundamental a la vida, y su impulso, esencial.[24] La vida y la esperanza en medio del dolor y la lucha se ligan a través del deseo divino. También junto con esta noción del deseo divino, un sentir interno al cosmos que brota a modo de un poder libertador y como una pasión-erótica parece estar implicado. En las palabras de María Pilar Aquino, lo que muchas feministas latinoamericanas procuran presentar es:

> … el misterio absoluto e inefable de Dios, que irrumpe como amor, poder liberador, y la esperanza entre los oprimidos de la tierra, entre los que están fuera de la sociedad y la iglesia". [25]

Es decir, la pasión erótica de Dios brota desde adentro del cosmos y atrae hacia el todo la vida, tornando lo no sagrado en sagrado, acercándose al extraño.

Su presencia esencial para la vida es creadora y recreativa en todas las dimensiones de la vida, del ser y el llegar a ser, del todo del cosmos, y quizás aun Dios. Nada se encuentra fuera de ello, aun las expresiones más carnales del cuerpo cósmico. Además, la pasión divina suscita el poder erótico que reside en todo lo vivo, activándolo con un sentido de ser y llegar a ser en común. En el momento necesario, el amor "estalla con

22 Marcella ALTHAUS-REID, *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*, Nueva York: Routledge, 2000, p. 134.

23 Tomás de AQUINO, *Summa Theologica*, Ia IIae QQ, pp. 22-25.

24 BINGEMER, "Chairete…", ob. cit., p. 111.

25 María Pilar AQUINO, ob. cit., p. 10.

energía y vitalidad para el continuar en la lucha", indica Tepedino.[26] Subsiguientemente, no sólo imágenes de dar a luz, pero también nociones de deseo divino en el sentido de un impulso erótico y disruptivo expanden el entendimiento sobre una *praxis* liberadora.

Otro tipo de ética de amor puede entrar en juego—lujuria, e incluso el juego y la música pueden ser vistos como instrumentos de acción transformativa. La lucha por la vida en el medio de "la muerte, la guerra, el secuestro, la violación y el abandono", como dice Luz Beatriz Arrellano, profundiza el conocimiento y la experiencia de resurrección, para que con esperanza y fe uno pueda decir que la muerte no tiene la última palabra.[27] Y como ella también lo analiza, podemos ser aún alegres y celebrar la vida al vencer la muerte, al sostener las penas de otros para que juntos podamos transformar el dolor en la felicidad y la esperanza. Comer, beber y bailar juntos es para la celebración de lo que aún queda por ser expresado completamente, Gebara insinúa.[28] ¿Por qué no descubrir la belleza, la poesía ni la paz dentro de lo terrible, al confrontar el horror, como Porcile nos invita a hacer en el texto citado arriba con respecto al Dios de la fiesta?[29]

Esta divinidad festiva connonta un *eros* carnavalesco, uno que en el reír alegre regenera la esencia del llegar a ser con toda su abundancia.[30] En esta ética existe implícitamente una identificación del uno con el otro — una forma de empatía lúdica. El *pathos* carnavalesco expande las fronteras entre el espectador, el actor y Dios, entre humano y naturaleza, y entre el cielo y la tierra en maneras que pueden invitar a lo extraño a formar parte del ser en proceso. Todos participan en este acto, y pueden tomar papeles y cambiar formas corporales como bajo máscaras o con disfraces, como lo describe Althaus-Reid.

Nuevas maneras de comunicar la carne pueden anunciar que una nueva cosa está todavía por venir, otras maneras de adorar y otras alternativas de pintar al Dios de amor. Consideramos los actos de la compasión divina dentro de un modelo de un Dios que se ríe, que siente placer en

26 Ana María TEPEDINO, "Feminist Theology as the Fruit of Passion and Compassion". En Mercy Amba ODUYOYE y Virginia FABELLA (ed.), *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology*, Nueva York: Maryknoll/Orbis Books, 1988, p. 168.

27 Luz Beatriz ARELLANO, "Women's Experience of God in Emerging Spirituality". En Mercy Amba ODUYOYE y Virginia FABELLA (ed.), ob. cit.

28 Ivone GEBARA, "La mujer hace teología: un ensayo para la reflexión". En Elsa Tamez (ed.), ob. cit. p. 23.

29 María Teresa PORCILE, ob. cit., p. 87.

30 Ver Mikhail BAKHTIN, *Rabelais and His World*, Bloomington: Indiana University Press, 1984, p. 43,

una clase "de justicia transgresora que causa desorden en la ley", dice Althaus-Reid.[31] Con esta imagen en la mente, el cuerpo del Dios de un amor erótico llega a ser anárquico y múltiple, y el amor divino, polimorfo. Las visiones de un Dios heteronormativo y las múltiples configuraciones corporales del amor de Dios pueden movilizar a personas en masa, aun los pobres, hacia actos que promueven el amor al extranjero, al raro, a las multitudes. Podemos bailar entre amigos que no son una mera mímica de nosotros mismos, y ofrecer una hospitalidad más verdadera, que no coloca a personas bajo la ley de lo mismo, una armonía dictatorial, absolutista u opresiva. Este deseo colectivo, engendrado en el misticismo de los festivales, puede actuar como un proceso social y una fuerza viva que da paso a una espiritualidad material. A través de poderes no hegemónicos, el deseo puede ser expuesto a una deconstrucción recurrente.

En este momento, uno puede considerar la definición que John Caputo le da a lo ético: la "diferencia" esta entretejida justamente a la "alteridad". Entonces lo ético tomaría la forma del *arche* o un descentrar al punto más lejano, donde residen esas cosas que son consideradas fuera del círculo interior del amor divino, como lo carnal. Es una clase excéntrica de lo ético, lo que podemos llamar una "hiper-ética" que se sitúa "donde la huella de Dios se inscribe en 'el otro,' el vecino, el extranjero o al de afuera".[32] Se coloca fuera del orden apropiado de las cosas que se mantienen sólo dentro de sí mismos y habla de una hospitalidad radical "al extranjero", a los que son de "afuera" en vez de "adentro".

Hay un exceso de justicia en la ética festiva, quizás una "hiper-ética" como Caputo la describe, surgiendo de la posibilidad de un *amoris* raro que inspira las ideas de Althaus-Reid sobre la justicia erótica. No se refiere al estar cercano en una medida correcta, justa, ni exacta en el sentido de cosas que son colocadas en su orden apropiado o prescrito. Ni se refiere al ser restrictivo, ni al permanecer en un espacio que no puede ser excedido. Las discontinuidades, las interrupciones, nuevos principios caracterizan los límites del amor erótico. Las cosas en retraso y por comenzar sostienen su límite, el límite que simplemente señala al fin de algo, pero también su inicio. Es una ética de múltiples aperturas y de lo que posiblemente ha de llegar a ser.

Y ya que no es una ética del deber, lo que debe ser (*poiesis*), abre la linealidad a la poesía, la ley hacia la gracia. Y expande los límites de la

31 Marcella ALTHAUS-REID, *The Queer God*, Londres: Routledge/Nueva York: Taylor and Francis Group, 2003, p. 32.

32 John D. CAPUTO, *The Weakness of God: A theology of the Event*, Bloomington/Indianápolis: Indiana University Press, 2006, p. 134.

ley a órdenes regeneradores, donde la alteridad aún está por ser excluida. La sexualidad, la procreación, el nacimiento no llegan a formar parte de deseos y cariños eruptivos que son autoencerrados, ni atados a órdenes de la producción (*techne*). La ética está fuera de lugar en el sentido del ser impropio, como en la utopía. El disfrute es liberador muchas veces tan sólo en sí mismo.

Esta visión de justicia habla de un sagrado desorden que ordena de una manera extraña. Señala una imagen de un Dios de la fiesta que es inestable, en el sentido de ser diverso, de ser une "colectividad sin fronteras seguras".[33] Con fronteras de afiliaciones que están en constantemente movimiento. Dios existe como una imagen que desestabiliza una ética desprovista del amor hacia el extranjero. La imagen del Dios en relación es la de "un festival del encuentro del intemperante".[34] Esto significa que el Dios de la rectitud aún está por ser definido, puesto que Dios está siempre en tránsito. Al Dios que está por ser no le falta el exceso (abundancia del ser), puesto que Dios está más allá de lo apropiado. Los cariños divinos niegan ser reprimidos, y confiesan más bien las capacidades creadoras de desorden que favorecen posibles "mejores órdenes" que se allegan de una manera misteriosa como "monstruos de gracia", como diría Catherine Keller.[35]

Por lo tanto, antes que quedarse atado a la ley de lo Mismo (una armonía de uniformidad), intentamos comprender una ley de amor en nuevas maneras. Para Althaus-Reid específicamente, el principio fundamental es el no ser sólo uniforme como siendo siempre sumiso con el orden estipulado, con el ser decente. Una ética festiva da a lugar a otra conducta artística, a veces al ser anárquico. Tiene un exceso de la justicia que puede ser descrito, por ejemplo, en función del grafiti en una iglesia en Argentina que pinta al desaparecido junto a los frescos de la Sagrada Familia que Althaus-Reid describe.[36] Hay un recordatorio de hacer la justicia, pero no solamente dentro de lo apropiado. Con estas representaciones de grafiti, nosotros recordamos cuán necesarios son los Frankensteins en nuestro tiempo, para que el amor al extranjero (lo que no es todavía) llegue a ser activo.[37]

Pero esta ética también debe incluir las criaturas no humanas que interconectan con nosotros. El aliento de todos es también nuestro aliento.

33 ALTHAUS-REID, *Indecent Theology*, ob. cit., p. 66.

34 ALTHAUS-REID, *The Queer God*, ob. cit., p. 57.

35 Catherine KELLER, *Face of the Deep: A Theology of Becoming,* Nueva York/Abingdon: Routledge, 2003, p. 123.

36 ALTHAUS-REID, *Indecent Theology*, ob. cit., p. 97.

37 Ibíd., p. 99.

En nuestra visión del mundo, no puede faltar el ser hospitalario con esos otros que son diferentes a nosotros y el crear un espacio para que los elementos naturales de la vida, los no humanos, puedan brotar en medio de lo humano. Nuestra pasión por otros, por verlos vivos nos invita a una *praxis* de felicidad que prepara el terreno para la felicidad del todo.[38] La ética divina no nos llama externamente, más bien es su impulso interno que respira bien adentro. Gemimos "dentro de la carne", colectivamente, y así teniendo la capacidad de construir un mundo que refleje nuestra vida compartida y que afirme las adaptaciones a la vida de cada organismo vivo. Nuestro llegar a ser humano (colectivo) también es de acuerdo a los muchos en sus finales dolorosos y principios optimistas.

* * * *

Un entendimiento pleno de un Dios de amor entra en juego al considerarse una interacción entre el dolor y la alegría. La alegría, al no ser privilegiada sobre el dolor, y viceversa, abre paso a una recombinación de ambos elementos en varias maneras que desordenan la lógica de certeza. La matriz divina puede aparecer como el lugar donde se comparte la pasión, donde el dolor y la alegría se integran dentro del diverso ser de Dios, que incluye tanto lo humano como lo no humano. Dios se nos une íntimamente en nuestra búsqueda por encarnar nuevas posibilidades de disfrutar una vida abundante, aún más, en nuestro añorar cosas que han de dar lugar a nuevos cuerpos alegres dentro del dolor intenso que se siente. La fiesta, el baile, y el cántico encarnan esta realidad de posibilidad. El deseo, la lujuria, la pasión, y la vida denotan igualmente el *eros* divino con que Dios nos atrae hacia expresiones más llenas de placer, aun cuando estas traigan consigo el sufrir un dolor junto con otros seres.

También con los elementos carnavalescos de la vida festiva, las muchas formas en la unidad-plural de Dios tienen características bastante extrañas. El ser divino es el Dios raro, quien nos invita a adorarle y a actuar amablemente hacia el extranjero entre nosotros, inclusive hacia las plantas y formas animales. Esta unión mística primordial con lo divino y los otros atrae una creatividad fértil de alegría. El baile trasmuta en empatía. Su ética es festiva, y en su ambigüedad da a lugar a formas múltiples de la justicia que se derraman sobre el discurso de un ser encerrado, apático a las circunstancias de dolor, una armonía caducada, de orden estricto, y sobre la uniformidad monótona.

38 GEBARA, *Longing for Running Water*, ob. cit., p. 57.

Towards 50 Years of *Nostra Aetate*[1]

Carlos Hugo Parra-Pirela[2]
University of Toronto

Abstract

One of the most groundbreaking outcomes of Vatican II was the promulgation of the declaration Nostra Aetate about the Catholic Church and Non-Christian Religions. With this document the Church formally became a participant in the global interfaith movement. The Catholic Church was

1 The Declaration *Nostra Aetate* has generated a voluminous body of literature particularly among Jewish-Christian dialogue circles. On the 20th and 40th anniversaries of the declaration, several symposia were organized. See Rose THERING, *Jews, Judaism, and Catholic Education* (New York, NY: Anti-Defamation League of B'nai B'rith, 1986); George F. MCLEAN and John HOGAN (editors), *Ecumenism and Nostra Aetate in the 21st Century* (Washington, DC: The Council for Research in Values and Philosophy, 2005); Anthony CERNERA (editor), *Examining Nostra Aetate After 40 Years* (Fairfield, CT: Sacred Heart University Press, 2007); Jean DUHAIME (editor), *Nostra Aetate at 40, Achievements and Challenges in Christian Jewish Relations* (Montreal: Novalis, 2007); Michael ATTRIDGE (editor), *Jews and Catholics Together, Celebrating the Legacy of Nostra Aetate* (Ottawa: Novalis, 2007); Neville LAMDAN and Alberto MELLONI (editors), *Nostra Aetate: Origins, Promulgation, Impact on Jewish-Catholic Relations* (Berlin: Lit, 2007); and Marianne MOYAERT and Didier POLLEFEYT (editors), *Never Revoked, Nostra Aetate as Ongoing Challenge for Jewish-Christian Dialogue* (Leuven: Peeters, 2010).

2 Dr. Carlos Hugo Parra-Pirela, a dual citizen of Venezuela and Canada, holds a Masters of Divinity from Harvard University and a Ph.D. in History from the University of Toronto. Based on consultations of the Propaganda Fide Archives and the Secret Archives of the Vatican, his doctoral dissertation, entitled "Standing with Unfamiliar Company on Uncommon Ground: the Catholic Church and the Chicago Parliaments of Religions" (available in ProQuest), explores the struggle of the Catholic Church to be true to itself and its mission in the midst of other religions, in the context of the non-Catholic American culture, and in relation to the modern world and its discontents. Carlos identifies the Chicago Parliaments of Religions as a unique window through which to view this Catholic struggle at work in the religious public square created by the Parliaments and he analyzes the evolution of that struggle over the course of the century framed by the two Chicago events and primarily marked by the Second Vatican Council. E-mail: carlos.parra@utoronto.ca

The treatment in this article of the involvement of the Catholic Church in the Chicago Parliaments of Religions draws primarily from the author's recently submitted doctoral thesis. Carlos Hugo Parra, "Standing with Unfamiliar Company on Uncommon Ground: The Catholic Church and the Chicago Parliaments of Religions", PhD Dissertation, University of Toronto, 2012.

actively involved in the genesis of this global interfaith movement through its participation in the World's Parliament of Religions, held in Chicago in 1893, a movement from which the Church withdrew shortly after due to fears of religious indifferentism. With Nostra Aetate the Church was back at the interfaith conversation with an attitude of renewed confidence that meant a stretch from traditional Catholic exclusivism to innovative Catholic inclusivism, with occasional incursions into truly pluralistic initiatives, such as the centennial Parliament of Religions held in Chicago in 1993. In the Latin American context, the shift in the Catholic attitude towards non-Christian religions as embodied in Nostra Aetate is also perceived in the reflections of Medellín, Puebla, Santo Domingo, and Aparecida. A question remains to be further explored: what is the relationship between the justice-related priorities of the Church in Latin America and the interfaith demands derived from an increasingly pluralistic milieu? Different attitudes towards this question unfold in a very internally diverse Roman Catholicism in Latin America.

On October 28, 1965, the conciliar fathers of Vatican II, gathered in a session presided by Paul VI and open to the public, proceeded to cast a final, ceremonial vote on a document that proved to be one of the most groundbreaking and internally controversial statements of the 21st ecumenical council: the Declaration *Nostra Aetate* about the relation of the Church with non-Christian religions. It would soon be the shortest of the sixteen official documents produced by the council. But it was the one with the deepest significance and the highest impact. The final version of this 1,600-word document, scarcely five pages, was the point of arrival of a thorny path that reflected the tensions at work in the council, the most historic Catholic event in the 20th century, which would be solemnly adjourned six weeks later.[3]

Perhaps only a few —if any— noticed that the day of the vote was the seventh anniversary of the election of the late John XXIII, whose convocation of the council would be the most articulate response of the Catholic Church to its most unavoidable and formerly fought threat: modernity. It was precisely John XXIII who envisioned reaching out to non-Catholics —both Christian and not— as one of the main objectives of the council, a goal consistent with the religiously diverse environment that the modern

3 *Documentos del Vaticano II* (Madrid: BAC, 1982), 611-612.

age had brought around the Church. His own engagement with Orthodox Christians and Muslims during his diplomatic assignments in Bulgaria and Greece/Turkey and his astonishment in the face of the horrors of the Jewish holocaust prior to his election as pope had predisposed and prepared him well towards the task of Catholic relations with non-Catholics.[4]

Shortly after his election, John XXIII suppressed from the Good Friday liturgy the reference to Jews as "perfidious". The following year he received in the Vatican a delegation of Jewish leaders who wanted to thank him for his actions in favor of persecuted Jews during the war. He also received in a private audience Jewish professor Jules Isaac, who asked that the ten points of Seelisberg, a declaration issued in 1947 that aimed at combating anti-Semitism in Christian preaching and teaching, be brought to the attention of the Council. In the same year, John XXIII created the Secretariat for the Promotion of Christian Unity, which he entrusted to Jesuit Cardinal Augustine Bea, former rector of the Pontifical Biblical Institute for two decades. Through this appointment, Bea became the core architect of *Nostra Aetate,* the document that the conciliar fathers were to vote on the papal anniversary.[5]

Originally conceived as a statement dealing exclusively with the attitude of the Catholic Church toward the Jewish people, Bea's draft challenged a centuries-old misconception that blamed the Jewish race for the death of Jesus with the gravest ever-possible charge of *Deicide.* Bea's intention to have the council absolve the Jews of all centuries from those charges found stern opposition among some bishops over whom the weight of tradition felt heavy but was allegedly justified in the passion narratives of the New Testament and particularly throughout the Gospel according to John. Furthermore, some feared that an absolution of the Jews might pave the path towards the Vatican recognition of the State of Israel, only about fifteen years old at the time. The bishops of the Arab world were also afraid that any Catholic deference towards Judaism might have a negative impact on the Christian minorities in the volatile region.[6]

These reservations made the road towards the final approval of *Nostra Aetate* a difficult path. Bea's original seven-page drat was deliberately excluded from the central preparatory commission for the council in June 1962. As a result of Bea's personal appeal to Pope John, the topic was fi-

4 See Peter HEBBLETHWAITE, *John XXIII, Pope of the Century* (London: Continuum, 2000).

5 A.-M. HENRY (editeur), *Les Relations de l'Église avec les Religions non Chrétiennes* (Paris: Les Editions du Cerf, 1966), 285.

6 John W. O'MALLEY, *What Happened at Vatican II* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), 218-224, 250-251-275-276.

nally included in the Council's agenda under Bea's secretariat, which was elevated to the status of commission four months later. The death of Pope John did not prevent Catholic interfaith relations from continuing to count on papal support. On June 17, 1964 Paul VI established the Vatican Secretariat for Non-Christians. As for the conciliar fathers, the topic was first considered by them as a chapter of the decree on ecumenism, to be later relocated as an appendix of the same document. Later it migrated to the constitution on the Church, one of the most important documents of the council. Finally, it stood on its own as a separate declaration.[7]

The final draft evolved in the words of Bea from a little mustard seed into a tree in which many birds found their nest. The German cardinal was referring to the inclusion in the document of Hinduism, Buddhism, and Islam, along with a call to universal fraternity and equality for all peoples, in addition to the original treatment of the Jewish people. The document stated that the Catholic Church rejects nothing that is true and holy in non-Christian religions and exhorted Catholics to acknowledge, keep and promote the spiritual and moral goods as well as the social and cultural values present in them. Hindus and Buddhists, the heathens and idolaters of the past, were now portrayed as the seekers of purpose and meaning and the providers of answers to the deepest questions of the human heart. Muslims, the invaders of the Holy Land and of venerable sites of Christian antiquity, the archenemies during the Crusades, the expelled centuries-old settlers of the Iberian Peninsula, and the ever-threatening neighbors of the no-longer existing Ottoman Empire, were now depicted as fervent adorers of the true and living God of Abraham. And Jews, stigmatized with the responsibility of the death of Jesus for centuries, were now exposed as God's beloved people and free from the charges now pertaining only to some Jewish authorities and some of their followers during the time of Jesus and not to future Jewish generations.[8]

When the final draft was presented to the conciliar fathers for the solemn vote, there were those who rejoiced in the groundbreaking character of the declaration and those who regretted it deeply. The text was overwhelmingly approved by 2,221 fathers but it received 88 negative votes. Only one other council document received a higher disapproval from the

7 HENRY, *Les Relations*, 285; For the foundation of the Secretariat, see Robert Sheard, *Interreligious Dialogue in the Catholic Church Since Vatican II, An Historical and Theological Study* (Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1987), 9-13.

8 HENRY, *Les Relations*, 37, 287-305.

conciliar fathers.[9] However, the opponents to *Nostra Aetate* had been dramatically reduced from 250 in the second last vote seventeen days earlier to a third of that number on the final day.[10]

The itinerary followed by this document in the council sessions reflects the complexity of the issue it addressed and offers interesting insights. Its original inclusion in the schema on ecumenism speaks of the Catholic view of non-Catholics in a model of concentric circles of proximity and separation, first finding common ground with other Christians and later engaging non-Christians.[11] The posterior inclusion of the document in the schema on the Church indicates that what was at stake pertained to the core of the Church's traditional self-understanding as the recipient, custodian, and administrator of the fullness of God's revelation. Both locations show that the subject of Catholic interfaith relations transcends the helpful but inadequate binary model proposed by Belgian Cardinal Suenens of the Church looking inward (*ad intra*) and looking outward (*ad extra*) as the focal point of the council.[12] The Catholic approach to other religions implies both.

It has been argued that *Nostra Aetate* stands at the heart of the council (*au coeur du council*).[13] In the larger context of the Church's relation to the modern world, it meant an official Catholic entry into the global interfaith movement.

But the treatment of world religions in the most global council Christianity has ever had was not the first time the Catholic Church took part in an interfaith initiative of global proportions. Seventy years earlier the Catholic Church was involved in the seminal event of the modern, global interfaith movement through its active participation in the World's Parliament of Religions, the first gathering of its kind ever. Organized in the context of the Columbian Exhibition in Chicago through the initiative of Charles Carroll Bonney, a Swedenborgian layman, the first Parliament of Religions in 1893 gathered representatives of the world religions including the Catholic Church. Its chairman, the Presbyterian Reverend John Henry

9 It was the decree *Inter Mirifica*, on the Church and Mass Media, approved with 164 votes against it.

10 *Documentos*, 612.

11 For examples of the application of a concentric circles model to ecumenical and interfaith relations, see Carlos Hugo PARRA-PIRELA, *Who is my neighbour? A Window into the Interfaith Experience and Potential of Member Churches of the Canadian Council of Churches* (Toronto: The Canadian Council of Churches, 2010), 16-17.75-76.

12 O'MALLEY, *What Happened*, 317.

13 HENRY, *Les Relations*, 11.

Barrows, knew that for the Parliament to live up to its universal claims he needed to persuade the Catholic Church to be part of it.[14]

After an unanswered attempt to gain the support of Pope Leo XIII for the idea, Barrows turned to Cardinal James Gibbons, the Archbishop of Baltimore, who offered his support for the project. Barrows' invitation came at a time the Catholic Church in the United States was crafting its position in American society in the midst of nativist, anti-Catholic accusations of loyalty to the "foreign power" of Rome. Therefore, both the Columbian Exhibition and the Parliament of Religions offered American Catholics an invaluable opportunity to stand side by side with non-Catholics and show their ability to be Catholic and American at the same time. The Church organized an Educational Exhibit of its vast network of schools across the country as part of the Columbian Exhibition and a strictly Catholic Congress conducted by the laity. Regarding the Parliament of Religions, Bishop John Keane, Rector of the Catholic University of America, issued a compelling call to the American Archbishops: "Can the Church afford not to be there?", to which the prelates could not help but agree that the Catholic Church had to be present.[15]

Despite the risk of religious indifferentism such a venture entailed, Bishop Keane was commissioned to furnish a Catholic delegation that made the presence of the Catholic Church felt throughout the seventeen days of the Parliament's program. Given the fact that Cardinal Gibbons was the highest ranking representative of all the religions involved, he presided over the opening ceremony surrounded by Hindu, Buddhist, Confucianist, Shinto, Zoroastrian, Jewish, and Muslim along with Greek Orthodox and Protestant Christian delegates from different parts of the world. He is also reported to have recited the Anglican version of the Lord's Prayer. Day after day, Catholics —clergy and lay— shared the Parliament's podium with practitioners of other religions and even with women ministers of religion from some of the Protestant denominations involved. However, the Church never lost sight of its exclusivist claims, which were subtly articulated in the presence of high profile converts to Catholicism among the delegates it brought to the Parliament.[16]

14 See John HENRY BARROWS (editor), *The World's Parliament of Religions*, an illustrated and popular story of the World's First Parliament of Religions held in Chicago in connections with the Columbian Exposition of 1893, Volumes I and II. (Chicago: Parliament Publishing Company, 1893).

15 PARRA, "Standing with Unfamiliar Company", 11-47.

16 Ibid., 48-65.

Thus the Catholic Church became part of what was eventually acknowledged as the genesis of the modern interfaith movement, which paved the way to networks of interreligious cooperation at a global level and fostered the comparative study of religions. For the Catholic Church it meant acknowledging other religions, tacitly endorsing religious freedom, exposing the Church to open scrutiny in the American religious public square, exercising autonomy in regards to the Vatican, and working cooperatively with Protestants to stage the first global forum of the religions of the world. But in the American Catholic Church there were those who marveled at the Church's audacity to take part in the Parliament of Religions and those who despised its compromising standing next to the heathen and idolaters. These mixed reactions were framed within the larger tensions in the American Catholic hierarchy about conforming Catholic identity to the American traditions of freedom and democracy, also known as *Americanism*, or protecting it from them. It seemed clear that such a venture as the Parliament of Religions was only possible due to the American principles of religious freedom, from which the Catholic Church had benefited, and of separation between church and state, both enshrined in the American Constitution.[17]

The impact of such Catholic involvement in the American religious public square was felt shortly after the Chicago events. On behalf of the Methodist ministers of Chicago, Rev. John Lee made a plea to Pope Leo XIII, asking the pontiff to intervene in favor of Protestants in Peru, Ecuador, and Bolivia so that they could exercise in the Catholic lands of South America the same liberty of conscience enjoyed by Roman Catholics in the United States. Furthermore, another event similar to the Chicago Parliament of Religions —the Pan-American Congress on Religion and Education— was organized in Toronto and also counted on the participation of the Catholic Church. However, these North American interfaith initiatives did not find the same receptive environment in Europe that would help them crystallize in the Old World.[18]

As an example of the relevance of contextuality for Catholic interfaith relations, when —inspired by the happenings in Chicago— conversations to hold a similar Parliament of Religions in Paris began to take place in Europe, the results were very different. Despite the efforts in favor of a Paris Parliament of some French Catholic enthusiasts —such as Fr. Victor

17 Ibid., 65-71.

18 Ibid., 71-77.

Charbonell,[19] strong opposition grew among the French Catholic hierarchy. Cardinal Guillaume Meignan —the Archbishop of Tours— argued that America was not France and that the fact that something succeeded in the New World did not guarantee its success in France. And Fr. Moreau, the vicar-general of the Diocese of Langres stated that the Catholic Church had no place in a Parliament of Religions, arguing that tolerance in matters of dogma was heresy and that the Catholic Church, which alone possessed the truth, had nothing to learn from others, and had no concession to make.[20]

Contrary to the support the Parliament of Religions idea garnished among American Catholic leaders, Pope Leo XIII, at the request of his Apostolic Delegate in the United States, Archbishop Francesco Satolli, discouraged further Catholic involvement in interfaith gatherings and summoned Catholics to hold their assemblies apart and have non-Catholics as their guests instead. Satolli's concerns and the Pope's admonition against the danger of religious indifferentism were early symptoms of the anti-Modernist crusade Leo's successor —Pius X— would launch, which would not only condemn interfaith gatherings but forbid meetings of priests without proper episcopal approval and supervision. This Catholic sentiment of exclusivism reached a climatic point in Pius XI's encyclical *Mortalium Animos*, in which the pontiff condemned the emerging ecumenical movement.[21]

These antecedents of *Nostra Aetate* are helpful not only to place the document's groundbreaking achievements in a historical perspective, but to understand the opposition it found in some of the conciliar fathers. Through this declaration, the Church was stretching the traditional Catholic attitude towards other religions from an exclusivist to an inclusivist position, acknowledging the true and good present in other religions while retaining for itself the fullness of revelation and its primacy for salvation.

The impact of *Nostra Aetate* in the ensuing decades was diverse in deeds and words according to various contexts. Archbishop Angelo Fernandes of Delhi, India, for example, played a significant leadership role in the formation and work of the World Conference on Religion and Peace.[22]

19 Victor CHARBONNEL, "An explanation", *The Open Court Journal*, 1 (1899): 36-44.

20 PARRA, "Standing with Unfamiliar Company", 77-78, 81-82 Both quotations from French prelates in James H. MOYNIHAN, *The Life of Archbishop John Ireland*, (New York: Harper and Brothers Publishers, 1953) 44, note 21, *La Revue Blue*, Paris, November 16, 1895.

21 PARRA, "Standing with Unfamiliar Company", 79-80, 88-98, 128-129.

22 See Patrice BRODEUR, "From the Margins to the Center of Power: The Increasing Relevance of the Global Interfaith Movement", *Cross Currents* 55, 1 (Spring 2005): 42.

Another important follow-up to *Nostra Aetate* is found in the solemn magisterium of John Paul II, who affirmed that the firm belief and witness of the followers of non-Christian religions was an effect of the Spirit of Truth operating outside the visible confines of the Mystical Body,[23] and that the wind of the Holy Spirit blows where it wills, also outside "the visible body of the Church".[24] However, John Paul II was always careful to state that while "non-Christians can receive God's grace and be saved by Christ apart from the ordinary means, the Church alone possesses the fullness",[25] which corresponds to the typical inclusivist position adopted by Vatican II.

John Paul accompanied his magisterium with actions that confirmed it. Such was his invitation to the leaders of the religions of the world to get together but pray separately for peace in the town of Assisi in 1986.[26] This Assisi initiative was deemed by some as a historic milestone in Catholic interfaith relations while it was despised by post-conciliar sectors still concerned that the Church had gone too far.[27]However, the Assisi initiative did not go too far at all when compared to the centennial Parliament of the World's Religions, which took place in Chicago in 1993 and has been appraised as the most religiously diverse celebration in history.[28]

After several unsuccessful attempts by Cardinal Joseph Bernardin, the Archbishop of Chicago, to play a leading role in the city's ecumenical circles to launch a centennial Parliament of Religions, the cardinal de-

23 JOHN PAUL II, Encyclical Letter *Redemptor Hominis*, 6, March 4, 1979, accessed September 19, 2012, <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis_en.html>.

24 JOHN PAUL II, Encyclical Letter *Dominum et Vivificantem*, 53, May 18, 1986, accessed September 19, 2012, <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem_en.html>.

25 JOHN PAUL II, Encyclical Letter *Redemptoris Missio*, 55-57, December 7, 1990, accessed September 19, 2012, <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_en.html>.

26 For the most comprehensive and detailed documentation of the event, see Pontifical Commission "Iustitia et Pax", *Assisi, World Day of Prayer for Peace, 27 October 1986* (Vatican City: Vatican Polygot Press, 1987). An assessment of the Assisi event a decade later is offered by François BOESPFLUG and Yves LABBÉ, editors, *Assise, dix ans aprés: 1986-1996* (Paris: Les Editions du Cerf, 1996).

27 There are numerous sites on the World Wide Web that highlight concerns about the implications of the Assisi gathering in 1986. These sites are launched by traditionalist Catholics who identify the event as a blatant break with millenary Catholic tradition and sound Catholic doctrine. See for example, <http://www.dici.org/en/documents/assisi-i-october-27-1986-letter-of-archbishop-lefebvre-to-eight-cardinals-august-27-1986/>, accessed September 19, 2012.

28 See Wayne TEASDALE and George CAIRNS (editors), *The Community of Religions, Voices and Images of the Parliament of the World's Religions* (New York: Continuum, 1999), 12.

cided to join and support the religious minorities of Chicago who had succeeded in assembling a council to plan the one-hundredth anniversary of the 1893 event. For these minority religions —primarily the Vedantists, the Zoroastrians, and the Baha'is— the first Parliament of Religions constituted a helpful and symbolic public platform from which they were first introduced to the west.[29]

The cardinal's decision to have the archdiocese officially involved had important implications *ad extra* and *ad intra*. The Church became an interfaith partner in the long and complex planning of a global interfaith event in which the Church was neither the first nor the last —nor the central— participant among the religions involved, but simply one among many, an example of a truly pluralistic form of inter-religious engagement. Moreover, by becoming an interfaith partner among many, the Church humbled itself from its position of privilege in imitation of the *kenosis* of its Master, who emptied himself.[30] Furthermore, by not having strict control over Catholic participation in the Parliament's program, the Catholic Church unintentionally witnessed the most unique spectrum of its internal diversity, which was publicly exposed in the multi-religious square provided by the Centennial Parliament.

Particularly relevant were the high percentage of Catholic women as presenters, the strength of lay Catholic involvement, the inter-monastic dialogue between Buddhist and Catholic monks and nuns, the presence of the Focolare Movement next to figures such as Bishop Samuel Ruiz of Chiapas or feminist Catholic scholar Mary Hunt, and the key role played by Catholic dissenting theologian Hans Kúng in the crafting of the *Declaration Towards a Global Ethic*, the most important document from an event that also counted on the presence of a delegate sent by the Vatican, Archbishop Francesco Gioia. Even more relevant were a petition made by aboriginal leaders for the Pope to revoke the *Inter Cetera* Bull that denied them their right to practice their religions and preserve their identities, and the challenge posed to the Church by dual religious identities, such as being Aboriginal and Catholic at the time or the case of Dom Bede Griffiths, also known as Swami Dayananda, a Catholic Benedictine monk who became an Indian-styled guru in the Shantivanam ashram in southern India.[31]

These pluralistic adventures of post-Vatican II Catholicism in Chicago's Centennial Parliament of Religions would not have been possible

29 PARRA, "Standing with Unfamiliar Company", 138-177.

30 Philippians 2:7.

31 PARRA, "Standing with Unfamiliar Company", 206-247.

without *Nostra Aetate*. However, they were also facilitated by the pluralistic environment offered by the United States, which was based on a long-standing tradition that fostered religious freedom and demanded separation between church and state. The situation in Latin America was very different. The 15th-century papal concessions to the Spanish and Portuguese monarchs of the lands of the New World resulted in the development or a regime of Christendom in the newly conquered territories, an alliance between the throne and the altar, between the sword and the cross. Catholicism was imposed as the only true faith while aboriginal religions were condemned as diabolic and their temples erased or smashed by Catholic churches built on top of them. Theological innovation or dissent were met by the Holy Inquisition.[32] And in the midst of all this, there were those in the Church who praised God and the Crown for bringing eternal salvation to the otherwise doomed souls of the Aboriginals and those who raised their voices to denounce the atrocities committed by the colonizers against the Indians.[33]

The Independence movement for freedom of the colonies from the Iberian dominion was met with the same division in Church ranks between those supporting the monarchy, including two popes,[34] and those joining the revolutionary forces for the cause of emancipation. The victory of the latter gave rise to the newly established republics whose liberal constitutions, while granting the Catholic Church the privileged status of official state religion, adopted religious freedom among their tenets. This opened the door to the entry of Protestant Christianity in Latin America, which also marked a milestone in the increasing religious diversification of the continent, already diverse with the survival of Aboriginal and African religious traditions, despite colonial decimation and suppression.[35] The twentieth century saw the exponential growth of old and new forms of evangelical Christianity and the impact of global migrations was felt on Latin American soil with the arrival of other religions. Christian Orthodox churches, synagogues and mosques began to dot some capital cities and globaliza-

32 For a history of the Church in Latin America, see Enrique DUSSEL, *Historia de la Iglesia en American Latina* (Bogotá: Universidad Santo Tomás de Aquino, 1991).

33 See Gustavo GUTIÉRREZ, *Las Casas: In Search of the Poor of Jesus Christ* (Maryknoll, NY: Orbis, 1993).

34 Papal briefs *Etsi longissimo* (1816) by PIUS VII and *Etsi iam diu* (1824) by LEO XII exhorted Catholics to support the restoration of the colonial order in the newly created republics of the Americas. See Josep-Ignasi SARANYANA, Breve historia de la teología en América Latina (Madrid: Biblioteca de Autores Christianos, 2009), 154-159.

35 For a history of Christianity in Latin America with a Protestant focus, see Hans-Jurgen PRIEN, *La Historia del Cristianismo en América Latina* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985).

tion opened the door to the practice of Yoga and various forms of Buddhist meditation in some metropolitan areas.[36]

But the conditions for interfaith dialogue and cooperation that derived from *Nostra Aetate* by the second half of the twentieth century were very different in Latin America, a continent where the Catholic Church continued to hold a privileged status that made some sectors of the Church look at non-Catholic Christians with contempt and where evangelical identities were essentially defined by anti-Catholic sentiments. More importantly, any potential interfaith dialogue had to take into account the socioeconomic injustices that seemed to perpetuate structural inequalities in the continent and whose severe expressions of extreme poverty began to be seen as institutionalized violence through the hermeneutics of suspicion proposed by the emerging Liberation Theology.[37] The cry of the poor became a strong call for ecumenical alliances that have slowly overcome the traditional Catholic-Protestant antagonism.[38] However, the Catholic Church was far from having one mind in relation to the growth of other religions in a continent that it continues to claim for itself.

The classical paradigm of exclusivism, inclusivism, and pluralism in interfaith relations seems to be vigorously at work within the Catholic Church in Latin America. Catholic exclusivism is very diverse and complex in itself. At the grassroots level, it includes the vast network of Neo-Catechumenal communities, interpreted by some as an officially sanctioned sect-styled Catholic solution to effectively address the proliferation of sects in the continent,[39] and the Catholic Charismatic Renewal as a response

36 For a window into the religious pluralization of Latin America, see Olga ODGERS ORTIZ (editor), *Pluralización Religiosa de América Latina* (Tijuana: El Colegio de la Frontera del Norte; México, D.F.: CIESAS, 2011).

37 See Leonardo BOFF and Clodovis BOFF, *Cómo hacer Teología de la Liberación* (Bogotá: Ediciones Paulinas, 1986).

38 Paul F. Knitter stands out among scholars bringing into focus the relationship between religious pluralism and issues of social justice, which he raised at the Centennial Parliament of Religions in Chicago. See Paul KNITTER, "Pluralism and Oppression: Dialogue between the Many Religions and the Many Poor". In ed. TEASDALE and CAIRNS, *The Community of Religions,* 198-208. On Knitter, see Albert MOLINER, *Pluralismo Religioso y Sufrimiento Ecohumano, La contribución de Paul Knitter al Diálogo Interreligioso* (Quito: Abya-Yala, 2006). See also, Jose María VIGIL, "Muchos pobres, muchas religiones. La opción por los pobres, lugar privilegiado para el diálogo interreligioso". In José Maria VIGIL, Luiza E. TOMITA y Marcelo BARROS (editors), *Por los Muchos Caminos de Doos II, Hacia una Teología Cristiana y Latinoamericana del Pluralismo Religioso* (Quito: Ediciones Abya-Yala, 2004), 17-32.

39 See Gordon UNQUHART, *The Pope's Armada* (London, Toronto: Bantam Press, 1995).

to the booming of Pentecostal churches in the region.[40] At the level of the elites, it comprises very different organizations, such as Opus Day,[41] the Legionaries of Christ,[42] the medievally attired Heralds of the Gospel,[43] and the Apostolic Administration of St. John Vianney, founded by Bishop Antonio Castro de Mayer, a retired bishop of Campos, Brazil, one of the a schismatic co-consecrators with Lefevbre later reconciled with Rome.[44] The Catholic inclusivist position of Vatican II constitutes the official stance of the Conference of Latin American Bishops (CELAM). In fact, *Nostra Aetate* is cited in the documents of the General Conferences of the CELAM held in Medellín (1968),[45] Puebla (1979),[46] Santo Domingo (1992),[47] and Aparecida (2007).[48] Along with the Bishops, there is the fast-growing *Focolare* Movement.[49] Finally, the Catholic pluralist position finds a strong expression in the new Theology of Religious Pluralism discerned in the bosom of the remnant of Liberation Theology by Jose María Vigil and other scholars of the Ecumenical Association of Third World Theologians, while in theological captivity after the blows inflicted by Rome. Particularly relevant is the experience and subsequent theoretical formulation of the concept of "Macroecumenism", articulated in the context of a spirituality of Libera-

40 See Andrew CHESNUT, "A preferential option for the Spirit: The Catholic Charismatic Renewal in Latin America's New Religious Economy", *Latin American Politics and Society*, 45, 1 (4/2003): 55-85.

41 See Christopher Eric GARCES, "Opus Dei". In Will Kaufman (editor), *Iberia and the Americas, Culture, Politics, and History* (Santa Barbara: ABC-CLIO, 2005), 809-811.

42 Jason BERRY, "How Maciel built his empire", *National Catholic Reporter* 46, 14 (4/2010): 15.

43 See the Heralds of the Gospel central website in Brazil, <http://www.arautos.org.br/>, and its American version in English, <http://www.heralds.us/>.

44 Patrick MADRID, *More Catholic than the Pope* (Huntington, Ind.: Our Sunday Visitor, 2004), chapter 14.

45 See Jorge MEJÍA, "El compromiso ecuménico de la Iglesia de América Latina en los documentos de Medellín", In *Medellín, Reflexiones en el* CELAM (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1978), 245-250.

46 The document of Puebla devotes a full chapter to the topic of ecumenical and interreligious dialogue, numerals 1096-1127. See III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Puebla, La Evangelización en el Presente y en el Futuro de América Latina* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985).

47 The document of Santo Domingo has a short, separate section on dialogue with non-Christian religions, numerals 136-138. See IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Santo Domingo: Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana* (Caracas: Ediciones Trípode, 1993), 96-97.

48 The document of Aparecida addresses the topic in numerals 227-239, <http://www.celam.org/conferencias/Documento_Conclusivo_Aparecida.pdf>.

49 See Lorna GOLD, "Case Study: The Focolare Movement - Evangelization and Contemporary Culture. Part 1", *International Review of Mission* 92, 364 (01/2003): 22-25.

tion.[50] The coexistence of these three positions strongly affirms a Catholic identity that is richly diverse and fluid rather than homogeneous and fixed.

While the future of Catholic interfaith relations in Latin America and elsewhere almost fifty years after *Nostra Aetate* continues to be puzzling in a Church that can never again avoid religious diversity around itself but struggles to defend, protect and preserve its Catholic identity —as it happened with the Declaration *Dominus Iesus* (2000)— one thing seems clear: any genuine reaching out to non-Catholics must begin with a humble embrace of the Church's own extraordinary and challenging internal diversity. The Church must claim as its own not only those pulling towards the right but also the prophetic voices calling from the left. The all-embracing catholicity of the Catholic Church must be elastic enough to stretch and include without necessarily having to break or exclude.[51]

50 Jose María Vigil stands out together with a group of committed theologians engaged in reflecting upon religious pluralism. See José María VIGIL, Curso Sistemático de Teología Popular (Quito: Ediciones Abya-Yala, 2006). Particularly relevant is the series in four volumes "Por los Muchos Caminos de Dios", edited by José María VIGIL, Luiza E. TOMITA and Marcelo BARRIOS, Volume 1: Desafío del pluralismo religioso a la Teología de la Liberación (2003); Volume 2: Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso (2004); Volume 3: Teología latinoamericana pluralista de la liberación (2006); Volume 4: Teología liberadora intercontinental del pluralismo religioso (2006).

51 See PARRA, "Standing with Unfamiliar Company", ii-iii, 2-3, 248.

Resistiendo al feminicidio, interrogando la Salvación[1]

Nancy Pineda-Madrid[2]
Boston College

Resumen

La tragedia contemporánea de feminicidios en Ciudad Juárez (México) nos impone la necesidad de considerar nuevamente cómo nos encontramos con el proceso salvífico en la historia. Este asesinato masivo y brutal de niñas y mujeres jóvenes no sólo afecta a las familias y amigos victimas, sino a la comunidad más amplia de Juárez en la que ninguna mujer pobre se siente segura. Además, exige de nosotros, de todos nosotros, algún tipo de compresión especifica de la salvación histórica. En efecto, ¿cómo el contexto creado por este feminicidio interroga a nuestra comprensión de la salvación? Para poder abordar esta pregunta, tenemos que dirigir nuestra atención a la reacción pública de aquellos más directamente victimizados, las familias de las niñas y mujeres asesinadas. Las madres de muchas de las víctimas, junto a otras mujeres y algunos hombres, han desarrollado prácticas que se resisten a esta violencia y que hacen surgir interrogantes acerca de la salvación histórica.

Mi argumento es que las prácticas para resistir el feminicidio, es decir el asesinato de mujeres, nos sugieren un enfoque de género, encarnado y ministerial de nuestra comprensión de la salvación. Divido mi argumento en tres partes. En primer lugar, aclaro el término feminicidio y ofrezco una breve descripción de esta forma de violencia en Ciudad Juárez y en otros lugares. En segundo lugar, exploro las prácticas para resistir la vio-

1 Estoy muy agradecida a Camilo Barrionuevo por ayudarme con la traducción de este artículo.

2 Profesora Asociada de Teología y Latina/o Ministerio de Boston College y enseña en la Escuela de Teología y Ministerio. Ella nació en Albuquerque, Nuevo México, donde pasó su primera infancia. Cuando tenía nueve años su familia se movió a El Paso, Texas, la ciudad de sus años adolescentes y años de su juventud. Tiene un Doctorado en Teología Sistemática y Filosófica de la Graduate Theological Union (Berkeley, California), una Maestría en Divinidad de la Universidad de Seattle (Seattle, Washington), y una licenciatura de la Universidad Loyola Marymount (Los Angeles, California).

lencia que han surgido en Ciudad Juárez. Por último, expongo como el feminicidio interroga a la salvación.[3]

Feminicidio: Ciudad Juárez y más allá

La violencia de género contra las mujeres tiene una historia larga y terrible de varios milenios. Sin embargo, sólo recientemente los términos "femicidio" y "feminicidio" se utilizan para identificar una violencia específica y letal contra las mujeres y las niñas. Estos términos deben entenderse en el contexto más amplio de la violencia contra las mujeres de hoy que, como en el pasado, adopta muchas formas: violación, tortura sexual, violencia doméstica, desapariciones, tráfico sexual, mutilación del género femenino y asesinato, entre otros. Feministas del mundo académico de diversas disciplinas han usado cada vez más los términos "femicidio" y "feminicidio" para referirse a los asesinatos de mujeres y niñas por el hecho de ser del sexo femenino.

Las académicas han utilizado estos dos términos indistintamente; sin embargo, las diferencias entre ellos han comenzado a surgir. Por un lado, "femicidio" es sinónimo de homicidio, salvo que el femicidio se refiere exclusivamente a los asesinatos de mujeres, y este término, que data de dos siglos en el mundo de habla inglesa, suele referirse a un solo asesinato. En contraste, "feminicidio" se refiere al asesinato sistemático basado en las desigualdades de género y siempre se encuentra en relación a un gran número de asesinatos de mujeres. El significado de "feminicidio" es semejante al de genocidio. Por otra parte, este término tiene su origen en el trabajo de activistas feministas en la República Dominicana, quienes acuñaron el término feminicidio en sus esfuerzos para criticar el fuerte aumento de la violencia generalizada contra las mujeres a lo largo de la década de 1980. En 1987, la antropóloga mexicana Marcela Lagarde y de los Ríos, informada por el trabajo de estas activistas, introdujo el término feminicidio en el discurso académico. Cada vez más, las cientistas sociales feministas utilizan el término "feminicidio" para nombrar la matanza generalizada de las mujeres en Ciudad Juárez, que se caracteriza por (1) matanza generalizada sistemática de mujeres, (2) violencia brutal, e (3) impunidad de los perpetradores.[4]

3 Nancy PINEDA-MADRID, *Suffering and Salvation in Ciudad Juárez*, Mineápolis: Fortress Press, 2011.

4 Rosa Linda FREGOSO y Cynthia BEJARANO, "Introduction: A Cartography of Feminicide in the Americas". En Rosa Linda FREGOSO y Cynthia BEJARANO (ed.), *Terrorizing Women: Femini-*

A mediados de los noventa, algunos periodistas y otros investigadores comenzaron a notar un patrón de asesinato sistemático de mujeres y niñas en Ciudad Juárez.[5] La mayoría coincide en que estos asesinatos se iniciaron en 1993. Una de las primeras víctimas, Alma Chavarría Fávila, fue violada, anal y vaginalmente, golpeada severamente, y, finalmente, asesinada por estrangulamiento. Su historia es típica. En abril de 2009, Diana Washington Valdez, periodista de *El Paso Times*, informó que en ese momento más de 600 mujeres y niñas habían sido violadas, torturadas y asesinadas,[6] muchas más habían desaparecido.[7] Una base de datos mantenida por El Colegio de la Frontera Norte (COLEF)[8] documenta que entre 1993 y 2004, 75% de las víctimas de este feminicidio tenían entre de diez y veintinueve años.[9] Al escribir estas líneas, los asesinatos de las jóvenes y las niñas continúan y, en casi todos los casos, los cuerpos de las víctimas revelan graves abusos sexuales y/o mutilaciones: un pecho cortado, evidencia de la violación, cortes en la vagina. En los últimos años, diversas autoridades (locales, estatales, nacionales e internacionales) afirman haber realizado múltiples investigaciones sobre estos asesinatos. Cada una ha terminado sin consecuencias visibles para los perpetradores y sin ayuda para las víctimas.

Periodistas, académicos, funcionarios públicos, investigadores internacionales, y otros, han ofrecido una variedad de explicaciones para el feminicidio. Para analizar la naturaleza sistémica y serial de estos asesinatos, la antropóloga Rita Laura Segato:

> … sugiere que estos asesinatos son crímenes de odio llevados a cabo como parte de los ritos de iniciación entre los llamados *fratrias*, o hermandades de criminales que requieren una prueba de lealtad a través de la realización de estos tipos de actos misóginos.[10]

---

cide in the Americas, Durham: Duke Univ. Press, 2010, pp. 1-42.

5 Ciudad Juárez, una ciudad de más de dos millones de habitantes, se encuentra justo en la frontera frente a El Paso, Texas, una ciudad de unos 750.000 habitantes.

6 Diana WASHINGTON VALDEZ, "Mexico on Trial in Murders of Women". En *El Paso Times*, 30 de abril de 2009. Disponible es: <www.elpasotimes.com/fdcp?1241227618811> (acceso: 1/5/2009).

7 Julia Estela MONÁRREZ FRAGOSO, *Trama de una Injusticia: feminicidio sexual sistémico en Ciudad Juárez*, Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, 2009.

8 COLEF es un centro de investigación con ubicaciones en algunas ciudades fronterizadas de México, incluyendo Ciudad Juárez. COLEF ofrece nivel de estudios: Licenciado (ambas maestrías y doctorados) en diversos campos de las ciencias sociales.

9 Julia Estela MONÁRREZ FRAGOSO, ob. cit., pp. 105.

10 Héctor DOMÍNGUEZ-RUVALCABA y Patricia RAVELO BLANCAS, "Obedience Without Compliance: The Role of the Government, Organized Crime, and NGOs in the System of Impunity

Proporcionando una explicación similar, Alfredo Corchado y Ricardo Sandoval, periodistas de *Dallas Morning News:*

> … atribuyen los asesinatos a los actuales y antiguos oficiales de policía pertenecientes a una mafia del narcotráfico conocida como *La línea*, que llevan a cabo estas orgías macabras como parte de sus celebraciones cuando logran pasar con éxito un cargamento de drogas a los Estados Unidos.[11]

Otros han sugerido que el empleo principalmente de las mujeres en las maquiladoras ha dado lugar a tensiones sociales significativas entre ambos géneros, contribuyendo así a un clima de la violencia contra las mujeres. Otras explicaciones incluyen también el crecimiento en la industria del cine "*snuff*"[12] y el tráfico de órganos humanos ilegales.[13]

Mientras Ciudad Juárez ha recibido mucha atención internacional, el feminicidio no se limita a este caso en México[14] ni a este país Latinoamericano. La Comisión de Derechos Humanos de Guatemala/EE.UU. ha documentado el feminicidio en este país durante años. Entre los años 2000 y 2009, 4867 mujeres y niñas fueron brutalmente asesinadas. El noventa y nueve por ciento de los casos de feminicidio en Guatemala "permanecen en la impunidad". Durante este período de nueve años, el número de asesinatos se ha incrementado considerablemente año tras año, 213 casos se documentaron en el 2000, luego 722 en el 2008 y 708 en el año 2009.[15] Desde 1960 hasta la firma de los Acuerdos de Paz de Guatemala en 1996, la violencia sexual fue utilizada como arma de guerra y con total impunidad para los perpetradores. Una generación de jóvenes alistada en el ejército guatemalteco y en las patrullas de Autodefensa Civil fue entrenada para utilizar la violencia sexual como arma de guerra, como parte de las

---

That Murders the Women of Ciudad Juárez". En Rosa Linda FREGOSO y Cynthia BEJARANO (ed.), ob. cit., p. 183. La traducción es mía.

11 Héctor DOMÍNGUEZ-RUVALCABA y Patricia RAVELO BLANCAS, ob. cit., p. 183. La traducción es mía.

12 Cine "snuff" es un tipo de cine pornográfico en donde matan a la mujer durante el acto sexual.

13 Rosa Linda FREGOSO, "Toward a Planetary Civil Society". En Denise A. SEGURA y Patricia ZAVELLA (ed.), *Women and Migration In the US-Mexico Borderlands*, Durham: Duke Univ. Press, 2007, p. 52.

14 Diana WASHINGTON VALDEZ, *The Killing Fields: Harvest of Women*, Burbank: Peace at the Border, 2006, p. 265.

15 GUATEMALA HUMAN RIGHTS COMMISSION/EE.UU., *Fact Sheet: Femicide and Feminicide*, Washington, DC, 2010. Ver también AMNESTY INTERNATIONAL, *No Protection, No Justice: Killings of Women in Guatemala, Stop Violence Against Women*, Londres, junio 2005, pp. 2-30.

operaciones militares en las zonas rurales sospechosas de apoyar el esfuerzo de guerrillas. El ultraje mortal contra las mujeres continúa en actualidad con varias de las mismas formas de violencia que fueron empleadas por los militares durante el conflicto civil interno. Muchos ex miembros de las fuerzas armadas Guatemaltecas trabajan actualmente para la fuerza policial del país, lo que ha dañado seriamente los esfuerzos de las comunidades que quieren darle fin a la violencia contra la mujer.[16] De forma terrible el feminicidio amenaza la vida de las mujeres que viven en Argentina, Costa Rica, Colombia, El Salvador, Honduras, Perú, entre otros países de las Américas, así como en África y Asia.[17] Es un mal generalizado que trágicamente sigue creciendo.

Prácticas de resistencia a la violencia

Desde que las activistas de Ciudad Juárez comenzaron a detectar un patrón en el creciente número de mujeres y niñas asesinadas, empezaron a organizarse en protestas para oponerse a la violencia y exigir el fin del feminicidio. A finales de 2001 más de 300 grupos se habían formado. En general, su propósito era aumentar la conciencia pública —a escala local, nacional e internacional— y presionar a las autoridades públicas a tomar medidas serias. En 2002 estos 300 grupos se unieron bajo una coalición común, Campaña Alto a la Impunidad: Ni Una Muerte Más, más conocida como Ni Una Más.[18] Las dirigentes de esta coalición transnacional organizaron marchas, rituales, protestas e instalaciones públicas conmemorativas. Lo significativo de estas protestas, o las que yo llamo "prácticas de resistencia", es su uso de símbolos religiosos.

El Éxodo y la cruz sirven como símbolos importantes en las prácticas de resistencia. En marzo de 2002 Ni Una Más, junto con el grupo Mujeres de Negro de la Ciudad de Chihuahua, organizaron una marcha espectacular de más de 334 kilómetros desde la Ciudad de Chihuahua a Ciudad Juárez, específicamente al Paso del Norte Puente Internacional.

16 Angélica CHÁZARO; Jennifer CASEY, y Katherine RUHL, "Getting Away With Murder: Guatemala's Failure to Protect Women and Rodi Alvarado's Quest for Safety". En Rosa Linda FREGOSO y Cynthia BEJARANO (ed.), ob. cit., pp. 99-101.

17 Rosa Linda FREGOSO y Cynthia BEJARANO (ed.), ob. cit.; Monica A. MAHER, "The Truth Will Set Us Free: Religion, Violence and Women's Empowerment in Latin America". En Carolyn ELLIOTT (ed.) *Global Empowerment of Women: Responses to Globalization and Politicized Religions*, Nueva York: Routledge, 2008.

18 Mark ENSALACO, "Murder in Ciudad Juárez: A Parable of Women's Struggle for Human Rights". En *Violence Against Women* (12)5, mayo 2006, pp. 428-429.

Ellas llamaron a su marcha, Éxodo Por Vida.[19] La marcha comenzó en el Día Internacional de la Mujer, 8 de marzo, y terminó seis días después en Juárez. Muchas manifestantes mujeres usaron largos vestidos negros y sombreros de color rosa, lo que llegó a simbolizar su luto permanente por las hijas de Juárez.

Al igual que los israelitas en el libro de Éxodo, estas mujeres marcharon por el desierto, en este caso el desierto de Chihuahua. Estas manifestantes buscaron la liberación de la esclavitud que las ha encadenado (el patriarcado y la misoginia) y que ha permitido la matanza continua de las mujeres. Como los israelitas, que se rebelaron contra la esclavitud y la ideología que sustentaba su esclavitud en Egipto, así también las mujeres de Juárez iniciaron en sus protestas una crítica de la ideología del patriarcado y el sexismo. Muchas de las mujeres que participaron en las protestas y marchas se han pronunciado en contra de la idealización de la familia patriarcal en México, y contra las formas en que se fomentó este ideal por interpretaciones fundamentalistas, estrechas y generalizadas, de los valores familiares. Esta ideología del patriarcado se ha utilizado para limitar severamente, hasta el punto de negar, el papel de la mujer en público. Se ha utilizado para mantener estrechamente circunscrito el valor de la humanidad femenina. Se ha utilizado para negar a las mujeres cualquier valor aparte de sus funciones familiares de esposa, madre, hija o hermana. Como los israelitas, que estaban en contra del dominio del Faraón, así también las mujeres de Juárez han resistido contra el poder imperial de sus circunstancias, a saber, las autoridades locales, estatales y federales, que se han negado a tomar en serio la tortura sexual ritualizada y los asesinatos en serie de mujeres. Al igual que los israelitas, que buscaron liberarse de la esclavitud, así también las mujeres de Juárez han buscado la libertad, que viene con el ejercicio de la justicia en nombre de las víctimas y sus familias. Éxodo Por Vida fue una denuncia pública y valiente de los feminicidios y de todas las maneras en que las elites gobernantes hacen las vidas de las mujeres pobres e insignificantes, considerando que son *mujeres desechables*.

Sin embargo, Éxodo no es el único símbolo religioso empleado. Cuando la marcha del Éxodo Por Vida terminó en el Paso del Norte Puente Internacional, las manifestantes erigieron una cruz de seis metros de altura,

19 Adriana CARMONA LÓPEZ, Alma GÓMEZ CABALLERO y Lucha CASTRO RODRÍGUEZ, "Feminicide in Latin America in the Movement for Women's Human Rights". En Rosa Linda FREGOSO y Cynthia BEJARANO (ed.), ob. cit., pp. 167-168; Melissa W. WRIGHT, "Paradoxes, Protests, and the Mujeres de Negro of Northern Mexico". En Rosa Linda FREGOSO y Cynthia BEJARANO (ed.), ob. cit., pp. 319-323.

fijándole un tablero grande adornado con cientos de clavos de cabeza cuadrada, cada uno con un pequeño pedazo de papel blanco con el nombre de una de las víctimas. Además a la instalación de la cruz le añadieron ropa rasgada, un maniquí y fotografías. Es un monumento diseñado para mantener la memoria viva de las víctimas. Permanece allí en la entrada del puente con una señal rosada de "Ni Una Más" escrita y clavada en la cruz. De hecho, las cruces rosas se han erigido en muchos lugares en todo Juárez. Cada vez que ha sido encontrado un cuerpo, una cruz de color rosa ha sido construida con el nombre de la víctima escrito en el travesaño. Ya en 1999, un grupo de mujeres en marcha llamado Voces Sin Eco, comenzó a pintar los postes eléctricos y de teléfono de color rosa, dibujando además una cruz de color negro sobre ellos. Una mujer explicó, "negro representa la muerte y rosa representa la promesa de la vida y la juventud".[20] Un poste fue pintado por cada mujer o niña asesinada en honor a su memoria, y para protestar por la perversión de la justicia.

Al utilizar el símbolo religioso de la cruz, las mujeres que protestaban por los feminicidios han elaborado conexiones entre la crucifixión de Jesús y la crucifixión de las hijas de Juárez. La crucifixión no solamente ocurrió hace 2000 años, sino que la crucifixión está en curso hoy, en el amanecer del siglo XXI. Jesús también murió una muerte inimaginable y horrible, en su caso de la mano del poder Imperial Romano. El Estado está implicado en el asesinato de mujeres en Ciudad Juárez. Al hacer esta conexión yo veo que las manifestantes nos invitan a repensar la crucifixión, a verla como género y por lo tanto, ir más allá de nuestra comprensión convencional. En su uso de la cruz, ellas nos ofrecen una crítica del poder patriarcal, en sus manifestaciones sociales, políticas, culturales, teológicas y eclesiales. En la reinterpretación de la crucifixión que hacen estas manifestantes, descubrimos, no un mensaje cristiano domesticado, sino uno perturbadoramente refrescante. Al hacer esta conexión, dichas mujeres elevan su lucha contra el feminicidio al nivel sobrenatural. Esto ya no es una lucha en términos estrictamente humanos, sino que ahora se involucra a Dios. Al hacer esta conexión, ellas también nos empujan hacia preguntas sobre la salvación.

Interrogando la Salvación

Un principio fundamental antropológico en el cristianismo es que, en palabras de David Tracy:

20 Rosa Linda FREGOSO, "Toward a Planetary Civil Society". En Denise A. SEGURA y Patricia ZAVELLA (ed.), p. 54. La traducción es mía.

> … uno puede tener un entendimiento del mal y del pecado tan radical como sea necesario siempre y cuando la compresión de la gracia y la salvación sea igualmente radical.[21]

En el rostro del mal horrendo de feminicidio, tenemos que preguntarnos, ¿dónde podríamos recurrir para descubrir una vislumbre de gracia y salvación que contrarreste tanta maldad? Tenemos mucho que aprender de las valientes mujeres (y algunos hombres) de Ciudad Juárez que han participado en las prácticas de resistencia. Estas manifestantes están inmersas en un proceso salvífico.

Sus prácticas de resistencia promueven un proceso de salvación. Aunque estas mujeres han sufrido la brutal muerte de una hija, no han sucumbido a arrojar su ira e indignación violentamente contra otros, ni han permitido que su sufrimiento las consuma tan completamente que no pueden ver más allá de él. Ellas han elegido llorar públicamente en contra de la muerte y clamar abiertamente por la vida. Ellas han elegido pelear por la comunidad. Ellas se han comprometido, en las palabras de Jon Sobrino, a bajar de la cruz a las hijas crucificadas de Juárez.[22] Lo que sus prácticas de resistencia significan es que ellas se han comprometido a prevalecer sobre los efectos del mal que ellas conocen tan bien. Las prácticas son como una llamada a Dios. Una llamada a Dios para que actúe y así la trayectoria histórica en donde se insertan las mujeres de Juárez no se limite a continuar en el futuro. Esperan que sus gritos a Dios sirvan, en palabras de Ignacio Ellacuría:

> … para romper con el proceso, y es por esta ruptura del proceso por donde se hace presente en la historia algo que es más que la historia.[23]

El algo "más" en la historia es el reconocimiento de la posibilidad de la novedad dentro de una situación histórica determinada:

> … que rompe la normalidad de la experiencia. […] la historia es el campo de la novedad, de la creatividad, pero un campo donde Dios sólo puede revelarse 'más', si se hace efectivamente 'más' historia, esto es, una historia mayor y mejor que lo que ha sido hasta este momento.[24]

21 David TRACY, "Saving from Evil: Salvation and Evil Today". En David TRACY Y Hermann HÄRING (ed.), *The Fascination of Evil*, Nueva York: Maryknoll/SCM Press, 1998, p. 107. La traducción es mía.

22 Jon SOBRINO, *El Principio-Misericordia: bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander: Sal Terrae, 1992.

23 Ignacio ELLACURÍA, "Historicidad de la Salvación Cristiana". En *Escritos Teológicos*, tomo I, Primera (San Salvador), El Salvador: UCA Editores, 2000, p. 548.

24 Ibíd., p. 549.

Sus esfuerzos harán posible, en palabras de Elizabeth Johnson, "que los fragmentos de salvación ganen un fundamento seguro dentro de la historia."[25]

En su respuesta al mal, descubrimos una praxis de la salvación. Por praxis de la salvación me refiero a la relación integral entre el pensamiento y la acción humana, en nombre de la totalidad futura que Dios planea para toda la humanidad y la creación. A través de sus protestas, marchas y actos públicos, las mujeres de Juárez hacen más visible la unidad fundamental espiritual del mundo. Esta unidad espiritual del mundo se hace más visible porque en sus prácticas de resistencia identifican sus propias vidas con una trayectoria que se extiende mucho más allá de ellas. El símbolo del Éxodo y de la cruz señalan esta trayectoria temporal más ampliamente. Tal como conocen el sufrimiento de la pérdida de una hija, hermana o madre, anticipan un futuro mejor a través de la promesa de la resurrección. Lo que llegamos a conocer a través de su ejemplo es que la transformación de este mundo es realizada cuando los más vulnerables entre nosotros, en este caso aquellos que de forma más aguda han sufrido este feminicidio, desean fuertemente y trabajan activamente para lograr traer la realización de Reino de Dios que es mayor a lo que han conocido.

En muchos aspectos, su visión del mundo refleja la visión que Jesús vivió y murió defendiendo. Una vez más Ellacuría:

> Jesús, en la condenación personal, tuvo que aprender el camino de la salvación definitiva. Salvación, digámoslo una vez más, que consistía, en lo sustancial, en el advenimiento del reino de Dios y no en una resurrección personal, al margen de lo que fue su predicación terrena del reino.[26]

Análogo a Jesús, muchas de las víctimas han llegado a ver que la salvación no sólo implica una liberación personal del horror del feminicidio, sino más bien, y más significativamente, una liberación que es colectiva, de naturaleza social, es decir, una liberación que hace el Reino de Dios socialmente más real y, al mismo tiempo, más real personalmente.

25 Elizabeth A. JOHNSON, "Jesus and Salvation". En Paul CROWLEY (ed.), *CTSA Proceedings*, vol. 49, Santa Clara, CTSA, 1994, p. 11. La traducción es mía.

26 Ignacio ELLACURÍA, "El Pueblo Crucificado. Ensayo de Soteriología Histórica". En *Escritos Teológicos*, tomo II, Primera (San Salvador), El Salvador: UCA Editores, 2000, p. 143.

Aproximação e aporte da Teologia da Libertação à Teologia Prática Francesa à luz do pensamento de Henri Bourgeois e José Comblin

Alzirinha Souza[1]

Université Catholique de Louvain
Faculté de Théologie

Resumo

Essa comunicação visa refletir sobre o fator de aproximação entre a Teologia da Libertação e a Teologia Prática Francesa através do pensamento de Henri Bourgeois e José Comblin. A partir da afirmação da necessidade da aproximação entre a Teologia às pessoas concretas, os dois autores guardados os respectivos contextos e época, demandam por um fazer teológico, que passe essencialmente pela prática. É na consideração da ação-prática, inerente a Teologia da Libertação, que Henri Bourgeois encontra no "*fazer teológico*" da Teologia da Libertação, o aporte à Teologia Prática Francesa, de forma a poder contribuir à "re-situação" dessa última, no contexto socio-eclesial.

1 Bacharel em Ciências Econômicas - Faculdade de Administração e Economia de São Paulo, São Paulo. Mestrado, especialização em Finanças - Fundação Armando Álvares Penteado, São Paulo. Bacharel em Teologia - Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (PUC/SP). Mestre em Teologia Dogmática, Núcleo Escatologia - Facultad San Dámaso, Madrid. Doutoranda à Université Catholique de Louvain (Bélgica) – Departamento de Teología Prática.

Introdução

Essa comunicação visa reflexionar sobre a relação entre a Teologia Prática Francesa e a Teologia da Libertação[2], a através dos autores Henri Bourgeois[3] e José Comblin.

Vamos realizá-la em três momentos: o primeiro e o segundo momento à luz do pensamento de Henri Bourgeois, e o terceiro momento à luz do pensamento de José Comblin. São eles: 1) Reflexão sobre o papel da Teologia no contexto atual, 2) a relação entre a TPr e a TdLib e, 3) A centralidade e especificidade da ação eficaz.

A que serve a Teologia?

Eu começo minha exposição, com uma pergunta central na reflexão da Teologia Prática de Henri Bourgeois, ainda que seja uma questão curiosa para se colocar em meio a um Congresso: *para que serve a Teologia?* O que, nos dias atuais, a Teologia tem a dizer efetivamente às pessoas concretas e às mídias? Ou reformulando a pergunta: em quê ou quais situações concretas exatamente a Teologia é ouvida hoje, ou é chamada a opinar? Esse fenômeno *do silêncio,* e o *distanciamento da realidade* pelo qual passa hoje a Teologia, é o centro da nossa questão primeira.

O autor analisa causas desse distanciamento, a partir do contexto secularizado francês, e busca explicação para essa situação a partir de duas vertentes: o *sócio-cultural* e o *eclesial*.

Comecemos pela análise do contexto sociocultural: em um mundo secularizado, frente a uma infinidade opções, a consideração sobre a Teologia é praticamente descartada pelo grande público e pelo público intelectual. O dado do religioso é levado em conta por outros caminhos e

2 Precisões metodológicas: 1) Utilizaremos: *TdLib* para Teologia da Libertação y *TPr* para Teologia Prática Francesa. 2) Dado o contexto do Congresso, de línguas predominantemente Portuguesa e Espanhola, as notas de rodapé originariamente escritas em Francês, foram por mim, traduzidas ao Português.

3 Henri Bourgeois (1934-2001) – Teólogo e Professor da Universidade Católica de Lyon - França. Em 1972 foi nomeado Delegado Diocesano para Catecumenato na Diocese de Lyon e para a Comissão Nacional Francesa de formação Catecumenal. Em Lyon, desenvolve a Pastoral dos *Recommençants*, centradas em pessoas batizadas que querem voltar à Igreja (recomeçar). É fundador do Grupo Editorial Pascal Thomas, do Grupo *Meditatech* e da Associação Internacional de Teologia Prática (SITP) e da Associação Europeia de Teólogos Católicos AETC, França. Esse texto amplia e aprofundada as ideias trabalhadas na comunicação realizada no Colloque de Eveux, França, sobretudo no que tange à razão primeira pela qual Henri Bourgeois se aproxima da TdLib, que é o distanciamento entre a Teologia e sociedade no contexto francês.

expressões. A Teologia como a que é ligada à Igreja é vista pelo grande público com desconfiança pela compreensão de que ela é "dominada pela Igreja", sendo descartada pelos mesmos. Assim como nos grandes veículos de comunicação a "sana Teologia" não é representativa[4].

Em relação ao contexto eclesial, primeiro se faz necessário especificar a que grupos se referem o autor. Considera como constituintes do contexto eclesial: 1) as *pessoas (povo*) que compõem as comunidades cristãs; 2) o magistério e, 3) teólogos.

Ao distanciamento entre Teologia e o povo das nossas comunidades Henri Bourgeois especifica duas razões primordiais: o gosto pelo imediato e a consideração da fé como um dom gratuito de Deus, sobre a qual não se deve refletir, ou questionar, que traz de fundo a questão última da utilização da razão no campo da fé. A razão, em esse sentido é considerada como redutora da fé, como aquela que mata os valores de liberdade e subjetividade ou muda os valores da rentabilidade e da eficácia de Deus sobre o homem.

Sobre a relação Magistério e Teólogos reflexiona a partir de *dois binômios*: Magistério/fiéis e magistério/teólogos. Em relação ao binômio Magistério/fiéis, a Teologia se encontra questionada por ambos. E isso passa pelo fato do não reconhecimento dos diferentes papéis que a Teologia pode representar dentro da Igreja que são: por um lado a que inspira os atos do Magistério mesmo, e por outro lado como àquela que tem o papel próprio de manter dentro do Cristianismo uma relação sobre o sentido do Evangelho dado aos fieis, em um momento específico da história.

Para o binômio Magistério/Teólogos, afirma que é cercado, pela pretensão primeira de que o fazer teológico exclui a terceira vertente desse binômio, que é o povo de Deus, que também é chamado a pensar a própria fé a partir das categorias e das condições que possuem ou que lhes são permitidas de conhecer[5], e por consequência centrando o fazer teológico em si mesmos. Esse binômio não deveria ser analisado como uma confrontação de dois corpos encaixados em uma integralidade. Senão que, pensar primeiro o papel específico de cada grupo frente ao fazer teológico. Na Igreja a separação dos poderes que encanta as democracias modernas, não é uma norma eclesial. Mas a regulação do conjunto teoló-

4 Cf. Henri BOURGEOIS, *Questions fondamentales de théologie pratique*, Bruxelles: Lumen Vitae-Novalis, 2010, p. 10.

5 Cf. Henri BOURGEOIS, Une place pour la pensée théologique. In *Revue Études* (370)5, Paris, 1989, p. 647.

gico cujo magistério eclesial tem responsabilidade, não implica em uma centralização ou uma concentração, o que seria inclusive irrealizável[6].

Para a redução do distanciamento entre a Teologia e a Sociedade/Povo de Deus, Henri Bourgeois sinaliza três proposições que ele considera básicas e essenciais: 1) Evitar os simplismos, evidências ingênuas e aproximações usuais. Não pode ser pretensiosa, mas por ter consciência de que é um serviço. A teologia realiza uma reflexão sobre as questões da realidade e não sobre as questões que ela mesma cria. O serviço é justamente escutar, perceber tais situações e lhes dar uma resposta evangélica. Nesse sentido podemos pensar em tomar a sério o Evangelho e fazer o possível para ele seja acessível e entendido, 2) Buscar dar um valor de pensamento, às escolhas das pessoas, sem se fixar em afirmações de príncipios. As práticas nos tempos atuais demandam a instauração de debates efetivos e um indispensável realismo e, 3) Perguntar-se a Teologia não deixa de lado por muito tempo temas e questões que são essenciais à vida concreta das pessoas. Há uma grande defasagem entre o já pensado e o que ainda falta pensar a partir dos novos paradigmas do contexto presente[7].

A importância da re-situação da Teologia dentro do contexto social, está em que essa, possa cumprir seu papel, primeiro: se aproximar à realidade de seus destinatários para dar-lhes uma significação concreta e levá-los a assumir a própria vida de maneira que sua ação transforme a realidade e o contexto em que se encontram. É o *fazer teológico* a partir da perspectiva prática, é dizer a partir da consideração primeira da prática das pessoas e grupos e sua atuação na realidade concreta.

> Parece-me por consequência que a Teologia que opera sobre as práticas e que a faz de maneira crítica não se manifesta em uma militância incontrolada. Ela é certamente engajada ou militante, se esses termos designam uma capacidade de análise das situações, uma vontade de tomar parte a sua transformação e ajudar aos atores sociais a melhor assumir seus propósitos e suas responsabilidades.[8]

E essa citação responde a nossa questão primeira: a que serve a Teologia? Na perspectiva de Henri Bourgeois: ela serve para ajudar aos seus atores a descobrirem suas próprias realidades, e por consequência atuarem sobre elas, de maneira consciente.

6 *Ibidem*, p. 651.

7 *Ibidem.*, p. 651

8 Cf. Henri BOURGEOIS, *Questions fondamentales de théologie pratique*, ob. cit., p. 79.

A relação TPr Francesa e a TdLib

Na visão de Henri Bourgeois, a ideia de uma Teologia como método de reflexão direta sobre os atores sociais e suas realidades, toca à Teologia da Libertação. Ele coloca em evidência que a Teologia da Libertação na América Latina muda profundamente as perspectivas de significação da *Teologia Prática* em contexto francês. Ela (a TdLib) não se aproxima da TPr Alemã, que é mais acadêmica, mas se sente mais próxima da Teologia Francesa, que é mais pastoral. Ele afirma: "De fato, ela é outra e se vê sem referências próximas às teologias européias, que ela não ignora evidentemente".[9] Sua característica principal é ser ligada ao povo, quer dizer, ligada àqueles que demandam à Teologia respostas e tomada de posição articulando as práticas dentro de um contexto específico da realidade da América Latina.

Por essa razão Bourgeois, encontra na TdLib, o que falta na TPr Francesa, para que seja completa e volte ao seu papel central no contexto francês. Não se trata de uma questão comparativa, senão que uma questão de aporte real entre duas correntes teológicas, de forma que a TPr avance a partir do que ele considera a premissa essencial para a Teologia: a aproximação entre Teologia e pessoas.

É na TdLib que Henri Bourgeois vê a realização dessa premissa, uma vez que esta consegue articular as duas perspectivas que são essenciais à TPr: uma proximidade da teologia para responder às demandas da sociedade, mediante a ação e o discurso teológico através do fundamento evangélico. Ademais ele afirma:

> O que a caracteriza primeiramente, é a sua relação com o povo. Não evidentemente com toda a população. Mas com grupos efetivos reunidos em comunidades vivas e que tem uma relativa influência hora eclesial, hora social. Desde esse ponto de vista, a TdLib não tem como prioridade o problema de obter um estatuto universitário reconhecido dentro do campo dos conhecimentos (...) ao contrário busca seu reconhecimento articulando-se às práticas locais efetivas.[10]

9 *Ibidem,* p. 14.

10 *Ibidem*, p. 14. Nessa referência Henri Bourgeois descreve a sua maneira, o que é uma comunidade de base (CEBs). Aqui transparece que seu conhecimento sobre a TdLib é amplo. Além de ter sido contemporâneo a Gustavo Gutierrez em Lyon, Bourgeois faz no final dos anos 70 uma viagem ao Nordeste Brasileiro, para conhecer a realidade da Igreja local. Nessa viagem se encontrou com três grandes representantes da TdLib; D. Antonio Fragoso, Bispo de Crateús, D. Aloísio Lorscheider, Arcebispo de Fortaleza e D. Hélder Câmara Arcebispo de Recife-Olinda, que muito lhe impressionou, segundo o relato de Padre Claude Marechal

Ainda que para esse autor, a TdLib não seja completamente nova[11], sua originalidade se evidencia na grande implicação entre a sociedade e a Igreja. A TdLib se articula em torno desse objetivo, e por isso adquiriu uma legitimidade eclesial e cultural que a teologia não encontra na França. Cito Bourgeois:

> De fato na Europa, os teólogos da modernidade ou da pós-modernidade, os teólogos políticos e as teologias das relações inter-religiosas estão bem distantes de ter o crédito que suscitou no seu terreno e em todo o mundo a TdLib.[12]

O essencial, segundo Bourgeois, é que a Teologia Francesa encontrou no movimento da Teologia Latino Americana algo que ela tinha percebido, mas que não havia podido experimentar e aprofundar. Para ele a teologia prática, a teologia pastoral e a TdLib, se conjugam atualmente de maneira promissora.[13]

> Parece-me então que a Teologia na França se beneficiou sem dúvida mais do que ela pensa, da influência da Teologia Latino Americana, porque ela encontrou na América Latina uma figura concreta do que poderia ser realmente uma teologia ligada aos problemas efetivos de um público bastante grande. Como tal, o fato sem dúvida não é exportável e a Teologia Europeia não pode reproduzi-lo identicamente. Mas nós percebemos que era possível fazer teologia a partir da experiência efetiva, indo mais longe do que havia feito a Teologia Pastoral. Os latino-americanos nos mostraram que era possível avançar sobre o terreno.[14]

(Assumpcionista de Valpré Écully – França), que participou nessa viagem (Entrevista realizada em Lyon 04/11/2011).

11 *Ibidem*, p. 15. Afirma: "A TdLib, no fundo não foi sintomática na última parte do Séc XX, somente pelo fato de que os teólogos relacionaram às práticas efetivas de libertação. Isso, a Teologia Pastoral francesa já havia experimentado a muito tempo: desde o Concílio um Chenu ou um Congar frequentavam não somente os meios universitários, senão também os grupos que realizavam uma ação eclesial e social".

12 *Ibidem*., p. 15.

13 *Ibidem*, p. 15. Ao mesmo tempo, Henri Bourgeois expressa também suas dúvidas sobre a TdLib: "Que elas tenham tido um interesse circunstancial para mobilizar a opinião contra uma situação econômica e política injusta e inaceitável, aquela de milhares de homens na América Latina, isso se compreende bem. Que elas tenham apresentado um valor retórico e profético pouco discutível, isso é claro. Mas chamar teologia esses pensamentos comprometidos e fortemente parciais, respeitáveis e úteis certamente, mas excessivamente militantes para pretender a coerência e a objetividade de uma tarefa intelectual, se podia perguntar".

14 *Ibidem*, p. 15.

- **O ponto chave**

O determinante para Bourgeois é que a TdLib não teve a sua preocupação primeira com os métodos ou com seu estatuto. Sua preocupação primeira esteve orientada, mas bem ao saber quais eram as condições do contexto em que se encontrava. Nesse contexto, os interesses do grande público são bastante precisos e eles têm um caráter de urgência. Estes interesses não são "experiências" mais ou menos objetivas a serem analisadas, ou menos ainda, estados de alma. Estes interesses são *exigências históricas e proféticas*[15].

Para Bourgeois, o ponto chave que liga a TdLib à TPr Francesa, é a importância primeira e fundamental que essa dá à compreensão dos interesses do grande público, como trabalha esse interesse e quais são os resultados que a Teologia pode oferecer em favor do público e de sua realidade concreta. É a partir da compreensão das demandas efetivas que a TPr pode atuar e realizar um discurso coerente sobre as mesmas práticas. Compreensão essa que envolve: a compreensão de seus atores, de suas relações e do mesmo contexto.

É somente a partir da escuta, da compreensão das demandas de pessoas concretas, que a Teologia é capaz de realizar seu papel: motivar as pessoas a assumir suas próprias vidas, e *agirem* em favor de si, e da transformação de seus contextos.

A perspectiva Teologia prática em José Comblin

Um primeiro ponto a ser destacado, é que o pensamento e obra de José Comblin, não são desconectados de sua história pessoal, e dos momentos da história civil e eclesiástica. Neste sentido, podemos dizer que a etapa de sua obra referente à TdLib, Comblin escreve a partir de duas chaves hermenêuticas: da exigência da transformação política, eclesial e teológica do contexto latino americano e, de sua vivência junto ao homem pobre rural realizada na maior parte dos anos passados no Nordeste Brasileiro.

Realiza a reflexão sobre a ação, a partir de dos eixos determinados: quem a realiza, e porque a realiza. Neste sentido a centralidade do Humano em seu pensamento é essencial: "A humanidade não é um termo

15 *Ibidem*, p. 64. Henri Bourgeois complementa de maneira crítica, seu pensamento a esse respeito: "El problema es saber cómo la teología es un freno pero también una ayuda dentro del esfuerzo psicológico, político, cultural y espiritual que demandan la concientización y la transformación de la vida en América Latina."

entre tantos outros dentro da Teologia, mas é o seu centro"[16]. Em consonância com a TdLib, Comblin, assume a compreensão do humano a partir da opção preferencial pelos pobres, que a partir daí abandona o projeto de oferecer um modelo pronto de humanidade, e tende sobre as suas necessidades e demandas para analisar as ações a propor e as reflexões que podem restaurar o respeito e a dignidade ao "*não-homem*" [17].

- **A especificidade da Teologia Cristã**

Por outra via e em contexto Latino Americano, José Comblin, também se pergunta a que serve a teologia; qual a classe de serviço e as razões para esse tal pode prestar a Teologia. E a perspectiva de Comblin é clara: a Teologia serve e presta um serviço eficaz de fazer passar aos homens à condição de Homem.[18].

A estruturação da Teologia evoluiu e, atualmente, pensá-la como uma simples articulação de conceitos que lhe davam a supremacia, o caráter de imutabilidade vinda de conceitos filosóficos e das ciências, definitivamente não é mais possível[19]. Querer fazer da Teologia a linguagem da revelação de Deus, resulta em encerrar o fazer teológico em uma tecnicidade que exige constantemente um círculo restrito de intérpretes privilegiados que buscam manter seus privilégios através do controle da técnica. Por isso, a Teologia corre o risco de se transformar em um simples discurso, sem conexão com a realidade concreta, daqueles aos quais ela deve prioritariamente se dirigir[20].

A teologia é para Comblin, uma expressão sempre que se aproxima de Deus, mesclando o que lhe é próprio, com as coisas mesmo do mundo e da realidade ao qual está inserida, e que por essa razão nunca será insignificante, e sempre será intencionada.

A intenção está primeiramente voltada para a sempre reconquista da Verdade, que não se pode colocar encerrada em fórmulas, senão que é um pensamento. A Verdade Cristã, não está diretamente ligada à inteligência,

16 Cf. José COMBLIN, *Antropología Cristiana*, Madrid: Paulinas, 1987, p. 13.

17 A expressão "*não-homem*" é utilizada por Comblin, para definir a pessoa que é impedida por razões externas (econômicas, sociais, políticas, psicológicas e religiosas) de dentro do curso de seu processo histórico, de integrar todas as dimensões humanas.

18 Seguimos em essa primeira parte da reflexão sobre Comblin, o texto de sua autoria: José COMBLIN, "Teología ¿qué clase de servicio?". In Rosino GIBELLINI, *La nueva frontera de la Teología en América Latina*, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 63-81.

19 Sobre evolução do *fazer teológico* ao longo da história, ver: Evangelina VILANOVA, *Historia de la Teología Cristiana*, vol. III: Siglos XVIII, XIX y XX, Colección Biblioteca Herder, Barcelona: Editorial Herder, 1992, pp. 996-986.

20 José COMBLIN, "Teología ¿qué clase de servicio?", ob. cit., p. 67.

mas à *caridade*. Trata-se de uma *verdade vivida* e não pensada, e a verdadeira Teologia, é aquela que esta a serviço da caridade. Esse é segundo Comblin o critério para julgar a veracidade de uma Teologia. Essa verdade además consiste em pronunciar palavras que são necessárias no momento em que precisam ser ditas. A teologia se faz então luta da Palavra de Deus contra o silêncio mentiroso, que impede a *caridade vivida*.

Essa cumpre seu papel quando é capaz de romper o silêncio para falar e dar voz aos pobres. Não quando fala em nome dos pobres, senão que quando consegue fazer com que a linguagem cristã saia das classes privilegiadas e passe ao povo pobre, de forma accessível, inteligível dentro de suas estruturas culturais, intelectuais de modo que esse também possa se exprimir. Assim se revela a missão social da Teologia: desvendar as complicações, as fórmulas do passado de forma que os cristãos se coloquem em contato com o novo. É um trabalho de simplificação e não de simplicidade que deve ser feito, tomando em consideração os interlocutores primeiros para essa forma de se aproximar do mistério de Deus.

Cumprindo o papel de reaproximação das pessoas e de suas situações concretas, que a Teologia, resgata também o seu sentido, e o sentido mesmo do Cristianismo que está na realização da *ação caritativa*, que gera nova vida, nova ação e onde os temas bíblicos e teológicos, encontram verdadeiramente seu sentido.

O sentido último do cristianismo *passa pela ação*, e por aquilo que se passa no mundo, e a responsabilidade última da teologia está em discernir as ações de caridade formal das de *caridade vivida*. São essas últimas que portam em si a forma com a Igreja enquanto comunidade de crentes, deveria se portar frente ao mundo. A teologia porta em si um sentido que vem de sua referência a Palavra de Deus a uma forma nova de ação determinada da Igreja no mundo[21].

- **A perspectiva da ação Cristã**

A ação não é dada de antemão, e por consequência não se trata simplesmente de aplicar um sentido a uma ação já realizada. A ação cristã é mais

21 Cf. José COMBLIN, ob. cit., p. 77. E interesante notar que Comblin destaca a importância da vida em comunidade e da necessidade da realização *de ações comunitárias pelas quais a pessoa é capaz de se formar*. Afirma: "La conciencia, el espíritu, la libertad, no son realidades que pueden hacerse nacer ni modelar desde fuera. Se hacen ellas mismas o no existen. Sin embargo, el espíritu no se despierta por sí solo. Se despierta en contacto con el espíritu de los demás. Del mismo modo, tampoco la libertad se forma en la soledad. Está llamada por otras libertades. ¿Cuál es la acción que hace surgir al hombre como espíritu y como libertad?".

abrangente e traz em si um caráter específico: são ações que promovem a *liberação do Homem*.

O trabalho teológico é precisamente o de descobrir a relação entre *Palavra e ação*, nas situações e contextos particulares. Como os contextos e a história estão em constante evolução e mudança, não se trata tão pouco de construir uma teologia permanente, fixa, mas de uma teologia que seja atualizada e funcional a atender as respostas do momento presente. É nessa experiência, de demanda e resposta que a Teologia cumpre seu papel de fazer ressoar o Evangelho no mundo concreto das pessoas[22].

- **A eficácia da ação para Comblin**

Em esse sentido, o Cristianismo oferece a libertação da humanidade não como uma concepção de vida ou uma doutrina fechada, mas em ser possibilidade para homens e mulheres, reunidos em comunidades e motivados pelo evangelho de *realizar ações* que levem ao respeito de sua dignidade[23].

A ação das comunidades cristãs é a contribuição dos cristãos para a libertação, e a maneira como Jesus permanece presente e se multiplica no mundo. Por isso, a primeira referência de todos os conceitos antropológicos cristãos é a vida em comunidade, porque a ação evangelizadora realizada na base dá ao homem uma verdade sobre ele mesmo. [24]

Comblin, afirma existir dois tipos de ações: aquela *Evangelizadora* e a do *Homem evangelizado.* Como ação, a Evangelização consiste em ir

22 O sentido da perenidade de uma Teologia, também é trabalhado Gutiérrez, em: Gustavo GUTIÉRREZ, "Teología y momento histórico". In *A esperança dos pobres vive. Coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 487. Afirma: "Las teologías pueden perder su acento en la medida en que as situaciones en que nacerán se cambian y ellas no se actualizan. Eso puede ser una de las crisis de una teología, o de una institución, o un proceso: cuando cuestionado por novas circunstancias, claramente deja de contestar a los nuevos tiempos. En este sentido la teología es más bien el vínculo entre la Revelación del amor de Dios y la vida cotidiana de las personas, pensadas a partir de una determinada hermenéutica, anunciando el Reino de Dios no ahora de la historia, ofreciendo respuestas a las personas. Cuanto más presente una teología en el momento histórico, más marcada estará por esas datas y acontecimientos históricos".

23 José COMBLIN, "Teología ¿qué clase de servicio?", ob. cit., p. 77. Afirma: "La teología no tiene la misión de inventar la acción cristiana, ni siquiera, propiamente hablando, la de orientarla. Su capacidad no llega a tanto. Pero, puede ciertamente desbrozar el terreno y facilitar la tarea de aquellos que hayan recibido este carisma".

24 José COMBLIN, *Antropología Cristiana*, ob. cit., p. 15 "Como se dice en Puebla: es la misión de las comunidades cristianas dar una verdad acerca del hombre. Esa verdad no es una doctrina, un sentimiento o un conjunto de conceptos. La verdad es una fuerza que denuncia y destruye la mentira y hace nacer una nueva realidad. La acción de las comunidades consigue hacer nacer una realidad nueva".

ao encontro do outro. O evangelizador é aquele que se coloca em contato com o outro, o compreende, não por dominá-lo, mas para lhe servir e neste sentido evangelizar é buscar a realidade ao nível do outro que permanece desconhecido para o interlocutor até o momento em que se coloca em contato com ele. As pessoas não sabem quem são até o momento em que o Evangelho penetra nelas. Esse momento é o momento da transformação completa. A contribuição cristã é forte e frágil ao mesmo tempo, mas sem dúvida é decisiva para motivar a ação nova, que é a do homem evangelizado.

O novo e o velho coexistem nas pessoas, não como duas histórias sucessivas ou paralelas, mas como uma só história cheia de tensões e de lutas entre elas. O novo liberta o velho (aqui se realiza a transformação) em uma luta pela qual o homem vai se construindo como pessoa única e responsável por si, pela comunidade e pela transformação do mundo[25]. Para Comblin, o homem que é privilegiado da ação (recebida e realizada) é o homem pobre. Os pobres são os protagonistas bíblicos[26].

- **Pressupostos para a ação transformadora eficaz**

No entanto, não basta que o *homem novo*, seja realizador e protagonista de sua ação e nem se trata de qualquer forma de ação. A ação transformadora exige critérios de realização. Aqui não vamos apresentar nenhum tipo de metodologia aplicada à ação no sentido estrito da Teologia prática, mas vamos apresentar de maneira pontual, segundo José Comblin, quais devem ser os elementos básicos implícitos à ação transformadora eficaz[27].

25 *Ibidem*, p. 42-43.

26 *Ibidem*, p. 49-51. Reflete sobre a questão específica dos pobres. De sua percepção, a Bíblia é "construída" em torno do papel privilegiado dos pobres e a tradição cristã renova esse mesmo tema a cada geração: nos últimos tempos, de João XXIII a João Paulo II, a opção preferencial pelos pobres foi colocada em evidência e a Igreja se proclamou como a Igreja dos pobres. A Igreja Latino Americana, toma essa posição como regra para todo modo de ação, não simplesmente como uma disposição interna da comunidade cristã, mas, sobretudo porque Deus colocou antes o movimento de libertação da humanidade inteira, ainda que por vezes a história tenha compreendido de maneira equivocada o conceito de pobreza, como força política social e econômica, mas que na verdade quem tem o poder são os movimentos e não os pobres em si; como pobreza idealizada a prática das virtudes, mas somente os ricos podem realizar essa idealização, ou ainda, a pobreza como mérito de salvação eterna, como se pobreza pudesse ser compensada pela morte.

27 Cabe ressaltar, que dada a centralidade e aprofundamento do tema da ação transformadora e a aproximação entre TdLib e TPr Francesa, em meu trabalho de investigação, "*a pontualização e classificação" da Ação eficaz em José Comblin,* foram também trabalhadas ainda que por perspectivas diferentes, em outros textos de minha autoria. Vide: Alzirinha SOUZA, *L'action humaine comme base de l'espérance chrétienne: un rapprochement entre la pensée d'Henri Bourgeois et celle de Joséph Comblin.* Colloque Henri Bourgeois: une théologie en

- *A ação eficaz é ato que se realiza que causa uma transformação.* Toda ação eficaz causa uma transformação a partir do homem novo. Não pode ser uma ação de assitência ou sócio-terapêutica que mantém as pessoas em seu *Status Quo*, dentro da mesma passividade. A ação dever ser uma resposta nova a cada novo contexto[28].
- *A ação cristã não afeta somente ao mundo interior.* O cristão não pode ser somente um homem de boas intenções, de julgamentos corretos e de palavras impecáveis, que se deixa levar pelo movimento da história. O Homem novo, é aquele que, influencia sobre o movimento que leva a uma ação transformadora. Ele busca a realização, recusando a situação presente, transformando-a com sua própria ação[29].
- *A ação eficaz, não nasce do nada, sem razão de ser, mas nasce da observação da realidade.* Sobretudo da observação de suas falhas e da prática cotidiana dos cristãos engajados à ação contra essas, porque são elas que impedem o homem de crescer como pessoa. A identificação da realidade e da realização da ação, não implica necessariamente a participação de um grande grupo. Às vezes ela chega por uma única pessoa que pode suscitar o começo de uma ação[30]·. No entanto, a ação tem uma grande probabilidade real de transformação quando ela é realizada em comunidade.
- *A ação eficaz é aquela que realiza abertura ao novo, à Esperança.* É a ação que nasce da promessa: "Pela promessa o mundo antigo viu a novidade por antecipação. É o antigo que é impregnado pelo novo"[31]. A promessa é que mostra uma possibilidade nova antes que venha o real; ela diz que qualquer coisa pode realmente vir um dia. É a promessa que permite passar à Esperança.
- A Esperança recusa o presente como definitivo, assim como o retorno ao passado. E realiza uma verdadeira abertura ao futuro.

---

dialogue dans les mutations culturelles, Actes du Colloque - Association les Amis d'Henri Bourgeois, Eveux, França, Nov/2011. Publicado em Português como: "*A ação transformadora: chave de aproximação entre Henri Bourgeois e José Comblin*". In *Ciberteologia, Revista de Cultura & Teologia* (VIII)38, 2012. No se trata evidentemente de uma repetição de textos, porque os aportes anteriores foram realizados por outras perspectivas.

28 Cf. José COMBLIN, *Teología de la Revolución*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1973, p. 140.

29 Cf. José COMBLIN, *Théologie de la Pratique Révolutionnaire*, Paris: Éditions Universitaires, 1974, p. 30.

30 Cf. José COMBLIN, *Teología de la Revolución*, ob. cit., p. 213.

31 *Ibidem*, p. 287.

- *A ação eficaz é aquela que se baseia na forma da ação de Jesus.* A ação de Jesus rompe a barreira de viver separado. Ele conhece, em sua época, o mundo pagão, e o que são certos pensamentos, de pessoas que se defendem dele. Mesmo assim ele orienta sua ação de outra maneira: ele lança Israel dentro do mundo pagão, é dizer que ele entra em contato com o mundo por escutar suas questões e suas lutas. Ele frequenta primeiro aos pobres, não por populismo ou sentimentalismo, mas por realismo político, porque sabe que para fazer face ao sistema romano, deve contar com homens e mulheres que não são marcados por nenhuma classe ou cultura, que são desprovidos de signos e pré-conceitos (sinais de pertença ou prejuízos de classe). Jesus dá aos pobres não uma identidade cultural ou religiosa, mas lhes dá uma identidade interior, uma força de convicção e transformação tal, que ela subsistirá por ela mesma.

Conclusão

Guardado o devido contexto e época, podemos afirmar que a aproximação entre Henri Bourgeois e José Comblin, se dá pela permanente necessidade do resgate da compreensão e definição da função da Teologia, como aquela que deve estabelece uma aproximação entre o contexto e como responde às demandas provenientes desse contexto de forma a motivar aos seus atores sociais a assumirem suas vidas, e serem capazes de comunitariamente realizar ações que transforme o contexto no qual estão inseridos, de forma a permitir a integração ao longo de seu processo histórico, de todas as dimensões humanas. Em consequência, a perspectiva de que é papel da Teologia, dar aos cristãos e à sociedade respostas concretas. Nenhum cristão se move porque ele leu alguma coisa em um livro de Teologia, mas estes estão aí para oferecer um complemento ao julgamento pessoal e responsável de cada pessoa, daí a responsabilidade do teólogo escrever também para os menos informados[32].

Coloco esse ponto em evidência como aproximação entre o pensamento dos dois autores aqui trabalhados, porque os dois traduzem o exercício da Teologia como aquela que leva as pessoas a tomarem em sério suas responsabilidades e assumirem um papel como pessoas e cristãs dentro da sociedade. Neste sentido podemos afirmar que a Teologia: 1) deve suscitar à ação e 2) deve ser capaz de se aproximar de seus atores e que efetivamente tem qualquer coisa a lhes dizer.

32 Cf. José COMBLIN, *Antropología Cristiana*, ob. cit., p. 56-57.

A *ação transformadora* cristã, chave de ligação entre a TPr e a TdLib, não foge do mundo, não recusa a humanidade e a realidade tal e qual ela é, assim como também não é sectária. Mas ela aceita as forças históricas com tudo o que ela pode ter de bom ou mal. A ação evangelizadora e a ação do homem evangelizado, gera uma esperança, que suscita a participação ativa das pessoas, não de maneira teleguiada, mas de pessoas que formadas pela própria consciência e em comunidade se tornam *Homens Novos*.

Bibliografía

BOURGEOIS, Henri, *Questions fondamentales de théologie pratique*, Lumen Vitae/Novalis, 2010.

_____ *Une place pour la pensée théologique*. In *Revue Études* (370)5, Paris, 1989. p. 647.

COMBLIN, José, *Teología de la Revolución*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1970.

_____ *Théologie de la Pratique Révolutionnaire*, Paris: Éditions Universitaires, 1974.

_____ *Antropología Cristiana*, Madrid: Paulinas, 1987.

_____ "Teología ¿qué clase de servicio?". In Rosino GIBELLINI, *La nueva frontera de la Teología en América Latina*, Salamanca: Sígueme, 1977, pp. 63-81.

GUTIÉRREZ, Gustavo, "Teología y momento histórico". In *A esperança dos pobres vive. Coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 487.

VILANOVA, Evangelina, *Historia de la Teología Cristiana*, vol. III: Siglos XVIII, XIX y XX, Colección Biblioteca Herder, Barcelona: Editorial Herder, 1992, pp. 996-986.

O Reino de Deus e as vítimas da história

uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino[1]

Rogério L. Zanini[2]

Resumo

O presente texto é o resultado da pesquisa de mestrado que teve como tema O Reino de Deus e as vítimas da história na cristologia de Jon Sobrino. Buscamos averiguar a consistência da relação entre Reino de Deus e as vítimas da história. Nossa conclusão foi comprovar que existe entre Reino de Deus e vítimas uma intrínseca relação e que ambos se esclarecem mutuamente. Adotar esta perspectiva, no entanto, não significa assumir um caminho reducionista da transcendência de Deus, como criticam algumas teologias. Pois a opção pelas vítimas é uma dimensão transcendental do cristianismo, ou seja, como vinculada à própria essência de Deus. Por isso, a perspectiva das vítimas ajuda a oferecer concretude histórica ao Reino de Deus para que não seja compreendido de forma abstrata, ou universalista simplesmente.

Introdução

O objetivo de nossa pesquisa foi compreender a categoria Reino de Deus e sua relação com as vítimas da história. Buscou-se averiguar o que existe de consistência entre Reino de Deus e as vítimas segundo o pensamento cristológico de Jon Sobrino. Até que ponto é possível afirmar que o Reino de Deus é das vítimas da história? Outros teólogos, não obstante, questio-

1 Pesquisa de mestrado apresentada na PUC do Rio Grande do Sul sob a orientação do professor Érico J. Hammes.

2 Mestre em Teologia Dogmática pela PUC-RS. Graduado em Teologia, Itepa, Passo Fundo, RS; Graduado em História, UNOESC, Chapecó, SC. Leciona: Cristologia, Apocalipse e Metodologia e Prática Pastoral. R. L. ZANINI, "A opção pelos pobres no seguimento de Jesus a partir de uma experiência". In Ivanir RODIGHERO; Jair CARLESSO e Neri MEZADRI (orgs.), *Pastoral Urbana: sinais de esperança*, Passo Fundo: Berthier, [1]2011, p. 155-177.

nam esta aliança. Falar das vítimas não é assumir um pensamento vitimista ou sacrificialista? A perspectiva das vítimas não obscurece a transcendência de Deus?

A descoberta da centralidade do Reino de Deus na vida de Jesus é algo muito recente. Por muito tempo o Reino de Deus não foi considerado elemento estruturante na vida de Jesus. Segundo Jon Sobrino, foi somente a partir do começo do século XX que se descobriu a importância do Reino de Deus no centro da pregação de Jesus. Significa dizer que, por mais de dezenove séculos, "nem a cristologia nem os concílios levaram em conta o Reino de Deus pregado por Jesus".[3] Com a descoberta, no entanto, "muitas cristologias, sobretudo as de caráter conciliar, o converteram em tema central".[4]

Foi sobretudo a partir da década de 1960, com o impacto da modernidade, que a América Latina se comprometeu com uma cristologia que deu aos cristãos a base da práxis para conduzir os processos históricos de libertação. A reflexão teológica latino-americana levantou suspeitas sobre certas cristologias clássicas e contemporâneas que ignoravam valores fundamentais da pregação e atuação de Jesus de Nazaré.[5] A figura de Jesus ficava obscurecida, e disso decorriam funestas consequências, especialmente estas três:[6] a) redução de Cristo à abstração, mesmo que sublime – separação do Cristo total da história concreta de Jesus; b) apresentação do Cristo como reconciliação universal sem nenhuma dialética, sem denúncia profética – do Jesus das bem-aventuranças sem as mal-aventuranças, do Jesus que ama indistintamente a todos os homens sem dar atenção ao pobre e ao oprimido; c) tendência à absolutização de Cristo sem vinculá-lo a dialética alguma.

Essa volta a Jesus foi muito fecunda para a construção de uma cristologia com novos marcos interpretativos a partir da realidade latino-americana, bem como para tomar-se consciência da impossibilidade de reconhecer Jesus sem sua referência ao Reino de Deus. Ambos os polos foram, então, se esclarecendo mutuamente.

Atualmente, não sem dificuldades, são muitos os teólogos que consideram a realidade do Reino de Deus central na teologia. Esta pesquisa, no entanto, se concentra no pensamento teológico de Jon Sobrino. Mais

3 Jon SOBRINO, "O reino de Deus e Jesus". In *Concilium* 326, p. 67.

4 *Ibidem.*

5 Cf. *Idem, Cristologia a partir da América Latina,* p. 13.

6 Cf. *Idem,* Cristologia a partir da América Latina, pp. 13-16; Cf. Rosino GIBELLINI, *A Teologia do Século XX*, p. 368.

especificamente: interessa averiguar a importância do Reino de Deus e sua relação com as vítimas da história. Tomamos este teólogo porque seu pensamento teológico é considerado, seja pelo seu volume, seja pela contundência de seus conteúdos, uma obra *monumental*. Sua vasta produção de escritos teológicos, tornam-se passagem obrigatória para uma reflexão teológica, sobretudo se tratando da cristologia, pois é onde sua reflexão mais caminhou durante os últimos trinta anos. Prova disso são as pesquisas já realizadas sobre sua teologia.

Dentro da proposta teológica de Jon Sobrino, as vítimas da história, Jesus histórico e o seguimento de Jesus mantêm uma relação profunda entre si. Por três eixos perpassam a originalidade e a relevância de sua cristologia. Sem considerar esta articulação, dificilmente compreende-se a proposta vital e radicalmente comprometida com as vítimas da história.

Jon Sobrino, ao tomar como ponto de partida metodológico o Jesus histórico, percebe que Jesus não fez de si o centro do seu anúncio, mas que articulou sua vida tendo como horizonte escatológico o Reino de Deus. Jesus anunciou, viveu e morreu pela causa do Reino de Deus. O Reino foi a razão absoluta da vida e o motivo da sua morte na cruz.

Essa centralidade do Reino de Deus na vida de Jesus foi uma descoberta muito importante para a teologia. No entanto, aos poucos foi desaparecendo do pensar cristológico, a tal ponto que séculos seguintes tomaria uma direção na qual o Reino praticamente desapareceria da fé cristã. Com esse eclipse, não se vê mais a necessidade de historização do Reino de Deus anunciado por Jesus.

Tipificando, apareceram na história três formas de distorcer ou enfraquecer o Reino de Deus. 1. A personificação do Reino na pessoa de Jesus. Jesus é o Reino de Deus em pessoa. Central e utópico é somente a pessoa de Jesus. É evidente que na pessoa de Jesus existem valores do Reino; mas não exclui seus limites. O Reino de Deus deixa de ser o tipo de realidade histórico-social-coletiva que Jesus pregou para vir a ser outro tipo de realidade, agora pessoal. 2. A eclesialização do Reino de Deus. Aqui trata-se de uma desvalorização mais grave do Reino de Deus. A Igreja se torna o lugar do Reino de Deus, ou seja, identifica-se o Reino de Deus à Igreja. Esta forma perdurou até o Concílio Vaticano II. 3. Reino de Deus centrado no além da História. Tendência que já se impôs com força no século VI, com a deslocação do Reino de Deus para o além, o a-histórico. A consequência mais grave é a desistoricização e o desaparecimento da relação entre Reino de Deus e libertação dos pobres. Depois de quase dois mil

anos de Jesus, o Reino de Deus, como mensagem central de Jesus, volta a estar novamente no centro da teologia.[7]

Voltar a colocar no centro o Reino de Deus tem sido para a Igreja e a teologia a melhor notícia de muitos séculos. Suas consequências se fizeram notar em todos os temas teológicos fundamentais (teologia, eclesiologia, moral, pastoral), não só na cristologia. Pode-se dizer que a missão da Igreja, a fé em Cristo e em Deus, não seriam iguais se Jesus não tivesse anunciado o Reino de Deus. Paradoxalmente, no entanto, permanece lacunosa a compreensão do que seja o Reino de Deus. Apesar de expressão Reino de Deus ser muito utilizada nos Evangelhos, não encontramos sistematicamente uma definição. Jesus, também, mesmo oferecendo novidade e falando muitas vezes do Reino de Deus, jamais o define, apenas o compara: o *Reino de Deus é semelhante.* Isso exige que se encontre um método que ajude a descobrir o que Jesus pensava sobre o Reino de Deus.

Na tentativa de verificar a compreensão oferecida por Jesus do Reino, seguiu-se, praticamente, o caminho das três vias: nocional, prática e destinatários. A teologia moderna se utiliza mais da via nocional e algumas utilizam também a via da prática. Mas costuma-se ignorar a via do destinatário fortemente atuante na Teologia da Libertação. Jon Sobrino, por sua vez, baseando-se no exegeta Joaquim Jeremias irá afirmar que o Reino de Deus é unicamente dos pobres. Significa dizer, então, que a centralidade das vítimas está implícita à centralidade do Reino. E a destinação universal do Reino biblicamente se concretiza na pertença preferencialmente às vítimas da história.

Isso explicita que o Reino de Deus e as vítimas também se esclarecem mutuamente. Grande é a tentação humana de separar ou manter distante esta aliança. E, no dizer de Jon Sobrino, a dificuldade principal para não aceitar a centralidade do Reino de Deus consiste em que este não só remete a Jesus de Nazaré, mas inclui central e preferencialmente os pobres deste mundo.

Adotar esta perspectiva, no entanto, não significa assumir um caminho reducionista da transcendência de Deus, como criticam algumas teologias. Nesse sentido, é sumamente esclarecedora a reflexão de José Maria Vígil a respeito da opção pelos pobres. Para ele, a opção pelos pobres é "uma dimensão transcendental do cristianismo, dimensão que essa teolo-

7 Cf. Idem, *A fé em Jesus Cristo*, p. 493.

gia (latino-americana) teve o mérito de redescobrir – para o cristianismo universal – como vinculada à própria essência de Deus".[8]

Portanto, se existe uma relação intrínseca entre Reino de Deus e vítima, torna-se pertinente averiguar em que sentido ambos se apoiam mutuamente. Por um lado, perguntar-se o que a categoria Reino de Deus tem a oferecer às vítimas da história. E, por outro lado, o que as vítimas podem oferecer de ajuda para compreendermos mais do Reino de Deus.

A perspectiva das vítimas ajuda a oferecer concretude histórica ao Reino de Deus para que não seja compreendido de forma abstrata, ou universalista simplesmente. Sabe-se que os conceitos universais impedem de captar o conteúdo da fórmula como expressão de revelação. Sabe-se igualmente que, diante dos conceitos abstratos, fica a critério da razão preenchê-los de conteúdos concretos, o que pode ser extremamente perigoso. A razão crente pode conferir os conteúdos cristãmente e deixar-se guiar pela história de Jesus. Poderá fazê-lo também inadequamente, mesmo com boa vontade, lendo seletivamente essa história de Jesus, eliminando tudo o que se encaixa no conceito universal prévio que tem de Natureza, humana e divina. E pode-se fazê-lo ainda pecaminosamente, decidindo por conta própria o que é o humano e o que o divino, mesmo contra a realidade de Jesus.

A falta de concretude pode trazer consequências graves para a fé cristã. É nesse sentido que caminham as observações de Jon Sobrino, por exemplo, a respeito do Concílio de Niceia. 1. Em lugar de um Deus que atua concretamente e historicamente, persiste um Deus que atua universal e transcendental, o criador. 2. Em lugar de um Deus que se assenhoreia de pessoas históricas, persiste um Deus Senhor universal. 3. Em lugar de um Deus que salva oprimidos, pobres, marginalizados, persiste um Deus salvador universal. Assim, Deus deixa de ser Pai dos órfãos e viúvas no AT e também deixa de ser o Abba, a quem podem os pequenos invocar, ou seja, o Deus do Reino que traz esperança para os oprimidos do NT. O perigoso desta precipitação universal poderia ser superado caso se aplicasse na plenitude o concreto e parcial.[9]

Por isso, as vítimas ajudam a detectar lacunas importantes nas afirmações conciliares. Ausência do Reino de Deus e do Deus do Reino. A presença do antirreino e dos ídolos, no nível teologal. Ausência de Jesus de Nazaré e sua relação constitutiva com respeito ao Reino, no nível cristoló-

8 É muito interessante o artigo de José María Vigil, *A opção pelos pobres é opção pela justiça*, 2010. Disponível em <http://www.servicioskoinonia.org/relat/371p.htm>.

9 Cf. Jon SOBRINO, *A fé em Jesus Cristo*, p. 393.

gico. Ajudam ainda a detectar o reducionismo da salvação, no nível soteriológico. Tudo isso costuma passar despercebido em outras perspectivas.

As vítimas têm um poder de reverter a história em outra direção. As vítimas não são metáfora, mas indicam que o mundo está tomando a direção contrária ao Reino de vida em abundância anunciado por Jesus. Por mais difícil que seja, é preciso nos perguntar: o que se entende melhor a partir do lugar teológico das vítimas? a) as vítimas como o lugar da universalidade, ou seja, a partir de onde todos têm possibilidade de encontrar Deus, de entendê-lo e de receber a salvação "universal"; b) visualizam melhor quem é Cristo, uma vez que Ele se identificou com os pequenos (Mt 25); c) fazem perceber que o ser humano é frágil como a flor de um dia e necessitado de socorro; d) entende-se melhor a partir das vítimas essência e a identidade da Igreja como servidora; e) ajudam a compreender quem é Deus, seu modo de atuar e de ser: amante das vítimas.

Ora, assim as vítimas têm autoridade para abrir os olhos à relação entre Deus e o pequeno. Deus assume e se abaixa até o humano, e respeita não só como diferente dele, mas enquanto pequeno e limitado. Mais: que o ser humano assumido, em sua pequenez, manifesta Deus, embora às vezes como *Deus absconditus.* Deus se autodetermina a ligar-se ao humano respeitando-o. E inversamente, o humano e o frágil do humano é declarado capaz de ser portador de Deus, sem deixar de ser humano fraco. Pode-se, então, perguntar: há em Deus uma audeterminação a expressar-se no fraco e pequeno, no pobre e na vítima, no serviçal e no solidário? E, inversamente, há nesse pobre e solidário uma conaturalidade ao divino? Esta é uma pergunta cristã.

O Deus que se aproxima das vítimas permanece sendo o Deus Santo e Transcendente. A santidade não é afastamento do histórico, mas sim a máxima encarnação com o objetivo de que os seres humanos possam chegar a ser perfeitamente bons como o é o Pai Celeste (cf. Mt 5,49). O erro consiste em pensar que se vive tanto *mais* no mundo do Reino de Deus quanto *menos* se vive no mundo histórico.

Portanto, Reino de Deus e as vítimas na história se relacionam concomitantemente e se esclarecem consequentemente. Por um lado, o Reino de Deus mantém o horizonte da história aberto à plenitude escatológica que pertence exclusivamente a Deus, pois o Reino é de *Deus*. Por outro lado, as vítimas servem de critério para medir o *já* do Reino de Deus que se faz presente na história. Manter a centralidade das vítimas, portanto, não tem nada de masoquismo, pois o que ele deseja é ser honesto com a realidade e responsável diante dela.

No entanto, apesar da importância irrenunciável dessa perspectiva cristológica, dentro do contexto latino-americano, nem todos comungam desta proposta, de modo particular, o Magistério da Igreja. O Magistério na verdade teme que, ao colocar Jesus histórico como ponto de partida metodológico, conduza-se inegavelmente à negação ou, ao menos, ao obscurecimento da divindade de Jesus. E ao fazer dos pobres o lugar social e eclesial, acaba-se viciando toda a reflexão, provocando a negação do significado escatológico e salvífico-universal de Jesus. Jon Sobrino aceita que pode haver acertos e erros e está disposto a corrigir o que está errado. Mas pensa que o caminho mais adequado para corrigir não seja o do *monopólio da verdade*, e até mesmo o do *mistério de Jesus Cristo,* mas o do diálogo e da fraternidade, em vez do caminho das notificações.

Referências bibliográficas

SOBRINO, Jon, *A Fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas*, Petrópolis: Vozes, 2000.

_____ "A violência da injustiça". In *Concilium* 272, Petrópolis, 1997/4, pp. 55-74.

_____ "A fé de um povo oprimido o Filho de Deus". In *Concilium* 173, Petrópolis, 1982/3, pp. 35-43.

_____ "A globalização e suas vítimas". In *Concilium* 293, Petrópolis, 2001/5, pp. 118-136.

_____ *A oração de Jesus e do cristão*, São Paulo: Loyola, 1981.

_____ "América Latina, lugar de pecado e de perdão". In *Concilium* 204, Petrópolis, 1986/2, pp. 46-58.

_____ "A injusta e violenta pobreza na América Latina". In *Concilium* 215, Petrópolis, 1988/1, pp. 60-65.

_____ "A salvação que vem de baixo: para uma humanidade humanizada". In *Concilium* 314, Petrópolis, 2006/1, pp. 26-38.

_____ "Aniquilação do outro: memória das vítimas: reflexão profético-utópica". In *Concilium* 240, Petrópolis, 1992/6, pp. 13-21.

_____ "Ateísmo e idolatria". In SOAREZ, A. M. L. (org.), *Juan Luis Segundo*: *uma teologia com sabor de vida*, São Paulo: Paulinas, 1997, pp. 67-76.

_____ "As dívidas da Igreja para com os pobres". In AA.VV., *O grande jubileu do ano 2000*, São Paulo: Paulinas, 2000, pp. 104-109.

_____ "Como fazer teologia: proposta metodológica a partir da realidade salvadorenha e latino-americana". In *Perspectiva Teológica* 55, set./dez. 1989, Belo Horizonte, pp. 285-303.

_____ "Com Dom Romero Deus passou por El Salvador". In *Concilium* 333, Petrópolis, 2009/5, pp. 85-95.

_____ *Cristologia a partir da América Latina*: esboço a partir do seguimento de Jesus histórico, Petrópolis: Vozes, 1983.

_____ "Crise e Deus". In *Concilium* 311, Petrópolis, 2005/3, pp. 130-140.

_____ "Crítica às democracias atuais e caminhos de humanização a partir da tradição bíblico-jesuânica". In *Concilium* 322, Petrópolis, 2007/4, pp. 75-90.

_____ "Cristología sistemática: Jesucristo, el mediador absoluto del reino de Dios". In ELLACURÍA, I. e SOBRINO, J. (orgs.). *Mysterium Liberationis*: *conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, v. 1, Madrid: Trotta, 1990, pp. 575-599.

_____ "Centralidad del reino de Dios em la teología de la libertación". In ELLACURÍA, I. e SOBRINO, J. (orgs.), op. cit., pp. 467-510.

_____ "Deus". In SAMANES, C. F. e TAMAYO-ACOSTA, J. J. (org.), *Dicionário de conceitos fundamentais do Cristianismo*, São Paulo: Paulus, 1999, pp. 173-182.

_____ "Diante da ressurreição de um crucificado: uma esperança e um modo de viver". In *Concilium* 318, Petrópolis, 2006/5, pp. 96-107.

_____ *Espiritualidade da Libertação*: estrutura e conteúdo, São Paulo: Loyola, 1992, p. 8.

_____ *Fora dos pobres não há salvação*: *pequenos ensaios utópicos-proféticos*, São Paulo: Paulinas, 2008.

_____ "Identidade cristã". In SAMANES, C. F. e TAMAYO-ACOSTA, J. J. (org.), op. cit., pp. 342-354.

_____ *Jesus na América Latina*: *seu significado para a fé e a cristologia*, São Paulo: Vozes/Loyola, 1985.

_____ *Jesus, o Libertador*: a história de Jesus de Nazaré, Petrópolis: Vozes, 1994.

_____ "Jesus de Nazaré". In SAMANES, C. F. e TAMAYO-ACOSTA, J. J. (org.), pp. 480-513.

_____ "La centralidad del reino de Dios en la teología de la liberación". In ELLACURÍA, I. e SOBRINO, J. (orgs.), op. cit., pp. 247-279.

_____ "Messias e messianismo: reflexão a partir de El Salvador". In *Concilium* 245, Petrópolis, 1993/1, pp. 133-144.

_____ "Nosso mundo: crueldade e compaixão". In *Concilium* 299, Petrópolis, 2003/1, pp. 12-21.

_____ *O Princípio Misericórdia*: *descer da cruz os povos crucificados*, Petrópolis: Vozes, 1994.

_____ *Oscar Romero*: *profeta e mártir da libertação*, São Paulo: Loyola, 1988.

_____ *Os seis jesuítas mártires de El Salvador: depoimento de Jon Sobrino*, São Paulo: Loyola, 1990.

_____ *Onde está Deus?*, São Leopoldo: Sinodal, 2007.

_____ "O seguimento de Jesus como discernimento cristão". In *Concilium* 139, Petrópolis, 1978/9, pp. 17-27.

_____ "O estilo de Jesus como paradigma da missão". In BRIGHENTI, A. e HERMANO, R. (org.), *A missão em debate*: *provocações à luz de Aparecida*, São Paulo: Paulinas/Ameríndia, 2010, pp. 71-86.

_____ "O Reino de Deus anunciado por Jesus: reflexões para o nosso tempo". In AMERINDIA (org.), *Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe: novos desafios*, São Paulo: Paulinas, 2006, pp. 241-261.

_____ "Os povos crucificados, atual Servo Sofredor de Javé". In *Concilium* 232, Petrópolis, 1990/2, pp. 117-127.

_____ "O fundamental de todo ministério: serviço aos pobres e vítimas num mundo Norte-Sul". In *Concilium* 334, Petrópolis, 2010/1, pp. 11-23.

_____ "O Reino de Deus e Jesus: compaixão, justiça, mesa compartilhada". In *Concilium* 326, Petrópolis, 2008/3, pp. 67-78.

_____ "O aparecimento do Deus da vida em Jesus de Nazaré". In AA.VV., *A luta dos deuses: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador*, São Paulo: Paulinas, 1982, pp. 93-142.

_____ "Opção pelos pobres e seguimento de Jesus". In VIGIL, J. M. (org.), *Opção pelos pobres hoje,* São Paulo: Paulinas, 1992, pp. 37-54.

_____ "O ressuscitado é o crucificado". In AMERÍNDIA (org.), *Globalizar a esperança,* 9, São Paulo: Paulinas, 1998, pp. 63-78.

_____ "Opção pelos pobres". In SAMANES, C. F. e TAMAYO-ACOSTA, J. J. (org.), op. cit., pp. 529-5409.

_____ "Os povos crucificados, atual servo sofredor de Javé: à memória de Ignácio Ellacuría". In *Concilium* 232, Petrópolis, 1990/2, pp. 117-127.

_____ "Perfil da santidade política". In *Concilium* 183, Petrópolis, 1983/3, pp. 25-33.

_____ "Que Cristo se descobre na América Latina: nova espiritualidade". In *Grande Sinal*ano 57, Petrópolis, 1993/5, pp. 624-640.

_____ *Ressurreição da verdadeira Igreja: os pobres, lugar teológico da eclesiologia*, São Paulo: Loyola, 1982.

_____ "Relação de Jesus com os pobres e marginalizados". In *Concilium* 150, Petrópolis, 1979/10, pp. 18-27.

_____ "Redenção da globalização: as vítimas". In *Concilium* 293, Petrópolis, 2001/5, pp. 115-124.

_____ "Reverter a história". In *Concilium* 308, Petrópolis, 2004/5, pp. 138-148.

_____ "Ser cristão hoje". In *Concilium* 340, Petrópolis, 2011/2, pp. 87-97.

_____ "Seguimento de Cristo e espiritualidade". In BEOZZO, J. O. (org.). *Vida, clamor e esperança: reflexão para os 500 anos de evangelização a partir da América Latina*, São Paulo: Loyola, 1992, pp. 153-164.

_____ "'Suportem-se mutuamente': análise teológica da solidariedade cristã". In PICO, J. H. e SOBRINO, J. (org.), *Solidários pelo Reino*: *os cristãos diante da América Central,* São Paulo, Loyola, 1992, pp. 63-102.

_____ "Seguimento de Jesus". In SAMANES, C. F. e TAMAYO-ACOSTA, J. J. (org.), op. cit., pp. 771-775.

_____ "Teologia e realidade". In SUSIN Luiz C. (org.), *Terra prometida*: movimento social, engajamento cristo e teologia, Petrópolis: Loyola, 2001, pp. 277-309.

_____ "Um Jubileu total: 'Dar esperança aos pobres e deles recebê-la'". In *Concilium* 283, Petrópolis, 1995/5, pp. 149-161.

_____ "Um outro mundo é possível". In *Concilium* 308, Petrópolis, 2004/5, pp. 137-150.

_____ "Uma visão teológica de Oscar Romero". In AA.VV., *A voz dos sem voz*: *a palavra profética de D. Oscar Romero*, São Paulo: Paulinas, 1987, pp. 35-78.

_____ "Vaticano II, eclesiologia latino-americana da libertação". In CODINA, V., *Para compreender a eclesiologia a partir da América Latina,* São Paulo: Paulinas, 1993, pp. 164-210.

_____ "Vida religiosa". In SAMANES, C. F. e TAMAYO-ACOSTA, J. J. (org.), op. cit., pp. 881-887.

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.

doble clic EDITORAS

AMERINDIA