

LOS CLAMORES DE LOS POBRES Y DE LA TIERRA NOS INTERPELAN



CONVERSATORIOS

ÓSCAR ELIZALDE PRADA | ROSARIO HERMANO | DEYSI MORENO GARCÍA

EDITORES ACADÉMICOS



LOS CLAMORES DE LOS POBRES
Y DE LA TIERRA NOS INTERPELAN

50 AÑOS DE LA CONFERENCIA
DE MEDELLÍN

CONVERSATORIOS

ÓSCAR ELIZALDE PRADA | ROSARIO HERMANO | DEYSI MORENO GARCÍA
EDITORES ACADÉMICOS

Edición digital, diciembre 2020.
ISBN 978-9915-9342-0-4

Consejo editorial:

Socorro Martínez
Rosario Hermano
Pablo Bonavía
Óscar Elizalde Prada
Manoel Godoy
Carmen Margarita Fagot
Juan Manuel Hurtado

Coordinación editorial:

Óscar Elizalde Prada
Rosario Hermano
Deysi Moreno García

Diseño y diagramación

Milton Ruiz Clavijo

Portada

Milton Ruiz Clavijo

© 2020, Fundación Amerindia.
Oficina Ejecutiva
Cerrito 327 / 001 (11000)
Montevideo – Uruguay.
Telefax: (598) 2916 7308
E-mail: amerindia@adinet.com.uy
Web: www.amerindiaenlared.org

Amerindia continental agradece a las agencias de cooperación que han colaborado para la realización del III Congreso Continental de Teología y para hacer posible esta publicación:

ADVENIAT (Alemania)
CAFOD (Inglaterra)
CCFD (Francia)
DESARROLLO Y PAZ (Canadá)
DKA (Austria)
EMW (Alemania)
FASTENOPFER (Suiza)
KARUNA VZW (Bélgica)
MISEREOR (Alemania)
SCLA (Estados Unidos)

Derechos reservados para todas las ediciones. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, por cualquier medio, sin el permiso previo, por escrito, de la Fundación Amerindia.

SUMARIO

PRESENTACIÓN	5
El III Congreso Continental de Teología. <i>Socorro Martínez Maqueo</i>	7
CONVERSATORIOS	13
A los 50 años de Medellín: una geopolítica de la esperanza. <i>Juan Luis Hernández</i>	15
Las entrañas del sistema. <i>José Reginaldo Andrietta</i>	27
Justicia y profetismo en el continente más desigual. <i>Juan Hernández Pico</i>	43
Justicia y profetismo: trabajo en el siglo XXI. <i>Emilce Cuda</i>	71
Más allá de la ideología mediática: comunicación para la ‘cultura del encuentro’ en la era digital. <i>Susana Nuin Núñez y Óscar Elizalde Prada</i>	85
El entramado detrás del grito descolonizador. <i>Francisco Bosch</i>	105
Sinodalidad: fuente de inspiración para el caminar de la Iglesia en América Latina y el Caribe. <i>María José Caram</i>	121

Sinodalidad: caminar juntos. <i>Víctor Codina</i>	141
El laicado latinoamericano que no fue: pensar el laicado desde la crisis actual de la Iglesia. <i>Alejandro Ortiz</i>	151
Laicos y laicas como fuerza y esperanza de la Iglesia en el mundo: memorias y nuevas perspectivas desde la Conferencia de Medellín. <i>Cesar Kuzma</i>	173
El sacerdocio en una Iglesia viva y dinámica. <i>Luis Infante della Mora y Mauro Castagnaro</i>	195
Comunidades Eclesiales de Base, opción por los pobres y teología de la liberación. <i>Manoel Godoy</i>	205
Juventudes para outro mundo possível em uma Igreja em saída. <i>Carlos Eduardo Cardozo</i>	211
El grito panamazónico reclama un nuevo rostro de Iglesia. <i>Mauricio López Oropeza</i>	221
La fe y la conciencia ambiental: de Medellín a Aparecida. <i>Afonso Murad</i>	227
El soplo de la alegría en medio de los conflictos. <i>Marcelo Barros</i>	241
Mística: fuerza que empuja a la alegría y la esperanza en medio del conflicto. <i>Rosa Ramos</i>	251

PRESENTACIÓN

EL III CONGRESO CONTINENTAL DE TEOLOGÍA¹

*Socorro Martínez Maqueo**

Hemos celebrado el III Congreso Continental de Teología Latinoamericana y Caribeña en colaboración con la Universidad Centroamericana ‘José Simeón Cañas’ (UCA), en El Salvador, tierra sagrada de mártires.

Al delinear, a grandes rasgos, el caminar de *Amerindia* buscamos que todos tengamos un común conocimiento de los ejes que animan todas nuestras actividades a lo largo del continente: la opción por los pobres, la participación de los cristianos/as en los movimientos populares, y la teología de la liberación.

1 Texto inspirado en la presentación del III Congreso Continental de Teología, en San Salvador, el 30 de agosto de 2018.

* Religiosa mexicana del Sagrado Corazón de Jesús desde 1971. Creció en Bajo California (México) y cursó parte de sus estudios en Estados Unidos. Ha dedicado una importante parte de su vida a la educación popular y a la asesoría de las Comunidades Eclesiales de Base de su país. Actualmente lidera la articulación continental de las Comunidades Eclesiales de Base y es la coordinadora de Amerindia Continental.

1. INICIOS Y EVOLUCIÓN

Amerindia tuvo su origen en 1978, con motivo de la preparación de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Puebla (México), como un grupo de teólogos asesores de los obispos.

Ese mismo grupo realizó un trabajo parecido en la Conferencia de Santo Domingo, en 1992, y en la Asamblea especial para América del Sínodo de los Obispos, en Roma, en 1997.

A partir de 1998 *Amerindia* se transformó en una red más amplia, plural y representativa de obispos, teólogos/as, comunicadores/as, educadores/as, científicos sociales, religiosos/as y laicos/as, comprometida con la Iglesia, con los nuevos movimientos y con acciones sociales, reafirmando la opción preferencial por los pobres y actualizando la herencia teológico-pastoral de América Latina y el Caribe, en apertura al diálogo inter-religioso con otras instituciones.

Amerindia tiene como misión promover la participación activa y comprometida de los cristianos en los movimientos sociales para construir, con ellos, una nueva realidad social en el continente latinoamericano y caribeño. De igual forma, busca 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 Puebla².

La organización de *Amerindia* es muy sencilla. La base de su trabajo está en los grupos locales de cada uno de los 20 países de

2 Tres grandes 'hitos eclesiales' han inspirado los itinerarios transitados por *Amerindia*: El Concilio Vaticano II (Roma, 1962-1965), la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín, 1968), y la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Puebla, 1979). Posteriormente, la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Santo Domingo, 1992), la Asamblea especial para América del Sínodo de los Obispos (Roma, 1997) y la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Aparecida, 2007), también marcaron las sendas recorridas colectivamente.

América Latina y el Caribe en los que está presente. Cuenta con un Comité Coordinador formado por seis personas y una eficiente secretaria ejecutiva³.

De especial relevancia es el significativo, generoso y gratuito aporte de teólogos y teólogas de diferentes generaciones, siempre dispuestos a colaborar. Los definimos como ‘hombres y mujeres del viento’ que, al teologizar, aprenden a construir juntos mediaciones liberadoras que anuncian el Reino de Dios.

La espiritualidad que acompaña el caminar de *Amerindia* se nutre de los referentes últimos: los pobres, así como de entrañables mártires e innumerables testigos que vivieron coherentemente su vida por el Evangelio y el Reino.

2. ANTECEDENTES AL III CONGRESO

A los 50 años del Concilio Vaticano II y los 40 años de la teología latinoamericana y caribeña, el I Congreso Continental de Teología celebrado en 2012, en São Leopoldo (Brasil), reunió a la comunidad teológica del continente para discernir los nuevos desafíos junto con los teólogos de la ‘primera generación’.

Este primer congreso se dio aún en el llamado ‘invierno eclesial’, bajo presiones y sospechas, y significó un esperanzador impulso para la teología del continente, un soplo que ‘reencendió la esperanza’.

El II Congreso Continental de Teología realizado en 2015 en Belo Horizonte (Brasil), bajo el lema: “Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres”, tuvo como objetivo discernir desde la Palabra de Dios la presencia del Espíritu Santo al interior de las

3 El Comité Ejecutivo de *Amerindia Continental* lo integran Socorro Martínez Maqueo (México), Pablo Bonavía (Uruguay), Manoel Godoy (Brasil), Carmen Margarita Fagot (Puerto Rico), Juan Manuel Hurtado López (México), Óscar Elizalde Prada (Colombia) y Rosario Hermano (Uruguay), quien también funge de secretaria ejecutiva (nota de los editores).

prácticas de solidaridad con los excluidos, como raíz de una nueva manera de ser comunidad cristiana y de la necesaria reforma que la Iglesia está desafiada a realizar hoy.

Este congreso se desarrolló en un contexto eclesial marcado por los ‘nuevos aires’ que trajo la elección del papa Francisco.

Posteriormente, el Encuentro Intergeneracional de Teología de la Liberación que tuvo lugar en Puebla (México), en 2017, se propuso contribuir a los procesos de transformación y liberación de nuestros pueblos, leyendo en clave creyente y crítica el momento histórico que vivimos y redescubriendo los resortes místico-proféticos y metodológicos de la teología de la liberación, que pueden impulsar un cambio sistémico y una renovación eclesial desde una sinergia intergeneracional.

Este encuentro se vivió en un verdadero diálogo de saberes con profunda escucha y respeto entre los ‘padres fundadores’ de la teología latinoamericana y las diversas generaciones.

3. EL III CONGRESO CONTINENTAL

Para este III Congreso Continental de Teología hemos vislumbrado, como objetivo principal, asumir y comprometernos con los clamores de los pobres y de la tierra a la luz del patrimonio teológico-pastoral de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín.

A su vez, asumimos cuatro objetivos específicos en torno a la metodología ver-juzgar-actuar-celebrar:

- Redescubrir el acontecimiento Medellín que acoge la irrupción de los pobres como lugar donde Dios se revela e inaugura una Iglesia latinoamericana con identidad y voz propia (ver).

- Analizar desde las resistencias y esperanzas de los pobres los nuevos contextos socioculturales políticos, eclesiales y teológicos de América Latina y el Caribe, de cara a los paradigmas emergentes y del grito de la Tierra (juzgar).
- Proyectar el futuro de la teología latinoamericana desde ‘la fuerza transformadora de los pequeños’, en diálogo intergeneracional, para seguir animando la vida, la fe y el compromiso de las comunidades cristianas y la necesaria reforma de la Iglesia (actuar).
- Celebrar el testimonio y la autoridad de los mártires que vivieron el Evangelio y la opción por los pobres hasta sus últimas consecuencias (celebrar).

Ha sido una gran alegría celebrar este Congreso que se enmarca entre entrañables conmemoraciones: evidentemente los 50 años de Medellín, los 50 años de las Comunidades Eclesiales de Base, los 90 años de Gustavo Gutiérrez, los 50 años del libro *Pedagogía del oprimido* de Paulo Freire, gran educador popular, y, por supuesto, la próxima canonización de nuestro querido pastor y mártir Mons. Oscar Arnulfo Romero.

Este segundo volumen de la obra *Los clamores de los pobres y de la Tierra nos interpelan*, recoge los textos-base que fueron socializados durante los conversatorios que han dado cuenta del ejercicio teológico-pastoral de ‘tejer la vida desde Dios y desde abajo’, a la luz de las grandes intuiciones de Medellín y de algunos núcleos temáticos impostergables para la Iglesia latinoamericana y caribeña.

CONVERSATORIOS

A 50 AÑOS DE MEDELLÍN, UNA GEOPOLÍTICA DE LA ESPERANZA

*Juan Luis Hernández**

1. MEDELLÍN: IRRUPCIÓN Y DISRUPCIÓN

“Sobre el continente latinoamericano Dios ha proyectado una gran luz que resplandece en el rostro rejuvenecido de su Iglesia. Es la hora de la esperanza”¹, así saludaba el documento de Medellín hace 50 años a los pueblos latinoamericanos, abrumadoramente pobres y gobernados por dictaduras, pero abrumadoramente llenos de fe en que esa realidad de injusticia y opresión podían y debían ser transformadas en sociedades justas y fraternas.

* Politólogo y educador mexicano. Desde 1995 ha sido profesor de ciencias políticas. Director del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Jesuita en Puebla (México). Fundó la Cátedra Ignacio Ellacuría de análisis de la realidad. Es conferencista internacional en temáticas sobre América Latina, política, ciudadanía, educación y teología de la liberación. Ha trabajado en la estrategia de Aprendizaje Situado con el propósito de movilizar la educación para incidir en la realidad.

1 CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*.

Me detengo en la expresión diáfana y de profundidad evangélica: “es la hora de la esperanza”. El caminar de los últimos 50 años de la Iglesia latinoamericana y caribeña no puede entenderse sin este espíritu, como dijera el rector mártir, el jesuita Ignacio Ellacuría, un espíritu lleno de “utopía y profetismo”.

La conmemoración que hacemos, 50 años después de esa disrupción eclesial, nos encuentra viviendo dos acontecimientos contextuales que no podrían haber sucedido sin el proceso desencadenante de Medellín: el papado de Francisco y la canonización de monseñor Romero.

La Iglesia universal en medio de una de las crisis de credibilidad más agudas de su historia ha vuelto la mirada a Latinoamérica para escoger un guía espiritual que directa e indirectamente bebió del *kairós* de Medellín. El papa Francisco en medio de las tensiones y contradicciones que suscita su papado es inequívocamente ‘medellinesco’ al pedir ‘una Iglesia pobre entre los pobres’ y al solicitar una ‘Iglesia en salida’ o al imaginar a la Iglesia como un “hospital de campaña” que cuide, escuche, acoja, contenga, sostenga en medio de los dolores de una humanidad rota.

La canonización de san Romero de América es aún más atrevida en medio de sectores eclesiales que aún siguen viendo con sospecha a sus mártires. Pero monseñor Romero ha terminado ya por erigirse en el símbolo de esa Iglesia que entendió Medellín como una Iglesia profética, vívidamente seguidora del Dios de Jesús.

“En nombre de Dios pues, y en nombre de este sufrido pueblo cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos, les suplico, les ruego, les ordeno, en nombre de Dios, cese la represión”², es el llamado paradigmático de una Iglesia que comparte el sufrimiento del su pueblo pero que apela a la

2 Palabras pronunciadas por monseñor Óscar Romero el domingo 23 de marzo de 1980 en la Catedral de San Salvador, un día antes de su asesinato en la Capilla del Hospital de la Divina Providencia.

convicción de lo que debe prevalecer en un mundo de hermanos. Esa es obra de Medellín.

La irrupción y disrupción de Medellín trajo consigo un viejo anhelo, planteado por Juan XXIII al convocar al Concilio Vaticano II y recordado nuevamente para 1968: debe terminar la separación entre la fe y la vida. En retrospectiva, las últimas cinco décadas han estado iluminadas de millones de experiencias latinoamericanas que fueron tejiendo paciente pero decididamente procesos de liberación urdidos desde la fe con un celo indeclinable por la justicia. Y en ese caminar la Iglesia latinoamericana regó nuestra tierra de miles de mártires, conocidos y desconocidos, testigos de una fe comprometida con los más pobres, a veces dándoles voz, a veces siendo su voz, a veces empoderando su voz. Y por consecuencia, muchos continuamos estas sendas porque Medellín fue para que hoy seamos.

Y en esa búsqueda constante de ser fieles al espíritu de Medellín, nos interpela 50 años después el hecho de que Latinoamérica y el Caribe sea hoy escenario de una de las paradojas más inquietantes: nuestra región es en el siglo XXI la región más desigual del mundo; al mismo tiempo es la región más violenta del mundo; complementariamente, es la región más católica del mundo. Podemos leerlo en los siguientes términos: desiguales, violentos, pero católicos. O bien, católicos, pero violentos e injustos.

Esta paradoja la asumo no en el sentido de ver en la religión la variable causal y determinante de lo social y político, sino más bien, reflexionar lo que supone en nuestra región el hecho de que los portadores de los bajos salarios, los sostenedores de la precarización laboral o los concentradores de la tierra, se asuman como católicos, de la misma manera que sicarios, paramilitares o simples asesinos maten en nombre de un rostro de Dios distorsionado.

Nuestra paradoja nos lleva a cuestionar qué Dios es el que mueve a las élites políticas, empresariales o criminales para acaparar,

excluir, aparentar, simular, oprimir, desaparecer. El problema, entonces, no es el poder o no poder de la religión en una sociedad dada, sino la ética que se desprende de esa religión, en este caso, la ética cristiana, en sociedades violentas e injustas.

2. HACIA UNA GEOPOLÍTICA DE LA ESPERANZA

Hace 50 años los obispos en Medellín nos invitaron a hacer una de las aventuras pedagógicas más fascinantes: ¿qué hermenéutica social, económica, política o eclesial nos acerca más al Dios de Jesús? Leer, entender, clarificar los signos de los tiempos, se dijo entonces. Escuchar ‘los clamores y aspiraciones’ de los pueblos en América Latina. Esta pedagogía de leer la realidad, escucharla, experimentarla al grado tal que logre conmovernos, es decir, que alcance a movernos las entrañas, es una pedagogía cuyo modo de proceder nos lleva irremediablemente a considerar lo más seriamente posible una geopolítica de la esperanza.

Y esa esperanza movilizada en perspectiva de geopolítica emana de aquel compromiso alentado en Medellín como una tarea de la Iglesia: “inspirar, alentar y urgir un orden nuevo de justicia, que incorpore a todos los hombres en la gestión de las propias comunidades”³. La esperanza emerge entonces, dijera Ellacuría, “como la negación de la negación”, es decir, como la oposición firme, honda y profunda al mal común, al mal estructural, en este caso, tanto de la violencia como de la desigualdad, madres de otros males como la impunidad, la corrupción, la migración, la trata de personas, la depredación del territorio, y todos aquéllos males que hacen del ser humano o una mercancía o un obstáculo eliminable.

En 1968 la negación se expresó así con respecto a la desigualdad en América Latina y el Caribe: “desigualdades excesivas entre las clases sociales, especialmente, aunque no en forma exclusiva,

3 CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín. Mensaje a los pueblos de América Latina*.

en aquellos países que se caracterizan por un marcado biclasismo: pocos tienen mucho (cultura, riqueza, poder, prestigio), mientras muchos tienen poco”⁴.

Medio siglo después, la negación se puede describir en los siguientes términos: el signo de nuestro tiempo es la desigualdad a escala mundial. Mientras más avanza el siglo XXI más nos parecemos al principio del siglo XIX, una plutocracia sostenida por una mayoría empobrecida. Pero en América Latina somos los campeones de la desigualdad. En nuestra región la distancia de ingresos entre el quintil más rico y el quintil más pobre es 14,5 veces, mientras que en África Subsahariana es 9,1; Asia Oriental y Pacífico 7,7; Oriente Medio y Norte de África 6,4 y Sur de Asia 6,1.

Pero si lo medimos por el decil más rico, es decir, el club de millonarios que se cuentan con los dedos de las manos, su ingreso es 28 veces más que el decil más pobre, lo que supone más de la mitad de lo que sucede en África, lo que hace de América Latina el lugar donde los ricos son más ricos y los pobres son más pobres. En América Latina el 10% de los hogares más ricos concentra en promedio un 34,1% de los ingresos totales. Es decir, para mirar la desigualdad hay que apreciar la concentración de la riqueza en la cúspide de las clases sociales. En los últimos años, los países más desiguales de nuestra región han sido Guatemala, Colombia, Brasil, Panamá y México.

Esta negación tiene rostro de mujer, de niños, de adultos mayores, de indígenas, de afrodescendientes. Más de la mitad de las personas mayores de América Latina y el Caribe no recibe una pensión de un sistema contributivo. El coeficiente de Gini para los ingresos personales en 2015 mostró un valor promedio de 0,469 para 17 países de América Latina, un nivel considerado alto por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Pero estos números nos llevan a la estructura de la propiedad –de

4 CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*. Paz, 3.

activos físicos y financieros— como un factor fundamental de la reproducción de la desigualdad en la región. Por medio de un estudio de caso, se constata que la distribución de la riqueza es aún más desigual que aquella medida solo por los ingresos corrientes de las personas.

La condición étnico-racial es otro factor de desigualdad estructural en América Latina, afirma la CEPAL. En la región viven alrededor de 130 millones de personas afrodescendientes (2015), aproximadamente 21% del total de la población. Aunque Brasil y Cuba concentran el 91% del total regional, la población afrodescendiente está presente en todos los países de América Latina y el Caribe. Este grupo de la población también está sobrerrepresentado en el estrato socioeconómico de menores ingresos y sufre desigualdades profundas en todas las áreas del desarrollo social, que se expresan, por ejemplo, en mayores tasas de mortalidad infantil y materna, de embarazo adolescente y de desempleo, y en menores ingresos laborales —en comparación con los no afrodescendientes—, según revela el estudio.

El último informe de la CEPAL advierte, asimismo, que las mujeres siguen sobrerrepresentadas en los quintiles de menores ingresos y que su tiempo total de trabajo —que equivale a la suma de las horas dedicadas al trabajo doméstico y de cuidados no remunerado con aquellas dedicadas al trabajo remunerado— es superior al de los hombres, lo cual limita su autonomía económica.

Luego entonces, ¿cuál debería ser la negación de la negación? El sostenimiento de una praxis: la geopolítica de la esperanza. Esta geopolítica estaría compuesta por una sustancia trípode: la recuperación de una ética cristina con alcance profético, el desarrollo de un nuevo liderazgo cívico y político y, el desarrollo de estrategias sociales y simbólicas en clave de defensa de territorios.

Esta geopolítica de la esperanza tiene que estar dirigida a desactivar esencialmente los circuitos viciosos de la desigualdad. Ya

en 1750 Juan Jacobo Rosseau en *El origen de la desigualdad* advertía que la desigualdad era el resultado de la propiedad privada, de la apropiación privada de la riqueza del mundo entero y de los beneficios privados derivados de esa apropiación. En agosto de 2018, la secretaria ejecutiva de la CEPAL, Alicia Bárcena, ha dicho que en América Latina hay tres dimensiones en permanente tensión: “la cultura del privilegio versus la cultura de la igualdad, la distribución de ganancias de productividad entre el capital y el trabajo, y el rentismo y el extractivismo, que no permite manejar con gobernanza los recursos naturales”. Remata diciendo que “hay que igualar para crecer y crecer para igualar”.

La buena noticia, dice la CEPAL, es que “toda América Latina es una región megadiversa y posiblemente sea la única que va quedando en materia de reservas de agua y de biodiversidad”. La geopolítica de la esperanza es una intervención ‘glocal’ en la que se gestiona el territorio en perspectiva de sustentabilidad.

Hace 50 años los obispos en Medellín fueron muy claros:

Son, también, responsables de la injusticia todos los que no actúan en favor de la justicia con los medios de que disponen y permanecen pasivos por temor a los sacrificios y a los riesgos personales que implica toda acción audaz y verdaderamente eficaz. La justicia y, consiguientemente, la paz, se conquistan por una acción dinámica de concientización y de organización de los sectores populares, capaz de urgir a los poderes públicos, muchas veces impotentes en sus proyectos sociales sin el apoyo popular⁵.

Decía Aristóteles que sociedades desiguales derivaban ineludiblemente en la violencia y el caos. Lo vemos. Lo observamos. Lo experimentamos. Por eso, esa audacia pedida hace 50 años hoy tendría que ser la audacia de un liderazgo cívico y político que enfrente proféticamente los circuitos de la desigualdad.

5 CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*. Paz, 18.

Ese liderazgo cívico y político debe derivar de una matriz educativa, formativa, que se centre en un modo de proceder en el que el ‘Aprendizaje Situado’ pueda ser el nodo movilizador. El Aprendizaje Situado es una estrategia educativa y pedagógica que parte de la realidad, de sus problemas y posibilidades para ir al encuentro de la teoría, la ciencia, la ética y la estética, para regresar a intervenir la realidad con valores, conocimientos, innovación y epistemología aplicada.

En 1968 los obispos señalaban:

Nuestra reflexión sobre este panorama nos conduce a proponer una visión de la educación más conforme con el desarrollo integral que propugnamos para nuestro continente; la llamaríamos la ‘educación liberadora’; esto es, la que convierte al educando en sujeto de su propio desarrollo. (...) Para ello, la educación en todos sus niveles debe llegar a ser creadora, pues ha de anticipar el nuevo tipo de sociedad que buscamos en América Latina; debe basar sus esfuerzos en la personalización de las nuevas generaciones, profundizando la conciencia de su dignidad humana, favoreciendo su libre autodeterminación y promoviendo su sentido comunitario⁶.

Hemos avanzado en muchas áreas los últimos 50 años. En este caminar se despertó una conciencia liberadora que cambió para siempre cada uno de los países de nuestra región. Los avances convivieron con los retrocesos y los estancamientos y desde entonces apreciamos pasos que nos dan esperanza pero también pasos atrás que nos desmotivan y desmovilizan. Una geopolítica de la esperanza recoge de dónde venimos y proyecta y/o prospecta un futuro con utopía y profetismo.

Un liderazgo cívico y político nuevo debe hacer praxis con un verbo: ‘esperanzar’. Y ese ‘esperanzar’ no debe cejar en el propósito de oponerse a la hegemonía de la ley del hombre como

6 CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín. Educación*, 8.

lobo del hombre. Ese ‘esperanzar’ debe negar la negación que supone el dominio entre nosotros de la ferocidad depredadora. Ese liderazgo cívico y político no puede ser ciego y mudo frente a la injusticia sino que en ese hacerse desde abajo, desde las regiones locales, desde la esperanza de los débiles va adquiriendo la fuerza profética que transforma paciente pero hondamente.

En mi experiencia de caminar por América Latina y el Caribe identifiqué que sólo hay dos instituciones que sobreviven en medio de la crisis generalizada de representación, de agregación de intereses, de autoridad moral: la escuela y la parroquia. Ambas están presentes en la vida local, articulan personas y procesos, convocan a actores diversos y heterogéneos. Cada una, a su modo y en su tarea, forman, orientan, inducen, influyen, opinan, actúan, organizan, hacen de la palabra la narrativa que interpreta lo que se vive, viven lo que interpretan. Educación y evangelización. Ahí está lo que hoy convoca y también los actores que pueden ofrecer contención, regulación, contenido, producción de sentido, horizonte humano y humanizador.

Cada determinado tiempo algunos países nos duelen más que otros. Hoy son Venezuela y Nicaragua. Pero esos países que están atravesando horas graves en su historia también nos sorprenden por la acción y reflexión de laicos y laicas, religiosas y religiosos, y obispos que nos recuerdan que es el mal común el que nos pone a prueba, el que interpela de qué estamos hechos e indaga realmente en qué se sustentan nuestras convicciones.

Eduquemos en aprendizaje situado, formemos una nueva generación de hombres y mujeres con un nuevo liderazgo cívico y político y veamos en las variables de la desigualdad en América Latina el aliciente necesario para negar la negación, para afirmar-nos en la vida y en la dignidad de los pueblos de nuestra tierra.

“Sobre el continente latinoamericano Dios ha proyectado una gran Luz que resplandece en el rostro rejuvenecido de su Iglesia.

Es la hora de la esperanza”⁷, recordamos 50 años después. Que esta conmemoración renueve nuestros votos y compromisos en la esperanza de que nuestra praxis cristiana tiene mucho que decir y hacer en un continente lleno de contradicciones, tensiones, males y desesperanzas pero también gozosamente alegre, resistente, lleno de fe, listo para seguir alimentando una conciencia colectiva que riegue la tierra y de la que se cosechen frutos abundantes.

Los campos de trabajo propios de una geopolítica de la esperanza serían cinco: (1) la epistemología; (2) la praxis; (3) la espiritualidad; (4) la ética; y (5) la geopolítica propiamente dicha.

Primero. Una epistemología de la esperanza se concretaría en la realización de análisis de la realidad con el método profético (denunciar las injusticias, anunciar las buenas noticias). Necesitamos dar un paso epistemológico en América Latina y el Caribe para leer la realidad. Muchos análisis de la realidad terminan siendo ‘agoreros de la desilusión’, ‘inhibidores de la acción o la movilización’, si sólo desentrañan al mal estructural.

Epistemológicamente hablando los análisis de la realidad tienen que estar animados para iluminar la esperanza. Enfáticos para analizar las injusticias estructurales pero igualmente sólidos para reconocer las transformaciones de la realidad de nuestro tiempo. Esta epistemología de la esperanza debe reconocer la ‘pedagogía del mal’ así como la ‘pedagogía de la esperanza’, aquello que nos anima a negar la negación.

Segundo. Una praxis de la esperanza se concretaría en la resistencia. Si somos capaces de ver en el Evangelio y en el proyecto de Jesús un horizonte orientador, entonces estamos listos para ser una comunidad de seguidores que, no nos equivoquemos, seremos una minoría, pero una minoría activa, alternativa y resistente. La praxis de la resistencia es posiblemente hoy, en tiempos de capitalismo voraz, y de los múltiples vaciamientos de

7 CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín.*

sentido personal y social, la praxis de las praxis. Resistir es negar activamente la negación. Oponerse al mal común, ser signo de oposición a la injusticia. Resistir es un signo de esperanza en transformación de realidad.

Tercero. La espiritualidad de la esperanza. Uno de los efectos de privilegiar el dogma y las prácticas religiosas de una fe es perder el centro, el eje neurálgico, la sustancia, es decir, la espiritualidad de esa fe. En América Latina y el Caribe está muy reconocida y vivida la práctica religiosa, pero muy escondida la espiritualidad cristiana. En estos tiempos han sido nuestros pueblos originarios quienes han venido en nuestra ayuda y rescate para volver a conectar con nuestro interior, para reconocer y descubrir el gran pozo de espiritualidad que es el cristianismo.

Y uno de los aspectos centrales y concretos de esta apuesta es el discernimiento. Una espiritualidad de la esperanza anima, prepara y forma en el discernimiento. Sociedades como las nuestras, violentas, injustas e impunes, nos ofrecen cotidianamente dilemas para enfrentar, resolver, reflexionar. Que el discernimiento para descubrir la voluntad de Dios en nuestra realidad se convierta en una necesidad esperanzada.

Cuarto. La ética de la esperanza. Una ética que nos ayuda a concretar la esperanza es la ética del cuidado. Cuidar de nosotros mismos, cuidar de los otros y cuidar nuestra casa común. No en ese orden. Paralela y transversalmente una ética del cuidado y de cuidarnos los unos y los otros haría más saludables y más humanas nuestras convivencias sociales, nuestros encuentros con los diferentes, nuestras cohabitaciones obligadas. Esta ética del cuidado puede ser fuente de esperanza, de resistencia, de inspiración y de consolación.

Quinto. La geopolítica de la esperanza. La epistemología, la praxis, la espiritualidad y la ética de la esperanza se concretan en un territorio determinado, en un lugar, en un espacio en el que

sucede la vida humana, donde permanentemente está en juego la vida y la muerte, la vida buena y los despojos de la misma. Y concretamente, en el territorio.

Ya decíamos que la parroquia y la escuela se han convertido en presencias territoriales que pueden ser articuladoras de esperanza. También pueden ser exactamente lo contrario. Proyectos de adormecimiento popular, manipuladoras de la conciencia social, negocios capitalistas. Pero gracias a Dios América Latina y el Caribe está sembrada de proyectos territoriales de parroquias y escuelas que ofrecen luz en medio de las tinieblas. Ahí, en las escuelas y las parroquias se puede ‘formar la mentalidad’, ahí puede surgir el sujeto histórico cuya hermenéutica hace suyo el compromiso con su tiempo y su circunstancia. Formar la mentalidad es empoderar a las personas, sobre todo las más vulnerables, para que ellas mismas sean capaces para los demás.

Así pues, 50 años después de Medellín necesitamos rescatar Medellín, significarlo en este tiempo y resignificarlo a la luz de nuestro contexto. Con un análisis de la realidad profético, con un liderazgo cívico, popular y político desde nuestras comunidades, con la animación de los jóvenes y la experiencia de nuestros mayores, estamos en posibilidades de construir una geopolítica de la esperanza que responda a los enormes desafíos de nuestra Patria Grande.

LAS ENTRAÑAS DEL SISTEMA

*José Reginaldo Andrietta**

INTRODUCCIÓN

La actual crisis económica mundial ha evidenciado crisis cíclicas del capitalismo. Si las analizarnos desde el punto de vista exclusivamente coyuntural nos dejaríamos atrapar por el propio sistema, creyendo que le bastan reformulaciones. Necesitamos, pues, ir más allá. Consideremos, entonces, sus razones estructurales. Adentrémonos en las entrañas del sistema. Propongo esa vía, partiendo de una cuestión fundamental de la actualidad, íntimamente conectada a la estructura capitalista, que es la financiación de la economía.

El sistema capitalista, por sí mismo, es totalizante, o sea, tiene un ímpetu de omnipresencia y omnipotencia. La voracidad del capital demuestra que él tiene una ‘voluntad propia’. Él no consiente otra lógica; pretende ser ‘todopoderoso’.

* Obispo diocesano de Jales (Brasil). Magíster en teología pastoral por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Obispo referencial de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil para la pastoral obrera.

Por incorporar esas características que son como que atributos divinos, debemos investigar su ‘sacralidad’ rastreando la temática de la idolatría del capital y sus consecuencias mortales, especialmente para los pobres, como el teólogo brasileño Jung Mo Sung lo analiza en su libro *La Idolatría del capital y la muerte de los pobres*¹.

Desde hace décadas, muchos pastoralistas se vinculan a un gran número de teólogos –en particular de América Latina y el Caribe– en la tarea de desmitificar este sistema. Así como ellos, muchos militantes, especialmente de la clase trabajadora, buscan afrontar también al sistema, entreviendo nuevos horizontes para la sociedad con fuerte idealismo. No obstante, a menudo sus acciones, acentuadamente reivindicativas, han logrado resultados poco sustanciales y perdurables. El sistema, si no coopta, pone por el suelo sus conquistas.

Economistas, teólogos, pastoralistas y militantes que se contraponen al sistema capitalista están confrontados a grandes desafíos comunes, entre los cuales se encuentran: un análisis que desvele los mecanismos de acumulación y expansión acelerada del capital, la lógica sacrificial de este sistema, la explotación extremada de los trabajadores y trabajadoras, la exclusión social, la exterminación de la vida en su globalidad, la manipulación de consciencias, y la represión a las alternativas que se crean. Adentremos, entonces, en los entretelones de este ‘teatro’.

1. LA FINANCIACIÓN DE LA ECONOMÍA

El mundo de las finanzas es viejo; antecede el propio capitalismo y está en su génesis. Ambos han cambiado siempre. ¿Cuáles son sus novedades actuales? El capitalismo, hoy, de carácter neoliberal, es acentuadamente financiero. Conforme explica Ladislau Dowbor, en *La era del capital improductivo*, “la economía se globalizó, con

1 Sung, J.M. *La idolatría del capital y la muerte de los pobres*. San José: DEI, 1991.

corporaciones transnacionales y gigantes financieros operando en escala mundial”². El capitalismo ‘regulado’, aún en la segunda mitad del siglo XX, restringía la expansión mundial del capital. La crisis de la década del 70 generó la ideología neoliberal culminando en la globalización financiera.

Empresas transnacionales invadieron el mundo, monopolizando mercados. El capital productivo internacional se asoció aún más al capital bancario, por medio de préstamos e intereses, acciones y dividendos. Se desarrolló, entonces, el mercado de capitales, sostenido por la ideología monetarista que desvincula la economía de la producción, la comercialización, la prestación de servicios y el consumo. Las rentas pasaron a ser poco utilizadas y las ganancias poco reinvertidas.

El mercado financiero se sobrepuso a la economía real. Según Dowbor, la falta de recursos financieros no genera las dificultades actuales, sino “su apropiación por corporaciones financieras que los utilizan para especular en lugar de invertir. El sistema financiero pasó a usar y drenar el sistema productivo, en lugar de dinamizarlo”³.

El flujo de capitales virtuales a nivel mundial se aceleró, favorecido por la Tecnología de la Información y la Comunicación (TIC) aplicada a las bolsas de valores, y por el rol de los fondos de cobertura, que ceden acciones a terceros a cambio de rentabilidad. Inversionistas toman prestadas las acciones en aumento para venderlas y recomprarlas cuando están en baja, ganando la diferencia. Esas operaciones ponen en riesgo a los bancos de inversiones y a la economía mundial. La crisis de 2008, por ejemplo, está asociada a la quiebra de *Lehman Brothers Holding inc.*

2 Dowbor, L. *A era do capital improdutivo*. São Paulo: Outras Palavras & Autonomia Literária, 2017, p. 10.

3 *Ibidem*, p. 32.

El gobierno de los Estados Unidos, en ese caso, utilizó una altísima suma de dinero público para atenuar la quiebra, revelando la relación promiscua de gobiernos que aplican rígidamente la política monetaria, por medio de bancos centrales, con importantes agentes del sistema financiero. En última instancia, los socorren utilizando recursos públicos. Esos gobiernos, además de sostener a los bancos en riesgo de quiebra, nutren financieramente a los acreedores de las gigantescas deudas públicas de sus Estados nacionales.

Así ocurre con la deuda pública de muchos países. Brasil es un caso típico. Cuando el Plan Real comenzó en 1994, nuestra deuda estaba en cerca de 80 billones de reales —unos 19.000 millones de dólares—. Actualmente, pasa los 3 trillones de reales —aproximadamente 730.000 millones de dólares—. La deuda es un mecanismo clave de la sumisión histórica de nuestros pueblos. Desde esa clave, comprendemos, por ejemplo, las privatizaciones y reformas impuestas por el gobierno ‘golpista’ de Brasil, que eliminan derechos laborales, reducen inversiones sociales y privatizan recursos y empresas estratégicas.

Bancos y empresas transnacionales capitanean el gobierno, según esta lógica que, en última instancia, es monetaria. Ellos fuerzan la banca central a implementar una política monetaria fundada en dos pilares: adopción de intereses elevados y reducción de la base monetaria, sacando, consecuentemente, dinero de circulación. Esa política se muestra fracasada, pues transfiere grandes volúmenes de recursos al sector financiero, que deberían ser canalizados para las políticas sociales, en función, sobre todo, de la población más pobre.

Mientras las ganancias de unos pocos crecen exponencialmente, las de la mayoría se quedan cada vez más lejos del bienestar de esa minoría feliz. Este desequilibrio proviene de ideologías que defienden la autonomía absoluta de los mercados y la especulación financiera. De ahí que nieguen el derecho de control de los Estados,

encargados de velar por el bien común. Se instaura una nueva tiranía invisible, a veces virtual, que impone, de forma unilateral e implacable, sus leyes y sus reglas. Además, la deuda y sus intereses alejan a los países de las posibilidades viables de su economía y a los ciudadanos de su poder adquisitivo real. A todo ello se añade una corrupción ramificada y una evasión fiscal egoísta, que han asumido dimensiones mundiales. El afán de poder y de tener no conoce límites. En este sistema, que tiende a fagocitarlo todo en orden a acrecentar beneficios, cualquier cosa que sea frágil, como el medio ambiente, queda indefensa ante los intereses del mercado divinizado, convertidos en regla absoluta⁴.

2. LA LÓGICA SACRIFICIAL E IDOLÁTRICA DEL SISTEMA

Los mecanismos de acumulación de capital se tornan más sofisticados, con la consecuente destrucción de la calidad de vida. ¿Cuál lógica está por detrás de ese sistema? ¿Estaremos, inconscientemente, absorbidos por esa lógica?

La crisis financiera que atravesamos nos hace olvidar que en su origen hay una profunda crisis antropológica: la negación de la primacía del ser humano. Hemos creado nuevos ídolos. La adoración del antiguo becerro de oro (cf. Ex 32,1-35) ha encontrado una versión nueva y despiadada en el fetichismo del dinero y en la dictadura de la economía sin un rostro y sin un objetivo verdaderamente humano⁵.

Esa ‘economía sin corazón’ no está en función de la colectividad humana. Ella se funda en la libertad y en la concurrencia del mercado que sacrifica vidas humanas. Esa lógica sacrificial fue explícitamente cuestionada por Jesús: “vayan, pues, y aprendan lo que significa: misericordia quiero, y no sacrificio” (Mt 9,13). Nuestra sociedad hoy, en su forma capitalista, especialmente en

⁴ *Evangelii gaudium*, 56.

⁵ *Evangelii gaudium*, 55.

su fase financiera, ¿se guía por la misericordia o por el sacrificio? ¿Ella se guía por el Dios verdadero o es idolátrica?

“Nadie puede servir a dos señores: porque detestará a uno y amará al otro; o bien se entregará a uno y despreciará al otro. No pueden servir a Dios y al dinero” (Mt 6,24). Con esas palabras Cristo da la clave que abre la puerta de interpretación bíblica y teológica del capitalismo. El ‘dinero’, mencionado por Cristo, simboliza el capital que, a lo largo de la historia, ha sido acumulado. Ese instrumento de relaciones mercantiles tiene hoy un grado elevado de virtualidad.

El mercado financiero se hace de dinero que genera dinero, sin respaldo real. El capital, en esa forma, da la impresión de ser un ‘dios’ que se ‘genera’ a sí mismo. Ese extremo resulta de una economía bajo la lógica de la mercantilización total, fundada en la explotación desenfrenada de los recursos naturales y de la mano de obra, cuyas ganancias son canalizadas para la generación de más ganancias. Consecuentemente, la clase trabajadora está siendo inmolada, o sea, sacrificada en el altar del ‘trabajo explotado’ o del ‘no trabajo’, en ofrenda al ‘dios capital’.

La imposibilidad de trabajo, el trabajo precario y el trabajo con función antisocial resultan de una lógica económica idolátrica, cruelmente mortal. La fe en el Dios verdadero, de inspiración judeo-cristiana, señala una lógica totalmente opuesta. Dios, según esa tradición, es fuente de vida. Él es, por tanto, liberador de sistemas que causan la muerte, a ejemplo de la liberación de los hebreos en Egipto, relatada en el libro del Éxodo. Sus aflicciones resultaban del trabajo esclavo, promovido por el Estado, representado por el poder opresor de los faraones.

Por ‘intervención de Dios’ Moisés lideró la organización y la lucha de ese pueblo oprimido. La identidad libertadora de Dios se manifestó, desde entonces, en la conquista de la tierra prometida, la actuación de los profetas y en la misión de Cristo, el Verbo

encarnado (cf. Lc 4, 16-21). Este asumió la “condición de esclavo”, o sea, de trabajador de su tiempo (cf. Fl 2, 5-11), adentrando en la realidad de muerte generada sobre todo por el trabajo opresor, para rescatar a los oprimidos y darles vida. Jesús mismo lo dice: “el ladrón no viene más que a robar, matar y destruir. Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia” (Jn 10, 10).

En Jesús, Dios no asumió una naturaleza humana abstracta, sino una realidad concreta de trabajador. Jesús fue un trabajador manual –*tektōn*, en griego, traducido por carpintero (cf. Mc 6,3)–, identificado, por tanto, con trabajadores comunes. Su ‘trabajo’ evolucionó, por medio de su ‘vida pública’, para la “obra que el Padre le confió, la cual llevó a cabo hasta al final (cf. Jn 17, 4). Su acción y su donación total para la salvación de la humanidad se tornaron misión continua, confiada a sus discípulos.

3. IMPLICACIONES PARA LA IGLESIA HOY

La Congregación para la Doctrina de la Fe y el Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral, de la Santa Sede, por medio del documento *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones*, presentan “consideraciones para un discernimiento ético sobre algunos aspectos del actual sistema económico y financiero”, afirmando con palabras del papa Francisco, en la carta encíclica *Laudato si’*, que

la reciente crisis financiera era una oportunidad para desarrollar una nueva economía más atenta a los principios éticos y a la nueva regulación de la actividad financiera, neutralizando los aspectos depredadores y especulativos y dando valor al servicio a la economía real. Aunque si se han realizado muchos esfuerzos positivos, en varios niveles, que se reconocen y aprecian, no ha habido ninguna reacción que haya llevado a repensar los criterios obsoletos que continúan gobernando el mundo (*Laudato si’*, 189). Por el contrario, a veces parece volver a estar en auge un egoísmo miope y limitado a corto plazo, el cual, prescindiendo del bien común,

excluye de su horizonte la preocupación, no sólo de crear, sino también de difundir riqueza y eliminar las desigualdades, hoy tan pronunciadas⁶.

¿Cómo la Iglesia concibe su acción frente a la realidad económica hoy? ¿Ella afronta al capitalismo y lo hace desde la clase trabajadora? Si lo hace, ¿potencializa sus organizaciones o las tutela e incluso las sustituye, creyendo ser ella el motor de las transformaciones? Al final, ¿ella debe ser el motor o el combustible? Los sujetos principales de los cambios profundos en la sociedad son, evidentemente, los trabajadores y las trabajadoras. La Iglesia no puede substituir el rol de sus organizaciones, como afirma Juan Pablo II en la encíclica *Laborem exercens*:

Para realizar la justicia social en las diversas partes del mundo, en los distintos países, y en las relaciones entre ellos, son siempre necesarios nuevos movimientos de solidaridad de los hombres del trabajo y de solidaridad con los hombres del trabajo. Esta solidaridad debe estar siempre presente allí donde lo requiere la degradación social del sujeto del trabajo, la explotación de los trabajadores, y las crecientes zonas de miseria e incluso de hambre⁷.

La Iglesia es, evidentemente, un ‘frente’ de iniciativas pastorales diversificadas, muchas de las cuales son claramente sociales. La maximización de la eficiencia y de la eficacia en sus acciones pastorales depende, por tanto, de la conjugación de esfuerzos, o sea, de acciones articuladas enfocadas en la superación del conflicto fundamental que pasa por toda la historia humana, generador de enfermedades sociales, que es la superposición del capital al trabajo.

6 Congregación para la Doctrina de la Fe y Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral. *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones*. Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2018, No. 5.

7 *Laborem exercens*, 8.

Esa relación desigual hizo que la Iglesia desarrollase en su Doctrina Social el principio de la primacía del trabajo sobre el capital.

El trabajo, señalado por el papa Juan Pablo II como llave de la cuestión social, ha sido asumido como prioridad por el papa Francisco. Su pronunciamiento en ese sentido, con ocasión de un encuentro con trabajadores, en Génova (Italia), el 27 de mayo de 2017, se tornó significativo: “el mundo del trabajo es una prioridad humana. Por lo tanto, es una prioridad cristiana, una prioridad nuestra; es también una prioridad del Papa”. ¿Qué sugiere esa prioridad, declarada y testimoniada por el papa Francisco, a la Iglesia, especialmente en América Latina y el Caribe?

¿Cuál sería la prueba más evidente de que la Iglesia estaría dispuesta a asumir esa prioridad, sino su inversión pastoral en la formación y organización de nuevas generaciones de militantes cristianos desde el mundo del trabajo? La opción preferencial de la Iglesia por los pobres y los jóvenes, por medio de documentos en nuestro continente, es muy conocida. ¿La Iglesia estaría dispuesta a asumir con más coherencia las implicaciones de esa opción, favoreciendo la formación, la organización y la actuación de trabajadores y trabajadoras, especialmente jóvenes, sobre todo por el potencial que ellos representan?

La relación entre acumulación de riquezas, explotación y generación de miseria, hoy es evidente. ¿Sería, por tanto, igualmente evidente la necesidad de acciones colectivas de la clase trabajadora que cambien radicalmente la lógica del privilegio dado al capital acumulativo, hacia la lógica del emprendimiento cooperativo? ¿Cómo pasar, en la práctica, de la lógica económica de la concurrencia a la lógica de la economía solidaria? ¿Cómo pasar, finalmente, de la acción reformista a la transformación radical del sistema?

4. CAMBIOS ESTRUCTURALES

La afirmación del papa Francisco, en la mencionada carta encíclica *Laudato si'*, de que la crisis financiera de 2008, hubiera sido “la ocasión para el desarrollo de una nueva economía más atenta a los principios éticos y para una nueva regulación de la actividad financiera especulativa y de la riqueza ficticia”, merece mucha atención. Según él, “no hubo una reacción que llevara a repensar los criterios obsoletos que siguen rigiendo al mundo”⁸. Eso significa, según el Papa, que no se afronta con energía el problema de la economía real, y para tal, propone como ‘método’ partir de la situación de los pobres.

La necesidad de resolver las causas estructurales de la pobreza no puede esperar, no sólo por una exigencia pragmática de obtener resultados y de ordenar la sociedad, sino para sanarla de una enfermedad que la vuelve frágil e indigna y que sólo podrá llevarla a nuevas crisis. Los planes asistenciales, que atienden ciertas urgencias, sólo deberían pensarse como respuestas pasajeras. Mientras no se resuelvan radicalmente los problemas de los pobres, renunciando a la autonomía absoluta de los mercados y de la especulación financiera y atacando las causas estructurales de la inequidad, no se resolverán los problemas del mundo y en definitiva ningún problema⁹.

¿Cómo cambiar, entonces, el sistema capitalista desde sus causas estructurales? El protagonismo es de los pobres. Ellos ya no son ‘objetos de caridad’, como muchos los veían antes, sino ‘sujetos de derechos’. Ellos son, por tanto, protagonistas, desde que tengan conciencia de su misión histórica, a ser realizada colectivamente, como clase trabajadora. La consciencia de clase, de los trabajadores y las trabajadoras, traducida en acción unificada,

8 *Laudato si'*, 189.

9 *Evangelii gaudium*, 202.

desde el nivel local al internacional, es la condición fundamental para las transformaciones radicales exigidas por la realidad.

¿Cómo la clase trabajadora asume ese desafío? Las organizaciones de trabajadores han luchado por la garantía de condiciones dignas de trabajo. No obstante, han puesto el foco esencialmente en salarios, condiciones ambientales de trabajo y beneficios sociales. Ese tipo de lucha, conocida como ‘economicista’, es muy importante, pero no afronta, necesariamente, la lógica capitalista. Luchas de ese tipo permitirían superar, en algunas naciones, el capitalismo salvaje. Entretanto, no generarán un nuevo sistema. El capitalismo continúa, en fin, generando ‘barbaries’.

¿Las luchas, exclusivamente economicistas, serían, entonces, reformistas, haciendo parte, incluso, del avance del sistema capitalista? Indudablemente. Los detentores del capital perfeccionan sus mecanismos de explotación, maximizando las inversiones tecnológicas y la financierización de la economía, utilizando al Estado y a sus aparatos ideológicos para imponer su orientación neoliberal, manipulando consciencias en nombre de una falsa libertad y modernización, y de un bienestar ilusorio.

La lógica del capital financiero generó impactos subjetivos significativos. Christian Laval y Pierre Dardot, afirman en el libro *La nueva razón del mundo* que “cada sujeto fue llevado a concebirse y comportarse, en todas las dimensiones de su vida, como un capital que debía valorizarse”¹⁰. Esa racionalidad hace de cada ser humano un “empresario de sí mismo”. Esa capitalización de la vida individual destruye la lógica de la solidaridad.

Ese ‘nuevo sujeto’ tiene por misión triunfar, tal como los deportistas. Estos son figuras idealizadas de actores en el teatro social, donde se exhiben los héroes y ‘dioses’ modernos. Esa neosubjetividad transforma al trabajador en un inversionista y competidor. El resultado es un alto costo psíquico. La excesiva

10 Laval, C. y Dardot, P. *La nueva razón del mundo*. Barcelona: Gedisa, 2013.

individualización de responsabilidades genera un alto grado de estrés que se transforma en patologías mentales. Este rasgo patológico del sujeto es consustancial con un rasgo patológico de la totalidad del sistema.

5. NUEVOS HORIZONTES

¿Cuáles horizontes podemos vislumbrar a partir de esa compleja realidad de la economía mundial y sus consecuencias para la calidad de vida? El papa Francisco hace propuestas inspiradoras, una de ellas en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*:

Ya no podemos confiar en las fuerzas ciegas y en la mano invisible del mercado. El crecimiento en equidad exige algo más que el crecimiento económico, aunque lo supone, requiere decisiones, programas, mecanismos y procesos específicamente orientados a una mejor distribución del ingreso, a una creación de fuentes de trabajo, a una promoción integral de los pobres que supere el mero asistencialismo. Estoy lejos de proponer un populismo irresponsable, pero la economía ya no puede recurrir a remedios que son un nuevo veneno, como cuando se pretende aumentar la rentabilidad reduciendo el mercado laboral y creando así nuevos excluidos¹¹.

En su discurso en la audiencia concedida a la Asociación Italiana Contra la Usura, el 3 de febrero de 2018, el papa Francisco apunta una dirección:

hagamos juntos un llamamiento a un nuevo humanismo económico que ponga fin a la economía de la exclusión y de la desigualdad, a la economía que mata, a los sistemas económicos en los que los hombres y mujeres dejan de ser personas, para ser reducidos

11 *Evangelii gaudium*, 204.

a instrumentos de una lógica del descarte que genera profundos desequilibrios¹².

Esa dirección humanista se sintoniza con la percepción de Christian Laval y Pierre Dardot, al postularen que “el capitalismo neoliberal no caerá como una ‘fruta madura’ debido a sus contradicciones internas”¹³. Por eso, dicen sus autores, “la creencia de que la crisis financiera es el clarín del final del capitalismo neoliberal es la peor de las creencias”, y alegan la dificultad para crear una nueva racionalidad:

...es más fácil evadirse de una prisión que salir de una racionalidad, ya que esto supone liberarse de una cisterna de normas instauradas mediante todo un trabajo de interiorización. Ello es cierto muy particularmente respecto de la racionalidad neoliberal, ya que esta última tiende a encerrar a cada sujeto en la pequeña ‘jaula de acero’ que se ha construido él mismo. Por eso la cuestión es, de entrada y, sobre todo, saber cómo preparar la vía para una salida, o sea, cómo resistir aquí y ahora a la racionalidad dominante¹⁴.

El primero y más importante reto para cambiar el sistema es, sin duda, la resistencia a la racionalidad dominante por medio de la solidaridad personal, grupal y comunitaria. Esa nueva conciencia demanda actitudes y acciones. ¿Cuáles acciones? Si la relación entre acumulación de riquezas, explotación y generación de miseria es evidente, ¿sería igualmente evidente la necesidad de acciones colectivas de la clase trabajadora que cambien radicalmente la lógica del privilegio dado al capital acumulativo, hacia la lógica del emprendimiento cooperativo? ¿Cómo pasar de la lógica económica competitiva a la lógica de la economía solidaria?

12 Francisco. *Mensaje a la Asociación italiana contra la usura*. 3 de febrero de 2018.

13 Laval, C. y Dardot, P. *Op. cit.*, p. 408.

14 *Ibidem*, pp. 402-403.

¿Qué más? Las acciones de la clase trabajadora que incidan directamente en políticas económicas gerenciadas por el Estado son fundamentales. No obstante, la clave que abre todas las puertas es el ‘nuevo sujeto solidario’ que se rehúsa a pensar y a actuar con la cabeza de quien divide para dominar, que prescinde de las armas ideológicas con las cuales nos destruimos mutuamente, que fija su mirada en el potencial de la unidad, cultiva la fe en Dios que une y libera, y avanza en la dirección de la amorización que salva.

CONCLUSIÓN

Los meandros del capitalismo en su fase financiera que recorrimos nos llevaron a sus ‘entrañas’, permitiéndonos ver que el sistema financiero globalizado drena el sistema productivo. A pesar de su propia lógica, ese sistema es nutrido por Estados nacionales que se sujetan a mecanismos de transferencia de recursos, a ejemplo de la deuda pública, en detrimento de derechos laborales, políticas sociales y soberanía sobre sus recursos estratégicos.

El capital, por su capacidad de ‘generarse a sí mismo’ y su poder presuntamente ilimitado se atribuye un carácter sacralizado. No obstante, el ‘dios capital’ exige sacrificios de la clase trabajadora. A esta lógica idolátrica se contraponen la tradición exodal de pueblo de Dios que alcanzó plenitud en Jesucristo.

La Iglesia, comisionada por Cristo, ¿afrenta el capitalismo? Las *Consideraciones para un discernimiento ético sobre algunos aspectos del actual sistema económico y financiero* no contemplan cambios radicales en el sistema. Ese documento hace una serie de propuestas reguladoras del mercado, sobre todo de capitales, que apenas reformulan el sistema.

Los cambios necesarios deben ser, entretanto, más profundos. ¿Cómo hacerlos? ¿Potencializando las luchas de la clase trabajadora o sustituyéndolas? ¿Aplicando el principio de la primacía

del trabajo sobre el capital de su Doctrina Social? ¿Asumiendo el mundo del trabajo como una prioridad, como lo propone el papa Francisco? ¿Dedicándose a la formación de nuevas generaciones de militantes cristianos desde el mundo del trabajo?

El protagonismo de los pobres para los cambios estructurales es impulsado por el propio papa Francisco. No obstante, la clase trabajadora se ha empeñado más en acciones reformistas. Nuevos horizontes pueden ser vislumbrados, especialmente por la clase trabajadora. Acciones de incidencia política son importantes. Un ‘nuevo sujeto’ solidario, lúcido en su fe, es fundamental.

JUSTICIA Y PROFETISMO EN EL CONTINENTE MÁS DESIGUAL

*Juan Hernández Pico**

El primero de los 16 documentos publicados por la Conferencia General de los Obispos Latinoamericanos en Medellín, hace más de 50 años, tuvo por tema la justicia y adoptó el método de *ver, juzgar y actuar*.

En el ‘ver’, la Conferencia se centró –de acuerdo al tiempo que se vivía– en la injusticia estructural. La injusta desigualdad entre hombres y mujeres quedó enfatizada una sola vez, en el número 1: “la mujer [reclama] su igualdad de derecho y de hecho con el hombre”¹. En el resto del documento solo se menciona otra vez

* Jesuita guatemalteco. Nació en 1936 en el País Vasco. Licenciado en Teología por la Hochschule Sankt Georgen de Frankfurt/Mein en 1967 y maestro en Sociología por la Universidad de Chicago en 1971. Fue delegado de formación de los jesuitas en Centroamérica de 1974 a 1980. Director del Centro de Investigación y Acción Social de los jesuitas en Centroamérica de 1980 a 1990. Estuvo siete años en la parroquia indígena de Santa María Chiquinquirá en Totonicapán de 2000 a 2007. Es autor de numerosas obras y artículos sobre teología, historia y sociología. Hace parte del equipo docente de la Maestría en Teología Latinoamericana de la Universidad Centroamericana ‘José Simeón Cañas’ (UCA) de San Salvador.

1 CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, Justicia, 1.

a las mujeres en el número 9, que corresponde al ‘actuar’: “pensamos muy especialmente en los millones de hombres y mujeres latinoamericanos que constituyen el sector campesino y obrero. Ellos, en su mayoría, sufren, ansían y se esfuerzan por un cambio que humanice y dignifique su trabajo”².

Es evidente, a mi juicio, que en Medellín la justicia no puede entenderse sin la paz, de la que trata en su documento número 2, cuyo contenido apunta más hacia esa otra injusticia estructural que produce desigualdad por medio de estructuras políticas opresoras y violentas. En ese mismo documento 2, la Conferencia de Medellín trató de la extraordinaria respuesta de los oprimidos en forma de insurrección y rebelión. Hablaré sobre esto en mi la tercera parte.

Estas preocupaciones de los dos primeros documentos de Medellín inspiran los tres temas que quiero tratar en este trabajo: primero, la injusticia de la desigualdad entre hombres y mujeres especialmente en la Iglesia; segundo, la brutal opresión política en Nicaragua, bajo la máscara de defensa del izquierdismo revolucionario; y tercero, la reflexión crítica —¿también profética?— sobre las situaciones de cambio estructural nacidas de movimientos revolucionarios armados.

1. LA INJUSTICIA ENTRE HOMBRES Y MUJERES ESPECIALMENTE EN LA IGLESIA CATÓLICA

Pienso que la injusta desigualdad entre hombres y mujeres en la Iglesia católica se muestra de muchas maneras, y creo muy importante cuestionar especialmente la prohibición de que las mujeres sean ordenadas para presidir la Eucaristía y realizar otras formas del ministerio presbiteral de presidencia servicial de la comunidad.

2 CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, Justicia, 9.

No encuentro razones suficientes en el Nuevo Testamento para fundamentar esta prohibición.

Creo que es una de las formas más sutiles de implantar, mantener y significar la superioridad ‘cristianamente inaceptable’ de los hombres frente a las mujeres. Creo que en la Iglesia, inspirados por el cincuentenario de Medellín, hemos de luchar teológica y proféticamente contra el patriarcalismo presente o latente en la prohibición eclesiástica de ordenar a mujeres. Por eso hablo aquí de ello con urgente pasión.

Es absolutamente importante luchar contra el racismo y el patriarcalismo como algunos de los máximos obstáculos para lograr una sociedad justa igualitariamente solidaria. El racismo, latente o manifiesto, justifica cualquier forma de desigualdad social: la desigualdad en salud, educación, seguridad, techo, espacios de recreación, retribución humana del trabajo, y sobre todo rechaza un reconocimiento eficaz de la igual dignidad de mujeres y hombres en la familia, la sociedad y en la Iglesia. No se reconoce que la afirmación —expresa o encubierta— de la superioridad del hombre sobre la mujer es una forma de racismo. Sin superar un alma racista, es imposible avanzar hacia una sociedad solidaria, justa y equitativa.

Es también absolutamente necesario luchar contra el patriarcalismo. La dignidad no tiene género ni depende de la sangre, el color o la nacionalidad. Por eso, una de las bases inalienables de toda acción política verdaderamente humana y por tanto teológicamente aceptable es la lucha por la dignidad de las mujeres en la familia, en el trabajo y en la sociedad nacional, regional y mundial y también en la Iglesia. En El Salvador —y más allá, en otras latitudes— hay que denunciar como horrendo y extremadamente injusto el número espantoso y creciente de feminicidios, muchos de ellos cometidos por compañeros de vida común, que llevan hacia

extremos brutales el patriarcalismo de la conducta considerada como ‘normal’ en los varones.

1.1 LA LUCHA PROFÉTICA CONTRA EL PATRIARCALISMO ECLESIAÍSTICO

El influjo del patriarcalismo es también grande en casi todos los ambientes eclesiásticos.

Mostrar la evolución en la Iglesia de los primeros siglos hacia un patriarcalismo siempre más acentuado, ha sido un mérito pionero de Elizabeth Schüssler Fiorenza, en su libro *En memoria de ella*³, y de otras mujeres teólogas. Ellas han mostrado que los argumentos escriturísticos con los que se defiende esa exclusión de las mujeres del ministerio no tienen verdadera fuerza exegética.

1.2 MUJERES, DISCÍPULAS DE JESÚS

Es cierto que los Evangelios no llaman ‘discípulas’ a las mujeres⁴. Sin embargo, asignan las características del auténtico discipulado a las mujeres que acompañaron a Jesús durante su agonía en su crucifixión, en la cual ningún varón estuvo presente con excepción del discípulo amado (cf. Jn 19, 26). Dice así el Evangelio de Marcos, el más antiguo:

Había también unas mujeres mirando desde lejos, entre ellas, María Magdalena, María la madre de Santiago el menor y de Joset, y Salomé, que le seguían (*ekolouthoun autoi*), y le servían

3 Schüssler, E. *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1989. Ver especialmente pp. 76-104; 176-204; 253-292 y 339-400. Importante es también el libro de Arana, M. y Salas, M. *Mujeres sacerdotas. ¿Por qué no?* Madrid: Publicaciones Claretianas, 1994. En él se estudia la cuestión no solo en la Tradición católica, sino también en el Consejo Euménico de Iglesias, en la Ortodoxia, en la Comunión Anglicana, y en otras iglesias reformadas.

4 Cf. Meier, J. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo III. Compañeros y competidores*. Estella: Verbo Divino. 2003, pp. 102-105.

(*diekónoun autoi*) y otras muchas que habían subido con él a Jerusalén (*sunanabasai autoi eis Ierosóluma*) (Mc 15, 40-41).

“Seguir” a Jesús (Mt 9,9 por ejemplo), “servir” a Jesús (Jn 12,26) y “subir a Jerusalén con él” (Hch 13, 31) son las características del discipulado y todas ellas se proclaman de las mujeres que fueron testigos de la agonía de Jesús crucificado.

Por eso, el gran investigador del Jesús histórico, John P. Meier, concluye rotundamente su ya citada investigación: “así pues, estamos ante una especie de paradoja. ¿Tuvo discípulas el Jesús histórico? Nominalmente, no; pero de hecho..., sí... él permitió que lo siguieran y sirvieran... La conclusión más probable es que Jesús veía y trataba a esas mujeres como discípulas”⁵.

1.3 MUJERES APÓSTOLES

Demos un paso más: ¿hubo mujeres apóstoles? Parece que sí las hubo al menos en el siglo primero, es decir al mismo tiempo que los Doce.

Según el sentido más probable del versículo 7 del capítulo 16 de la Carta de Pablo a los Romanos, una mujer, Junia, esposa de Andrónico, es denominada apóstol juntamente con su esposo. Que Junia sea una mujer —y no un varón— es la convicción, por ejemplo, de san Juan Crisóstomo, Patriarca de Constantinopla, cuya lengua era el griego y cuya época (347-407) tenía mucha mayor cercanía al tiempo de Pablo que la de los pocos exegetas que dudan hoy del género femenino de Junia.

Un excelente exegeta actual, Xavier Alegre, estudia ese tema en su libro sobre la Carta a los Romanos. Y enfatiza que el mismo Pablo, al hablar de las apariciones del Resucitado, distingue entre

⁵ Meier, J. *op. cit.*, p. 105. A la misma conclusión llega James D.G. Dunn en el primer volumen de su monumental obra en tres volúmenes: *Jesús recordado* (Verbo Divino, 2009, pp. 613-614), quien cita a Meier.

las apariciones “a Cefas y luego a los Doce” (1Cor 15,5) y aquellas “a todos los apóstoles” (1Cor 15, 7), subrayando por tanto que no solo los 12 fueron apóstoles. Pablo añade que, de último, Jesús resucitado se le apareció a él, y defiende su carácter de apóstol (cf. 1Cor 15, 8-10; 2Cor 12, 11-12).

Es en ese contexto —recuerda Alegre— que en la primera comunidad cristiana hubo hombres y mujeres y que a todos fue enviado el Espíritu Santo en Pentecostés, de manera que ahí hubo profetas y profetisas⁶.

1.4 INTERVENCIONES MAGISTERIALES SOBRE LA EXCLUSIÓN DE LAS MUJERES DEL SACERDOCIO

Releyendo hoy la carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis*, sobre “la ordenación sacerdotal reservada solo a los hombres”, de Juan Pablo II en mayo de 1994, encontramos esta afirmación fuerte:

En virtud de mi ministerio de confirmar en la fe a los hermanos (cf. Lc 22,32), 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.

Con ello reitera este Papa la misma afirmación contenida en la declaración *Inter insigniores*, de octubre de 1976, de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que estudió el problema a petición del papa Pablo VI.

El papa Francisco, regresando de Suecia en noviembre de 2016, contestó así a la pregunta de los periodistas en el avión: “sobre la ordenación de mujeres en la Iglesia, la última palabra es clara y la dio san Juan Pablo II y esto permanece”. Recientemente el cardenal Ladaria, prefecto de la Congregación para la Doctrina

6 Cf. Alegre, X. *Carta a los Romanos*. Estella: Verbo Divino, 2012, pp. 346-348.

de la Fe, ha vuelto a insistir en que con la imposibilidad de ordenar a las mujeres para el ministerio sacerdotal “se trata de una verdad perteneciente al patrimonio de la fe”. Sin embargo, se sabe que su antecesor, el entonces cardenal Ratzinger, disuadió a Juan Pablo II de elevar a dogma de fe⁷ su declaración sobre la imposibilidad eclesial de ordenar sacerdotalmente a las mujeres.

1.5 PROBLEMA: LOS FUNDAMENTOS DE ESTA DECISIÓN

El problema está en los fundamentos de esa decisión. Primero se aduce la “tradición” de la Iglesia Católica compartida con “las Iglesias Orientales”. Se enfatiza que esa tradición existe porque, según las Sagradas Escrituras, “Cristo escogió sus Apóstoles solo entre varones”.

Pensamos que es discutible equiparar el apostolado con el ministerio de presidir la Eucaristía, es decir el memorial de la Última Cena del Señor, y señalar la Última Cena como la ocasión en que los Doce fueron consagrados sacerdotes. Más bien, hay una gran convergencia de estudios que, más que relacionar la elección por Jesús de los Doce con el ministerio sacerdotal, la vinculan con su carácter de “representantes del Israel escatológico”. Así se aprecia en los trabajos de Dunn. También Gnilka afirma que “los Doce reunidos en torno a Jesús simbolizan que Dios se vuelve hacia la totalidad del pueblo de Israel, ..., el destino de este pueblo para la salvación que ha de llegar con el reinado de Dios”. Y Meier dice que los Doce son vistos también como “modelo de discipulado”,

7 No puedo indicar la fuente de esta información. La incluyo porque su credibilidad me pareció innegable. De todas maneras, la expresión usada por el papa san Juan Pablo II: “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”, está lejos de la usada por Pío XII en la última definición de un dogma de fe: “pronunciamos, declaramos y definimos ser dogma divinamente revelado...”. Por otro lado, el Código de Derecho Canónico (749, 3) afirma que “ninguna doctrina se considera definida infaliblemente si no consta así de modo manifiesto”.

“símbolos proféticos de la reunión de las doce tribus de Israel”, y como “misioneros proféticos enviados a Israel”⁸.

En dos de los cuatro relatos de la Última Cena –1Cor 11, 23-34 y Lc 22, 19-20– se menciona el mandato de “hacer esto en memoria mía”. Pero ese mandato no fue dirigido únicamente a los Doce. Como vemos en el relato más antiguo, que escribió Pablo a los corintios (1Cor 11, 23-34), el mismo Pablo intervino en Corinto no para reclamar la presidencia de la Eucaristía para él, sino para reprimir divisiones y disensiones en la comunidad a la hora de celebrarla. El mandato de “hacer esto en memoria mía” está dirigido a la comunidad cristiana de Corinto⁹ para que compartan la fiesta con compañerismo igualitario y, por lo tanto, sin diferencias insultantes en la cena que precedía a la celebración del memorial de la Última Cena, cuya presidencia Pablo no reclamó¹⁰.

Y aunque en los otros tres relatos (Mt, Mc y Lc) solo se habla de los Doce, es evidente que, si la Última Cena fue una cena de Pascua, como se presupone en los Sinópticos¹¹, los Doce estuvieron allá junto con las demás personas que seguían y servían a Jesús y habían subido con él a Jerusalén, incluidas las mujeres que lo siguieron hasta la cruz.

La Pascua era una fiesta familiar y de comunidad. Escribe Gnilka:

La última tarde de su vida la pasó Jesús en Jerusalén, con el grupo de sus discípulos. Y, desde luego, no se excluye que

8 Dunn, J. *Jesús recordado*. Estella: Verbo Divino, 2009, p. 919, n. 251. También, y muy especialmente, Gnilka, J. *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*. Barcelona: Herder, 1995, pp. 225-236. Asimismo, Meier, J., op.cit, pp. 169-185

9 “Así hizo Pablo en Corinto en relación con la Cena del Señor y las asambleas de oración (1Cor 11 y 14), sin reclamar para él ni ejercer un ministerio cultural de preeminencia”. Ver: Moingt, J. *Dios que viene al hombre, II/2. De la aparición al nacimiento de Dios. El Nacimiento*. Salamanca: Sígueme, 2011, p. 342.

10 Moingt, J., op.cit., ibid.

11 Gnilka, J., op.cit, p. 342.

estuvieran también presentes las discípulas, que habían subido con él a Jerusalén (véase Mc 15,40s)¹².

Gnilka cita los dos versos de Marcos que atestiguan la presencia de las mujeres discípulas cerca de la cruz de Jesús como indicación importante y verosímil de su anterior presencia en el cenáculo.

1.6 OPINIONES TEOLÓGICAS FAVORABLES AL PRESBITERADO DE LAS MUJERES EN LA IGLESIA¹³

Por lo demás, varios teólogos, señalados por su importancia en la Iglesia del Vaticano II y en la postconciliar, se han expresado favorablemente respecto al acceso de mujeres al ministerio sacerdotal. Citemos aquí a algunos.

En primer lugar Karl Rahner. Su discípulo y biógrafo Herbert Vorgrimler se expresa así: “Rahner mantuvo... siempre su crítica” a las duras restricciones de los métodos de regulación de la concepción de la encíclica *Humanae vitae*. Y añade: “de una manera igualmente decidida..., Rahner mantuvo su convencimiento de que, a pesar de las repetidas afirmaciones del Papa en contra de

12 Gnilka, J., *ibid.*, p. 344-345 y n.29.

13 Existen bastantes opiniones favorables. Aquí cito tres más de las que estudio en el texto. Puede verse la de Joseph Moingt, ya constatada implícitamente en dos de las citas de este artículo, a las que añado *Las dos partes en el sacerdocio de Cristo*, pp. 327-340, y *Autoridad y corresponsabilidad*, pp. 340-355. La de Hans Küng en *Verdad controvertida. Memorias*. Madrid: Trotta, 2009, pp. 443-446 (donde se dice, además –sin citar la fuente– que Ratzinger declaró “doctrina infalible” que “la ordenación de las mujeres es contraria a la voluntad de Dios... apelando al *magisterium ordinarium* del entero episcopado”, p.445, una afirmación contraria a la que ya antes indiqué en el texto); y la de José Antonio Pagola en *Jesús. Aproximación histórica*, Capítulo 8, *Amigo de la mujer... Discípulas de Jesús*, Madrid: PPC, pp. 221-246, especialmente pp. 239-246.

ello, resultaba teológicamente posible el acceso de las mujeres al ministerio sacerdotal ordenado”¹⁴.

Xabier Pikaza, traductor de la obra de Vorgrimler, recién citada, ha recordado un encuentro con Karl Rahner en el Centro Ecuménico de la Calle Ramón y Cajal de Salamanca, hacia el año 1977. Según él, Rahner dijo sobre la ordenación de mujeres que él, como “hijo de la Iglesia, obedecería” a Pablo VI si “dijera que por ahora, en este tiempo, no conviene un cambio”, y se mostrara abierto para “seguir estudiando el tema”. Pero al mismo tiempo indicó Rahner, según Pikaza, que no le parecía que estaban bien leídas las razones bíblicas por las que en la declaración *Inter insigniores* se afirma la inviolable permanencia de ordenar únicamente a hombres para el ministerio sacerdotal. Pikaza, que dice haber tomado apuntes de aquella reunión, recuerda que Rahner afirmó: “no puedo aceptar su declaración (no puedo hacerlo en conciencia). Si no dieran razones, si se limitaran a mandar sin más... yo obedecería. Pero si me dan razones que no son convincentes debo seguir primero mi conciencia...”¹⁵.

El segundo lugar corresponde a José María Castillo. Citemos:

¿Por qué no se permite que las mujeres puedan ser sacerdotes igual que los hombres lo son? Aquí hay una cuestión más de fondo: ¿cómo con tanta frecuencia se confunde un fenómeno sociológico, cultural e histórico con un hecho teológico? Naturalmente la mujer en las culturas antiguas estaba marginada. Y todavía vivimos de residuos de eso,

Pero si de algo nos hemos convencido, y cada día lo vemos más claro, es que una sociedad que margina a la mujer no puede ir a ninguna parte. Y la Iglesia tiene que abordar ese fenómeno cuanto antes: la mujer tiene los mismos derechos que el hombre, y también en teología. [Es más, leyendo y releando, estudiando los

14 Vorgrimler, H. *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Santander: Sal Terrae, 2004, p. 147.

15 Pikaza, X., en *Religión Digital*, 19/06/2018.

Evangelios, una de las cosas que más me llaman la atención es el cuidado exquisito de protección, de respeto y de defensa que tuvo Jesús con la mujer, siempre. Fueran judías o de otros orígenes, y tuvieran la conducta que tuvieran]. Jesús siempre las defendió: pues vamos a defenderlas¹⁶.

Como tercer teólogo a propósito de este tema citaré a José Ignacio González Faus. Se trata de un teólogo que ha ido evolucionando en sus opiniones sobre este punto. Su primera opinión, en 1978, cuando el tema empezaba a discutirse, es tajante, pues aparece en un artículo cuyo título es *Contra el sacerdocio de la mujer*. Hacia el final de su artículo, González Faus escribe:

Yo temo... que –sociológicamente hablando– la reivindicación del sacerdocio de la mujer se convierta hoy por hoy en una entrada de la mujer en el juego del poder eclesial Y, consiguiientemente, en una hábil esterilización de sus posibilidades vivificadoras evangélicas...

Desde el punto de vista teológico, me parece que el acceso de la mujer al ministerio es cuestión vinculada a otras dos más urgentes y que quizá solo están hoy iniciadas: una teología del Espíritu (el *ruah* femenino como contrapunto al logos masculino) y una profunda renovación de toda la teología del ministerio eclesiástico, la cual requiere infinidad de estudios exegéticos e históricos sobre el tema, que, en la Iglesia católica, quizás están solo comenzando.

Y termina el teólogo diciendo hace 40 años: “a lo mejor reivindicar hoy el sacerdocio de la mujer es pedir que las mujeres bajen del Gólgota, cuando lo que habría que pedir es más bien que los discípulos, los apóstoles y Pedro suban al Gólgota”.

Me parece muy importante la anotación de González Faus sobre la necesidad de plantear seriamente “una teología del Espíritu (la *ruah* femenina como contrapunto al logos masculino)”, tanto

16 Castillo, J.M. “¿Por qué no se permite que las mujeres puedan ser sacerdotes igual que los hombres?”, en *Religión Digital*, 24/07/2018.

más cuanto que en la Declaración *Inter insigniores* del cardenal Franjo Seper en 1976, aprobada por Pablo VI, se intenta vincular el hecho de que Jesús de Nazaret sea un varón con la necesidad de que quien presida la Eucaristía sea también un varón: "...no se puede pasar por alto el hecho de que Cristo es un hombre. Y por tanto... hay que admitir que, en las acciones... donde se representa a Cristo mismo... su papel lo debe realizar... un hombre". Aquí no se toma en cuenta que es "el Espíritu Santo, la *ruah*, quien [una vez ido Jesús] se lo enseñará todo y les recordará todo lo que les he dicho" (Jn 14, 26).

En 2011, 33 años después, González Faus es autor de otro artículo titulado: *Mujeres sacerdotes*. Escribe ahí:

Según la Carta a los Hebreos Jesús sustituyó un sacerdocio del "poder sacral", típico del Antiguo Testamento, por un sacerdocio de la entrega servicial de la vida... ¿Y si el clamor actual en torno al "sacerdocio" de la mujer fuese... un golpe de timón del Espíritu para que la Iglesia corrija esa deformación clerical del ministerio, que el peso de los años ha ido depositando en ella? Porque lo que está claro es que la Iglesia aparece hoy incapacitada para convencer de que en su negativa no hay una discriminación y una negación de la igualdad.

Y lo que es peor, corre el riesgo de hacer a Dios culpable de esa discriminación, como hacían los blancos en Sudáfrica respecto de los negros y [hacen] los ricos en todo el mundo respecto de los pobres. Es este un riesgo grave en el que todos los responsables eclesiales deberían meditar muy seriamente.

Continúa el autor:

Toda comunidad cristiana... tiene el derecho de pedir a las mujeres que aspiran al ministerio, que examinen bien si aspiran al sacerdocio "según Aarón" o al sacerdocio "según Melquisedec". Dicho más duramente: si pretenden el servicio o el "salto a la fama". Esto es una obviedad que vale también para los varones... Esto

quiere decir que el acceso de la mujer al ministerio no puede ser defendido... como una victoria de las mujeres, sino como una victoria de Dios.

Finalmente González Faus publicó en 2015 *Utopía y Espiritualidad*. Ahí escribe:

La experiencia espiritual de Israel, vinculada a la circuncisión, algo tan relativo y tan históricamente condicionado... hizo que los primeros judíos palestinos convertidos al cristianismo crearan unas dificultades enormes a la Iglesia del Nuevo Testamento. Hoy sorprende la obstinación de aquellos judíos, pero no nos damos cuenta de que quizá le está ocurriendo lo mismo a la Iglesia Romana con el ministerio de la mujer¹⁷.

1.7 DESCLERICALIZAR EL MINISTERIO SACERDOTAL

Antes de terminar este tema quiero añadir un punto importante. Podemos entrar en la lucha por la igualdad de las mujeres con los hombres en el acceso al ministerio sacerdotal. Sin embargo, debo añadir que hay una lucha tan crucial o más: la lucha conjunta de mujeres y hombres por la desclericalización del sacerdocio ministerial.

Jesús insistió con sus discípulos apóstoles en que su liderazgo no puede ser como el de los gobernantes que lo fundan sobre el poder absoluto: “no ha de ser así entre ustedes”, les dijo con mucha pasión, sino que “el mayor entre ustedes ha de ser como el más joven y el que gobierna como el que sirve”, y las personas en liderazgo han de parecerse a Jesús tanto como para estar dispuestas a dar su vida en ese servicio (cf. Mc 10, 43.45 y Lc 22, 25-26).

17 González Faus, J.I. *Utopía y Espiritualidad*. Bilbao: Mensajero, 2017, p. 337, n.15.

El papa Francisco recordó esto con mucha fuerza en una carta del 19 de marzo de 2016 al cardenal Presidente de la Comisión Pontificia para América Latina:

No podemos reflexionar el tema del laicado ignorando una de las deformaciones más fuertes que América Latina tiene que enfrentar —y a las que les pido una especial atención—: el clericalismo. Esta actitud no sólo anula la personalidad de los cristianos, sino que tiene una tendencia a disminuir y desvalorizar la gracia bautismal que el Espíritu Santo puso en el corazón de nuestra gente...

No es nunca el pastor el que le dice al laico lo que tiene que hacer o decir, ellos lo saben tanto o mejor que nosotros. No es el pastor el que tiene que determinar lo que tienen que decir en los distintos ámbitos los fieles. Como pastores, unidos a nuestro pueblo, nos hace bien preguntarnos cómo estamos estimulando y promoviendo la caridad y la fraternidad, el deseo del bien, de la verdad y la justicia. Cómo hacemos para que la corrupción no anide en nuestros corazones... —y subraya Francisco—: la Iglesia no es una élite de los sacerdotes, de los consagrados, de los obispos, sino que todos formamos el santo Pueblo fiel de Dios...

Esta es, pues, la tarea principal: la desclericalización de la Iglesia para acabar con la injusticia contra el laicado y, en el fondo, contra todo el Pueblo de Dios.

Terminemos aquí nuestro primer tema. Estoy convencido de que la Iglesia no podrá hoy ser creíble si no luchamos en ella por la igualdad de las mujeres así como entre servidores y servidoras y el Pueblo de Dios a quien es preciso servir y escuchar su crítica del actual modo de “servir”. Soy de la misma opinión del gran teólogo jesuita Juan Antonio Estrada: “no se puede recurrir a Jesús para negarse a cambiar”, porque las estructuras ministeriales de la Iglesia “no son institución [de Jesús] sino eclesial y remiten al carácter histórico, evolutivo y dinámico del cristianismo desde los inicios. La misma Iglesia que ha creado esas estructuras tiene

capacidad para reformarlas y acomodarlas a las nuevas necesidades históricas...”¹⁸.

2. LA BRUTAL OPRESIÓN POLÍTICA EN NICARAGUA BAJO LA MÁSCARA DE LA DEFENSA DEL IZQUIERDISMO REVOLUCIONARIO Y DE LOS PLAZOS ELECTORALES

2.1 ATROPELLO A LOS DERECHOS HUMANOS

La rebelión de los jóvenes estudiantes universitarios del 19 de abril de 2018 era absolutamente insospechada en un ambiente de poder estructuralmente absoluto. El sociólogo José Luis Rocha ha escrito sobre el salto del tigre nicaragüense, enfurecido por la traición del Danielismo-Rosarismo a los propósitos político-populares de la Revolución sandinista de 1979.

Todo comenzó el 18 de abril con una protesta de estudiantes de la UCA, ecológicamente alertas, contra la gran negligencia del Gobierno frente al incendio de la reserva forestal Indio-Maíz. Estos universitarios se lanzaron ya el día 19 a la Pista de la Resistencia o Avenida Juan Pablo II que pasa por delante de la UCA. Millares de estudiantes de otras universidades se les unieron, incluso de la Universidad Nacional.

El decreto aumentando las tasas de la seguridad social fue el detonante inmediato. La pareja gobernante soltó a la policía nacional civil y a fuerzas paramilitares contra los estudiantes. El resultado ese 19 de abril ya fue trágico: 9 muertos de armas de fuego.

La protesta se extendió como fuego en el cañaveral a ciudades como Masaya, Matagalpa, Estelí —tradicionales emblemas del sandinismo—, Bluefields en la Costa Atlántica —donde un periodista

18 Estrada, J.A. “VI Jesús y la Iglesia: Redefinir la identidad cristiana”. En *Cátedra Chamínade. Jesús de Nazaret Perspectivas*. Madrid: PPC, pp. 125-159. Cito de la p. 145.

fue asesinado mientras tomaba fotos—, Sébaco, Jinotepe, Juigalpa, etcétera, incluidos los famosos barrios indígenas de Monimbó, en Masaya, y Sutiaba, en León, símbolos de la Revolución Sandinista original.

La protesta de la empresa privada unida a la de los estudiantes provocó que el mandatario Daniel Ortega suprimiera los aumentos a las tarifas de la seguridad social, sin lograr, sin embargo, que las protestas cesaran. Comenzaron las grandes marchas masivas, de empresarios, de la Iglesia católica, del campesinado y otras más de los estudiantes. Muchas terminaban en la Catedral de Managua, cerca del centro capitalino.

Pronto se formó una Alianza Nacional Civil entre universitarios, empresarios del COSEP, sociedad civil y campesinos militantes contra la posible construcción de un canal interoceánico por en medio de sus tierras y del Gran Lago de Nicaragua.

Los obispos e innumerables párrocos y otros sacerdotes educadores de la Iglesia católica, además de miembros del laicado, se unieron a la protesta y ofrecieron actuar como mediadores en un diálogo con el Gobierno. Destacó la voz, ya desde antes muy crítica, del obispo auxiliar de Managua, el carmelita descalzo Silvio José Báez, y la del obispo de Matagalpa, Rolando José Álvarez Lagos, la del obispo de Estelí, Abelardo Mata, etcétera. El cardenal Leopoldo Brenes, arzobispo de Managua y presidente de la Conferencia Episcopal, asumió la propuesta de que la Conferencia se ofreciera como mediadora de un diálogo nacional con el Gobierno.

El miércoles 16 de mayo comenzó el diálogo. Los gobernantes Daniel Ortega y Rosario Murillo se presentaron a la primera sesión y afirmaron que los estudiantes no son angelitos y que han disparado contra policías, que son víctimas también. Los estudiantes universitarios interrumpieron al gobernante con los nombres de los estudiantes muertos. Lester Alemán, estudiante de

la UCA, enfrentó al presidente Ortega y le pidió que se rindiera ante el pueblo y renunciara para dejar libre el paso a las elecciones y a la democracia. La pareja presidencial no volvió a aparecer en el diálogo, dejando en su lugar al canciller Moncada y a miembros del poder legislativo. Desde el primer momento el único punto a discutir en el diálogo por parte del Gobierno ha sido la apertura de los caminos por medio del derribo de los tranques en carreteras y en calles de las ciudades.

Para el día 30 de mayo, día de la Madre en Nicaragua, había sido programada “la Madre de todas las marchas”, la marcha de las madres en duelo y protesta por sus hijos asesinados. Desde la Rotonda Jean Paul Genie, en la salida de Managua hacia Masaya, hasta los portones de la UCA. Cuando decenas de miles de personas daban la vuelta hacia la UCA comenzaron los disparos, bastantes muy certeros, obra de francotiradores, algunos desde el Estadio Nacional. Las puertas de la UCA fueron abiertas y allí se refugiaron miles de personas. Las víctimas mortales fueron más de diez, sin contar personas heridas.

Disparar contra las madres el Día de las Madres fue un acto malvadamente simbólico que probablemente marcó con fuego la decisión popular de no detenerse hasta lograr el final de la era orteguista-murillista cuya traición al auténtico sandinismo parece consumada. Dictador y dictadora desataron una campaña mortífera para demoler los tranques en calles de ciudades y carreteras antes de la celebración, el 19 de Julio, del trigésimo noveno aniversario del triunfo sandinista de 1979.

El mismo 19 de julio Daniel Ortega cruzó lo que puede llamarse el puente de no retorno al insultar a los obispos y comenzar una ruta de suficiente creación de miedo como para poder, si acaso, pactar su salida con amnistía desde posiciones de más fuerza.

La Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA (CIDH) entregó, el lunes 21 de mayo, en una conferencia de

prensa antes de salir de Nicaragua, un primer informe preliminar de diez páginas. Condenaba en ese Informe de forma contundente las numerosas violaciones a los derechos humanos por parte del Estado nicaragüense, y, en especial, 76 muertes de jóvenes ‘protestantes’, además de dos policías y un periodista, sin contar los numerosísimos heridos, algunos en estado de mucha gravedad.

Con el paso del tiempo, las cifras criminales de violaciones de los derechos humanos son cada vez más brutales y más altas. Aquí es donde reside la injusticia más tremenda que hay que denunciar sin cesar. Para finales de 2018 los enviados de la CIDH calculaban que el número de víctimas de asesinatos son bastante superiores a 320, aunque los institutos nicaragüenses de derechos humanos registraban alrededor de 400. Las personas heridas ha eran más de 1800.

Pero estas cifras son más insoportables cuando sabemos que muchas de las heridas han causado daños incurables o irreversibles que acompañarán a estas víctimas durante el resto de su vida y a algunas las dejarán lisiadas para siempre. Son muchas las personas desaparecidas, y cada vez más las encarceladas sin juicio. La OEA y el personal de la oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos de la ONU han tratado de investigar también las acusaciones de tortura sistemática contra las personas capturadas en las manifestaciones de protesta y en las ocupaciones de barrios y ciudades, así como en el desalojo de la resistencia en universidades y en ataques a Iglesias-refugios.

Aquí no podemos callar que, reconocidas ya por organizaciones internacionales, estas cifras y los incendios de viviendas producen un dolor enorme a las familias de los muertos y a las víctimas heridas, desaparecidas, encarceladas y torturadas, y despiertan una incontenible y justísima indignación que no puede ser acallada.

La Oficina del Comisionado de la ONU para los derechos humanos divulgó una gravísima denuncia de que las violaciones a los derechos humanos son cada vez mayores y representan la negación de un Estado Derecho. El Gobierno y sus jefes, el presidente Daniel Ortega y su esposa la vicepresidenta Rosario Murillo deberán responder ante el tribunal de la humanidad y del pueblo nicaragüense por la violación del derecho humano de protesta y de su expresión pública, de la incitación al Congreso para que votara una ley absolutamente injusta, que convierte en culpable de terrorismo y punible hasta por 20 años de cárcel el ejercicio de ese derecho de protesta y de su convocatoria o participación en ella.

Pero sobre todo deberán responder, ellos y los comandantes de sus fuerzas policiales y parapoliciales, del uso de armas mortales contra esas manifestaciones de protesta y de sus terribles consecuencias en víctimas. Tanto el Presidente como su Vicepresidenta deberán responder por criminalizar y hasta demonizar continua y públicamente a los jóvenes y sus protestas, cuando son ellos, y especialmente la vicepresidenta, los que han demonizado a los que han lanzado esta justa protesta. “¡Terroristas, terroristas!” ha clamado con frecuencia la vicepresidenta Rosario Murillo, acusando así a quienes siguen convocando las protestas y participando en ellas.

2.2 MUERTES, HERIDAS Y TORTURAS

Hay que decirlo con absoluta indignación: no hay mayor bien que la vida y despojar a las personas de la vida es un crimen abominable y no existe mayor injusticia que cometer ese crimen y multiplicarlo hasta robar la vida a centenares de víctimas en su enorme mayoría jóvenes. Todos los asesinatos que han ocurrido deben ser juzgados en tribunales imparciales, o sea honestos y no vendidos al poder injusto.

Y además hay que afirmar que herir de cualquier forma a las personas que ejercen su derecho de ciudadanía en la protesta es

también un crimen, pero herir de forma gravísima con heridas que van a dejar su impacto en la capacidad de volver a estudiar y a trabajar, y por tanto en la posibilidad de vivir humanamente, es un crimen tan grande y una injusticia tan intolerable que requiere ser juzgada en los tribunales porque impide a las personas así victimadas ejercer una vida digna profundamente humana.

Finalmente, apresar a las personas y someterlas en la prisión a torturas sistemáticas muestra un desprecio total a los derechos humanos de los presos y una inhumanidad absoluta. Ninguna violación de la ley justifica la tortura ni aquí ni en ninguna parte del mundo. Infligir dolor y mutilaciones a las personas hasta enloquecerlas con la tortura constituye un desprecio absoluto por la dignidad humana.

Se trata de una actitud absolutamente intolerable, que es preciso condenar, y afirmar sin lugar a duda que quienes permiten, e incluso promueven y diseñan la tortura como medio de ganar en un conflicto o como instrumento para obtener información, para humillar y para conseguir la rendición o para provocar traición, son profundamente criminales.

Los torturadores y torturadoras desprecian la dignidad humana y son reos ante la justicia, además de demostrar que no tienen el más mínimo valor de humanidad puesto que atacan precisamente la humanidad de gente, que son hermanas y hermanos suyos como personas, y que no pueden defenderse, y se entregan al placer inhumano de causar a las personas cautivas en la prisión un daño muchas veces incurable en lo más profundo de su propia humanidad, de una humanidad que merece el más absoluto respeto.

Con la tortura estamos hablando de uno de los crímenes más espantosos contra la humanidad, que debe ser juzgado y tener consecuencias duras y justas para quienes lo cometen y convierten las cárceles y prisiones en un infierno. Desde nuestro punto de vista cristiano no podemos olvidar que en cada persona torturada,

llegue o no a ser despojada de su vida por la tortura, se nos hace presente la injusticia cometida contra Jesús crucificado y en sus hermanas y hermanos humillados por el hambre y la miseria.

Es evidente que escribimos esto con plena conciencia de que, como católicos, somos hijos de una Iglesia que usó la prisión y la tortura para descubrir y hacer confesar a mujeres y hombres presuntamente herejes en los tribunales de la Inquisición. Ocurrió esto en una época y cultura en las que la disidencia religiosa estaba considerada a la vez como crimen político de alta traición al Estado.

Pero esto no puede oscurecer el hecho de que aquella costumbre de apresar, enjuiciar, torturar y ejecutar herejes, avalada por las más altas jerarquías eclesiásticas durante siglos, fue sin duda una de las negaciones más penosas del Evangelio de Jesucristo. Cerca del final de su gobierno, el papa Juan Pablo II pidió perdón por los horrores de la Inquisición... al agradecer el 16 de junio de 2004 un voluminoso estudio sobre esos años negros, en los que la tortura fue legalizada por la Iglesia. Juan Pablo II repitió en una carta la frase de un documento del 2000 en el que pidió por primera vez perdón “por los errores cometidos en el servicio de la verdad usando métodos que no tienen nada que ver con el Evangelio”.

Sin embargo, los crímenes religioso-políticos de entonces, por mucho que avergüencen y horroricen a las Iglesias cristianas, no pueden impedir denunciar y condenar en nombre del Evangelio los crímenes político-ideológicos de hoy, contra los cuales la humanidad ha levantado bandera desde la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU hace casi 75 años.

Termino aquí mi segundo tema. La defensa de la Nicaragua orteguista, que recientemente hizo en el Foro de São Paulo, en La Habana, el Presidente efemelenista de El Salvador, Salvador Sánchez Cerén, la defensa que hicieron en la OEA Venezuela, Bolivia y San Vicente y Granadinas, y la defensa que hace Cuba, están

basadas en una afirmación ideológico fundamentalista: con el gobierno actual de Nicaragua se trata de un gobierno revolucionario de izquierda y es imposible que su actuación no sea en bien del pueblo; se impone su defensa por encima de todo para impedir el retroceso de la izquierda y servir así al imperialismo.

Más de 400 muertes violentas, más de 1.800 víctimas heridas y numerosos miembros del pueblo nicaragüense criminalmente torturados por las fuerzas del gobierno orteguista-murillista son un horror inaceptable, una gran traición al Sandinismo, que invita a pensar y a ir más allá de ese fundamentalismo obcecadamente infalible.

3. EL DESCARRILAMIENTO DE LOS PROCESOS REVOLUCIONARIOS CENTROAMERICANOS

Voy a desentrañar una experiencia personal de alcance estructural. Se trata de una experiencia centroamericana que me lleva a buscar y encontrar a Dios en medio del fracaso. No olvidemos que esa experiencia es propia también de un México que pasó del movimiento revolucionario al Partido Revolucionario Institucional. Y que en el Caribe, tanto Cuba como la relación entre la República Dominicana y Haití, como el carácter especial de Puerto Rico, son experiencias de una profunda densidad y de juicios históricos dramáticamente contrapuestos. Es además la experiencia de corrupción dictatorial del movimiento que inició Chávez en Venezuela y que pervirtió con un agudo personalismo.

Dentro de mi opción por los pobres y la opción de mi grupo comunitario y apostólico, después de haber sido testigos en Guatemala, El Salvador y Nicaragua de la vía muerta del fraude por la que habían entrado los caminos políticos democráticos con planes para un cambio social, optamos por el camino de apoyo a la guerra revolucionaria.

Fue en Nicaragua donde el Frente Sandinista de Liberación Nacional triunfó en 1979 y derrocó la dictadura hereditaria de la familia Somoza, sembrando así un símbolo revolucionario. En 1980, después del asesinato del arzobispo Romero, el Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN) decidió comenzar una lucha revolucionaria político militar contra la oligarquía salvadoreña. En 1981 comenzó la guerra que duró 12 años hasta que se acordaron y firmaron los acuerdos de paz y el FMLN se convirtió en partido político. Después de perder las elecciones en 1994, 1999 y 2004, las ganó en 2009 y repitió el triunfo en 2014.

En Guatemala, después de 36 años de lucha (1960-1996), una derrota brutal de las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR) en 1968 y una lucha indecisa de 1972 a 1996, la Unión Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) y el Gobierno del Presidente Arzú acordaron y firmaron la paz.

El FSLN en Nicaragua se vio acosado por un movimiento contrarrevolucionario de antiguos miembros de la Guardia Nacional Somocista y su política proletaria y urbana provocó un levantamiento campesino y una sublevación indígena en la Costa Atlántica. Esta guerra contrarrevolucionaria fue apoyada con dinero y armas por el gobierno estadounidense de Reagan. El FLN, después de haber ganado las elecciones en 1985 en medio de la guerra, las perdió en 1990 por no haber anunciado el final del servicio militar obligatorio, y dio paso a tres gobiernos conservadores.

En 2006, Daniel Ortega, encabezando al FSLN, ganó las elecciones con una mayoría pequeña pero suficiente gracias al Pacto con Alemán¹⁹. Repitió triunfo en 2011 y 2016, muy dudoso este último así como el “conseguido” en la elección municipal de 2017, copando poco a poco todos los organismos del Estado.

19 Para ganar la Presidencia en elecciones bastaba con obtener más del 35% de los votos y tener 5% más que el siguiente candidato.

En la última elección nacional, presidencial y legislativa, se consumó la creación de una dinastía danielista ubicando a su esposa Rosario Murillo como vicepresidenta. El FSLN de Daniel y Rosario domina el Consejo Electoral, la Corte Suprema de Justicia, el Congreso y la mayoría de las alcaldías. Y ha cooptado a la oposición excepto al Movimiento de Renovación Sandinista, al que despojó de personería jurídica partidaria y que había quedado como la única oposición auténtica, pero sin poder participar en elecciones.

Más recientemente hemos estado viviendo un estallido de denuncia y lucha de un movimiento juvenil contra la corrupción y la dictadura. Los jóvenes, la sociedad civil, los empresarios y el campesinado costeño han formado una Alianza Cívica Nacional. Se inició un diálogo nacional con el Gobierno de Ortega mediado por los obispos católicos. Pero la respuesta real del poder orteguista está causando centenares de víctimas mortales, más de 1.400 heridos y bastantes presos torturados. Como consecuencia, el diálogo nacional se fue estancando.

El FMLN ha logrado la Presidencia de la República en dos ocasiones en El Salvador y varias veces la mayoría en el Congreso, que luego perdió estrepitosamente. La cúpula del FMLN es la misma desde los años 80; el partido no se renueva y varias veces algunos de sus dirigentes han sido acusados de corrupción. Actualmente enfrenta la violencia de las pandillas juveniles o maras sin una profunda política social que disminuya su enraizamiento en los barrios marginados. Este enfrentamiento está siendo conducido por funcionarios de seguridad y del Ejército en forma de una guerra de contención y, a ser posible, de exterminio.

En las elecciones legislativas y municipales de marzo de 2018 el FMLN fue fuertemente derrotado porque en este segundo periodo ha ido alejándose de su programa social histórico y

desilusionando así a sus bases que lo castigaron con una abstención muy numerosa en las urnas.

La URNG nunca logró colocar más de dos diputados en el Congreso a lo largo de cinco elecciones. Y tampoco logró convocar un frente de masas de importancia social. Los cuatro gobiernos conservadores que siguieron al que firmó la paz, no cumplieron a fondo los acuerdos de paz, y el cuarto casi los destruyó. Ahora estamos en el quinto que ni siquiera los toma en cuenta porque está conducido por un partido donde los antiguos militares de la guerra ejercen una gran influencia, a pesar de su retiro del Ejército.

Pues bien, mi experiencia y la de mi grupo, que comenzó con un apoyo decidido a estos movimientos revolucionarios, ha sufrido una progresiva y cada vez más profunda decepción. En Nicaragua nuestra esperanza de un cambio social que favoreciera a los pobres ha visto enriquecerse a toda una familia y a muchos de sus correligionarios casi reproduciendo la corrupta dinastía somocista y ahora mostrando total falta de escrúpulos para mantener su poder matando, hiriendo, apresando y torturando.

En El Salvador hemos visto atrincherarse en el partido a una parte de la vieja dirigencia del FMLN y emprender una guerra de exterminio para intentar derrotar la violencia pandillera. El FMLN no ha comprendido las causas estructurales que favorecen el alineamiento de muchos jóvenes con las pandillas, es decir la falta institucional de salud desde la niñez, de techo digno y de espacios de recreo en los barrios, de educación competente y avanzada, de empleo digno, y tampoco ha intentado apoyar un programa avanzado de moral familiar.

Finalmente, en Guatemala he comprobado la incapacidad de la izquierda de convocar un movimiento social de alcance nacional. Lo que más me preocupa, sin embargo, es la corrupción de la izquierda, la caída de algunos de sus dirigentes frente al 'dios' dinero, su inmovilismo imaginativo como núcleo de poder, y su

incapacidad de afrontar los problemas desde el gobierno de otra manera que no sea militar.

Conservo y confirmo el respeto y la veneración profundos por el heroísmo irrefutable de muchas y muchos que lucharon con intachable humanismo y con generoso y admirable desprendimiento de sus vidas y las entregaron llevados por un amor auténtico, mayor que todo reconocimiento. Uno nada más entre ellos fue nuestro compañero Fernando Hoyos Rodríguez. Y Reconozco una excepción en el modo como han gobernado los antiguos Tupamaros, y como algunos viven, en concreto José Mujica, en Uruguay.

Humanamente todo esto me ha llevado a vivir una experiencia de fracaso, decepción, dolor y tristeza. Y por tanto, teológicamente, una esperanza de mayor humanización mantenida con dificultad y angustia en el mismo corazón de ese fracaso y de la decepción de nuestras expectativas. ¿Cómo puede ser posible una firme constancia en la esperanza? Únicamente a través del acompañamiento del Señor Jesús cuya crucifixión se reproduce en los pobres que siguen siendo crucificados y cuya resurrección esperamos por medio de su Espíritu. Es la promesa con la que termina el Evangelio de Mateo: “yo estaré con ustedes todos los días hasta el fin del mundo” (Mt 28, 20). O dicho popularmente, como lo dijo aquella viejita del Mercado de Cochabamba, doña Matilde: “Diosito nos acompaña siempre”²⁰.

Esta angustiada esperanza se consolida, además, con algunas experiencias de resurrección. Ubicar la resurrección en la vida diaria, las resurrecciones de tanta gente, y, desde mi experiencia de los asesinatos martiriales de mis amigos en la UCA y de las mujeres que fueron arrasadas con ellos, ubicar la esperanza en la gracia de una firme voluntad de mantener viva la UCA, que junto con los compañeros que vinieron de muchas partes del mundo,

20 Leerla en Codina, V. *Diario de un teólogo del Posconcilio. Entre Europa y América Latina*. Bogotá: San Pablo, 2013, pp. 313-314.

hemos tratado de sostener con tantas otras personas que se enamoraron de las siembras de la teología de la liberación hechas por Ellacuría y Sobrino y de la presencia profética por medio de sus análisis de la realidad.

Es una esperanza que hemos compartido con tantos crucificados y resucitados en la vida cotidiana de nuestros países, resurrección de esa mayoría pobre, indígena, discriminada sexual y racialmente, y oprimida. Junto con ellos creo que somos la mayoría de gente buena que reivindicamos dificultosamente la esperanza en el corazón de la cruz y de la resurrección. Es una esperanza que recupera la declaración de no-violencia del Sermón de la Montaña y pasa tanto por la aceptación del fruto que da el grano de trigo que cae en la tierra y muere como por la superación de la angustia en el huerto diario de la vida. Es una esperanza que creo que no pasará ya por la revolución de las armas, sino por el trabajo humilde y solidario tanto en la enseñanza teológica de los Evangelios como en la amistad con los pobres y las amigas y amigos de los pobres.

Para finalizar quiero recuperar lo que escribió san Romero de América en su cuarta y última Carta Pastoral:

El cristiano es pacífico y no se ruboriza de ello. No simplemente pacifista porque es capaz de combatir, pero prefiere la paz a la guerra. Sabe que los cambios bruscos y violentos de las estructuras serían falaces, ineficaces en sí mismos y no conformes ciertamente a la dignidad del pueblo (*Misión de la Iglesia en medio de la crisis del país*, 77)²¹.

Por eso he querido terminar este tercer tema escribiendo sobre el callejón, muchas veces sin salida, de la violencia y la guerra, inspirado por la lucha del santo Romero contra ella y confesando

21 Tomado de: II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, II Conclusiones, 2. Paz, 15, 1968, p. 72.

mi parte innegable en este corazón del fracaso que he evocado y analizado.

La actual insurrección nicaragüense es esperanzadora precisamente por ser pacífica hasta hoy. “Sólo le pido a Dios que la guerra no me sea indiferente, que es un monstruo grande y pisa fuerte toda la pobre inocencia de la gente”.

JUSTICIA Y PROFETISMO: TRABAJO EN EL SIGLO XXI

*Emilce Cuda**

INTRODUCCIÓN

Las víctimas de la injusticia son trabajadores —hombres y mujeres—, porque los pobres siempre son trabajadores, aunque estén desocupados o desechados, porque son los de abajo, los de los márgenes.

Ser profeta en el siglo XXI es denunciar las situaciones que impiden la vida digna de los trabajadores. Para llevar este tema al debate en el campo teológico de la moral social, propongo:

- Ver en qué consiste el actual sistema cultural que se origina en la relación entre capital y trabajo a partir del modo de producción industrial.

* Doctora en teología por la Pontificia Universidad Católica de Argentina. Profesora Investigadora de esa universidad, de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Nacional Arturo Jauretche. Profesora Invitada de De Paul University y Northwestern University, en Chicago, y del Boston College University, en Boston. Especializada en teología moral social.

- Juzgar esas relaciones a partir de los principios evangélicos, teniendo en cuenta que el marco conceptual de la opinión pública en cuanto a lo político dejó de ser secular, y ya no se lucha por derechos sociales sino por verdades particulares.
- Pensar cómo actuar, en orden a tornar esa relación justa, es decir, solidaria, a partir de la comprensión de lo que significa la organización de los pobres como trabajadores.

1. VER: SISTEMA DE RELACIONES CAPITALISTAS

No se debería confundir trabajador con obrero, como tampoco dinero con capital, patrón con rentista, ni empresa o mercado con capitalismo. Cuando se confunden, se acaba: por un lado, condenando a la empresa y al empresario despreciando su función social en orden al bien común¹; por otro lado, de-precando al trabajo como medio de dignidad humana y como deber de colaboración con Dios en la creación y en el cuidado de la casa común².

El magisterio de la Iglesia Católica —precisamente la Doctrina Social de la Iglesia—, ofrece claridad respecto de conceptos como capital y trabajo, por lo cual la confusión que origina malas interpretaciones y desacuerdos entre los teólogos moralistas debe darse por otros motivos, y no solo por el poder del lenguaje hegemónico plasmado como opinión pública. Quizás porque el capitalismo es todo y nada de todo. El capitalismo es y no es al mismo tiempo, porque el capitalismo es pura relación, y en la relación se generan las identidades —según vemos, incluso en la antropología trinitaria de origen cristiano, que obviamente es previa al marxismo—. El capitalismo no es lo que de este se piensa y se dice. Es siempre lo otro, con la pretensión de ser hasta incluso lo absolutamente

1 Cf. Pontificio Consejo Justicia y Paz. *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, 338.

2 Cf. Pontificio Consejo Justicia y Paz. *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, 2.

‘Otro’, es decir un ‘dios’, pero impersonal, porque para constituirse necesita determinar a sus constituyentes, es decir al dinero en capital y al trabajador en mercancía, lo que convierte al capitalismo en un falso ‘dios’ —a diferencia del Dios cristiano que es uno y trino a partir de la comunicación de reconocimiento que se da entre tres personas—. En consecuencia, a su imagen y semejanza, el capitalismo despersonaliza porque el capital es un ‘dios’ impersonal. El capitalismo es otra cosa. El capitalismo siempre es otra cosa.

El capitalismo no es persona, por el contrario, requiere de la despersonalización de sus constituyentes. No se lo puede atrapar fácilmente en una definición por su capacidad de cambio. Como en el mito griego del monstruo de las diez cabezas, el cambio rápido y eficaz es su esencia. Se caracteriza por el cambio, por la capacidad rápida de auto renovación, que aparece bajo la máscara ‘sacramentalizada’ de la crisis. Esa capacidad de ‘trucarse’ impide al mismo tiempo entender con claridad la condición vital del trabajador obrero, desempleado o desecho por un lado, pero también la del rentista por el otro —siendo ambos cara y sello de la misma moneda—.

El capitalismo se manifiesta en quien lo posee y en quien se cosifica. El trabajo-desecho, junto con al dinero-capital, y, como este, también es y no es, porque está y se constituye en la relación capitalista. Siempre es otra cosa de lo que se está requiriendo, de lo que se está ofreciendo, de lo que se está comprando, de lo que se sabe; he ahí la clave de su depreciación constitutiva, ya que nunca vale lo suficiente y siempre se está en falta, porque la falta que se señala para justificar la explotación es moralmente divina y, en consecuencia, imposible de alcanzar para un ser humano cuya condición es estar en situación de tentación y caída. Y el capitalismo, a diferencia del Dios verdadero, no es misericordioso.

A pesar de que llevamos más de 200 años en un sistema de relaciones sociales al que se denomina capitalismo, parecería que aún no queda claro de qué se trata y, cómo pretende ser lo absolutamente otro, mientras no lo conozco no lo domino, y mientras eso ocurre aparece como “tremendo y fascinante”, tal y como Karl Otto sostuvo de *Lo Sagrado*³. En 1991, Juan Pablo II en su encíclica social *Centesimus annus*, dijo:

Si por “capitalismo” se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios productivos, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta es ciertamente positiva, aunque quizá sería más apropiado hablar de “economía de empresa”, “economía de mercado” o simplemente de “economía libre”. Pero si por “capitalismo” se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa⁴.

Siempre hubo trabajadores; siempre hubo dinero como elemento de intercambio; siempre hubo producción como medio de subsistencia; siempre hubo comercio; y siempre hubo ricos y pobres. Sin embargo, el sistema de relaciones de producción existentes permitía la constitución de la identidad, aun en los modos de producción esclavista, lo que a su vez permitía a estos ser conscientes de su situación injusta e intentar modificarla.

Lo nuevo es que ahora el modo de producción es industrial, y su producto no es un bien de uso sino un objeto de representación con pretensión de absoluto: el capital. Su consecuencia cultural

3 Cf. Otto, K. *Lo Sagrado*. Madrid: Trotta, 2005.

4 Pontificio Consejo Justicia y Paz. *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, 335; cf. *Centesimus annus*, 42.

es un sistema de relaciones al que se denomina capitalista, el cual tiene como condición de posibilidad: por un lado, al trabajador devenido obrero como mercancía⁵, y por otro lado, al dinero devenido capital.

El capitalismo —que no es dinero, ni mercado, ni empresa, ni persona, sino relación de despersonificación—, está garantizado en su existencia y reproducción por el lenguaje, que no es la Palabra creadora de la vida y ordenadora del caos, sino un discurso hegemónico dador de sentido que lo naturaliza, y hace que este sea percibido como lo bueno, siendo en realidad el mal disfrazado de bien. Sin embargo, según el papa Francisco, “la imposición de un estilo hegemónico de vida ligado a un modo de producción puede ser tan dañina como la alteración de los ecosistemas”⁶.

2. JUZGAR: POSTSECULARISMO Y REGRESO A LA LUCHA POR VERDADES VS LUCHA POR DERECHOS

El trabajador, aún inmerso en ese sistema capitalista, en su intento por transformar esa relación inhumana en humana, logró, a lo largo de los siglos XIX y XX, organizando el movimiento obrero, que sus necesidades fuesen reconocidas como derechos sociales por el Estado en busca de justicia social en medio de la nueva relación entre capital y trabajo. Sin embargo, en el siglo XXI los está perdiendo progresivamente.

Para algunos pensadores, la principal característica cultural del siglo XXI es la post-verdad, y la consideran una de sus causas. Entienden por esto que: “vivimos en la política de la post-verdad: una cultura en la cual la política (opinión pública y medios narrativos) ha sido casi enteramente desconectada de lo político (la

5 Cf. Pontificio Consejo Justicia y Paz. *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, 271.

6 *Laudato si'*, 145.

sustancia de la legislación)⁷. Con esto indican que la política se convertiría en un escenario donde se representa una comedia para seducir públicos y no para organizar personas o sujetos, dejando de ser el espacio de debate por derechos. En mi opinión, y como consecuencia de eso, el escenario político del siglo XXI no es la post-verdad, sino lo post-secular, ya que se vuelve a la lucha por verdades y no por derechos. La política está dejando de ser un espacio secular.

La secularización fue uno de los efectos de la Revolución Industrial. Se entiende por secularización la separación de poderes, el eclesiástico del político, y no su inversión —es decir que el eclesiástico dependa del político—. Sin embargo, la secularización no sólo es separación Iglesia-Estado, ni tampoco desplazamiento del poder de la Iglesia hacia el Estado laico. La secularización no afecta solamente a las instituciones religiosas y políticas, sino —y lo más importante según mi punto de vista— al todo discurso metafísico que pueda servir de fundamento moral al poder político-económico para que este aparezca culturalmente como naturalizado. El problema es qué fundamentos morales naturaliza, ya que sistemas con pretensión de moralidad universal hay muchos.

Lo cierto es que la secularización —ante la amenaza de falsos fundamentos morales, es decir particulares con pretensión de universalidad—, desplazó del discurso público —es decir, político— la lucha por la verdad, y aparece en su lugar, impulsada por los sectores trabajadores organizados, la lucha por los derechos sociales a lo largo de los siglos XIX y XX. Dicho de otro modo, hasta el siglo XIX, las luchas políticas eran horizontales, entre distintas facciones de la burguesía por conquista de bienes, aunque enmascarada como lucha por verdades religiosas. El pueblo no tenía presencia alguna en esa disputa, más que la de poner el cuerpo en el

7 Roberts, D. *La política de la post-verdad*. Disponible en: <https://grist.org/article/2010-03-30-post-truth-politics/> [consultado en línea el 5 de mayo de 2018].

trabajo y en la guerra —como en la guerra de dioses del mundo homérico—. El discurso público estaba dominado por las élites, y el escenario político era atomizado entre los distintos sectores de la burguesía. El tema ya lo ha desarrollado, entre otros tantos, el filósofo político italiano Giacomo Marramao en su libro *Poder y secularización*⁸.

A partir del siglo XIX el escenario social se divide en dos. La lucha se da entre los de arriba o patrones dueños de los medios de producción organizados en cámaras, y los de abajo o trabajadores organizados en sindicatos. La lucha deja de ser por verdades y comienza a ser por derechos. Eso no significa que la política deba ser inmoral, sino que los derechos sociales son la realidad efectiva de los fundamentos morales.

Será una verdad plasmada en acción, de allí que reciba el nombre de filosofía de la praxis. La realidad efectiva de una necesidad social reconocida como derecho será la certeza de la acción política, y no la idea formateando la realidad. La religión deja de ser la máscara que oculta el verdadero fin de la lucha económica por bienes de capital. Es decir que el discurso político o público se seculariza entre los pobres. Estos siguen siendo creyentes en el Dios trascendente, pero sospechosos del ‘dios’ mortal, el Estado.

Los trabajadores son los primeros en no confundir las esferas, dejando de ver ‘dioses’ en los gobernantes, y de esperar milagros de la técnica y la economía. No obstante, el discurso hegemónico —dominado por el sistema de relación impersonal descripto anteriormente—, insiste e instala su propia religión bajo la forma de consumo, con su ‘dios’ propio, el capital, que exige rituales y sacrificios.

El discurso por la religión verdadera deja de ser el articulador político de la lucha por derechos sociales durante los siglos XIX y XX. En su lugar aparece el discurso por el reconocimiento de los

8 Cf. Marramao, G. *Poder y secularización*. Barcelona: Península, 1989.

derechos sociales de los trabajadores que se planta como antagónico al discurso metafísico de la religión del capitalismo —que no es la del mercado, según se planteó anteriormente—. Aparece así, el ‘momento de lo político’ —cuando la parte del pueblo pobre y trabajador toma la palabra pública y reclama que sus necesidades vitales sean reconocidas como derechos por el Estado—, momento al cual el sistema considera ‘crisis política’ por ver allí una amenaza a las instituciones por este establecidas y reguladas.

Todo el siglo XIX y XX tuvo un discurso secular en este sentido, tal y como lo muestra detalladamente el libro de E.P. Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*⁹, un clásico, donde se ve con claridad que, si bien la organización de los trabajadores parte de los espacios religiosos evangélicos donde el domingo, día del Señor, se los pretendía disciplinar para la fábrica, y termina siendo el espacio en el que se gesta el sindicalismo y su partido político como movimiento organizado de la parte del pueblo de los que no tienen parte en el capital, es decir de la parte de los pobres que siempre son trabajadores aunque estén desempleados.

Sin embargo, otra religión como lugar de culto y práctica sacralizada continuó su trabajo cultural entronando falsos dioses, como el capital. Walter Benjamin describe esa religión en su conocido texto *Capitalismo como religión*¹⁰. En el nuevo el sistema de relaciones, el capital, y no Dios, pasó a ser el significante vacío capaz de representarlo todo.

En América Latina, la secularización en el campo del discurso político de los pobres trabajadores llegó más tarde, casi junto a la llegada de un incipiente modo de producción industrial en el siglo XX. La teología de la liberación se centrará “en los vínculos entre

9 Cf. Thompson, E.P. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid: Capitán Swing, 2012.

10 Cf. Benjamin, W. *Capitalismo como Religión*. Reseña: https://es.wikipedia.org/wiki/Capitalismo_como_religi%C3%B3n [consulta en línea, 3 de marzo de 2018].

cultura religiosa y políticas, en un contexto de modernización y de intensos conflictos sociales y políticos”, según señala Michel Lowy en su libro *Guerra de dioses*¹¹.

En el siglo XXI se asiste a un nuevo período en el discurso de los trabajadores; y —a mi modo de ver—, se vuelve post-secular. Estos, los trabajadores, no están ya preocupados, como en los siglos XIX y XX, por el reconocimiento de sus necesidades como derechos sociales por parte del Estado, sino que nuevamente se ven envueltos en una lucha por verdades que no son suyas, y tampoco trascendentes.

Brasil y Argentina, dos países de larga trayectoria en luchas sindicales con conquistas sociales logradas, fueron los primeros en la región en tener la posibilidad de hacer contrato colectivo de trabajo —entre trabajadores y patrones— legalizado por códigos de derecho laboral que, sosteniendo el modelo de sindicato único, han podido garantizar las condiciones de trabajo decente para el trabajador y su familia, por varias décadas. En estos países, el pueblo —la parte trabajadora, es decir pobre—, sorprendentemente ha llevado al gobierno agrupaciones políticas que representan los intereses de los de arriba —hoy, en época de capital financiero, denominados rentistas—, con el objetivo de que desenmascaren la verdad que la corrupción oculta, a sabiendas de que con eso perdieron todos sus derechos sociales y laborales en un día. En principio esto parecería autodestructivo para los sectores trabajadores, sin embargo tiene su lógica, al menos la de desafiar a los que disciernen moralmente a que reflexionen sobre lo que se entiende y significa corrupción.

Se ha construido un nuevo mito al que denominan ‘corrupción’, y se entiende en el marco de la opinión pública por este vocablo: robo al Estado. El vocablo corrupción pasó a ser el nuevo significante vacío donde se manifiesta una verdad metafísica a

11 Lowy, M. *Guerra de dioses*. México: Siglo XXI, 1999, p. 10.

defender por sobre todo, incluso al costo de la supervivencia misma de los sectores trabajadores, hoy desocupados y marginales. Esa verdad es la profanación del dinero.

En el siglo XXI, parecería que los trabajadores votaran a favor del capital y su restitución a los verdaderos sacerdotes del templo del ‘dios’ consumo, y no como en el siglo XIX y XX por sus derechos sociales. Por consiguiente, cuando en política la lucha por una verdad desplaza a la lucha por derechos, no se asiste a la post-verdad, sino al post-secularismo. No coincide en que no importa más la verdad en política. Por el contrario, la verdad de unos ocupa el lugar de los derechos de todos, y la política se vuelve metafísica en defensa de un interés particular, con pretensión de verdad universal.

Los pobres —influenciados por la palabra, que no es la Palabra en sentido cristiano sino el discurso mediático—, quieren que se devuelva el dinero sagrado a sus verdaderos ángeles custodios, los ricos; es un sacrilegio que esté en manos profanas, es decir la de los pobres ‘caídos’ en lo público —que es otro modo de decir política—.

El sistema capitalista es un ‘dios’ falso porque no es sustentable, es decir que crea un mundo de relaciones, un ecosistema, pero luego no puede sostenerlo en la vida; no salva, sino que amenaza con aniquilar a su propia creatura, según profetiza *Laudato si’*; no parece ser redentor, aunque todos insisten en que el dinero salva.

En ese sistema de relaciones, los pobres trabajadores, ahora desempleados, desechados, son víctimas de una guerra entre ‘dioses’ que se denomina corrupción. Como en un mito griego, ellos sufren los enfrentamientos de los ‘dioses’ del Olimpo hasta dar la vida, solo para que el capital vuelva a manos divinas, aunque no sean las suyas. Sin embargo, se verá más adelante que hay otro modo de entender la corrupción, y ese sí tiene su razón populista.

3. ACTUAR: ORGANIZACIÓN DE LOS TRABAJADORES COMO CAMINO A LA JUSTICIA SOCIAL

Dado el punto que alcanzaron las relaciones entre capital y trabajo, donde el objeto a producir es el capital, eliminando la fase del trabajo —lo que se conoce como capitalismo financiero¹²—, el trabajador se ve obligado a organizarse, ya no solo por salario justo, porque esta nueva relación social afecta todas las esferas de la vida, incluso la del planeta tal como lo denuncia el papa Francisco en *Laudato si'*.

El trabajador, en situación de extrema necesidad, se ve obligado a reclamar no solo por temas que se relacionan directamente con el trabajo específico que realiza, porque no tiene más trabajo, sin embargo, sigue teniendo necesidades —primarias y secundarias—. Eso hace que siempre estén legítimamente organizados, porque los de abajo, o los pobres, siempre son trabajadores, aunque no trabajen, porque solo sobreviven hasta el día siguiente si trabajan, ya que no viven de la renta.

La situación y condición de los trabajadores desocupados, tal como señala Thomas Piketty en su libro *El capital en el siglo XXI*¹³, en 20 años será igual o peor que en 1891, porque hoy los trabajadores-desechos están sin gremios, ni sindicatos, ni partidos políticos que los representen en defensa de sus necesidades, porque están fuera de la relación capital-trabajo, lo cual les impide la constitución de su identidad como personas ya que, como se vio, la persona “está” (y no “es”) en la relación; porque fuera de ella no se es nada, aunque algunos se crean como ‘dioses’.

Dicho de otro modo, mientras tiene trabajo, el ser humano está en relación y puede reafirmar esa identidad de trabajador para

12 Cf. *Documento de Aparecida*, 69; Pontificio Consejo Justicia y Paz. *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, 369; *Laudato si'*, 203.

13 Piketty, T. *El capital en el siglo XXI*. Madrid: Fondo de Cultura, 2014.

conseguir derechos. Pero desocupado, queda fuera de la relación sin posibilidad de afirmar ninguna identidad porque no tiene la oportunidad de constituirse, ni como persona, ni como trabajador ni como rentista.

San Agustín vio en el catolicismo como institución global —entonces ciudad de Dios y hoy pueblo de Dios—, la única modalidad de Estado capaz de posibilitar la constitución de identidad —incluso terrenal—, a la caída del Imperio Romano; y vio en el bautismo la nueva carta de ciudadanía. Antes que él, lo vio San Pablo. Hoy, el sistema de relaciones capitalista, aunque impersonal, amenaza con destruir todo tipo de unidad en la diferencia, de dimensiones globales y transversales políticamente por su característica de poder de *auctoritas* moral antes que de autoritarismo —ya sea esta una organización sindical, partidaria o eclesial—, capaz de disputarle esa pretensión de globalidad totalitaria, que no es universalidad en tanto unidad en la diferencia.

Por eso mismo, la Iglesia católica —catolicidad que es unidad en la diferencia bajo la forma del pontificado—, es la única institución planetaria que permanece, y puede hacerle frente a un sistema global poniendo límites morales —y no políticos— a una cultura que mata. Límites morales que actúan socialmente como fundamento para el discernimiento de las necesidades que luego, en el plano público, se expresarán como demandas sociales por derechos reconocidos como leyes, y no como juicios morales de vigilancia, corrección y castigo a nivel individual. Irónicamente, el Papa de Roma habla en el plano público —que es el de la Doctrina Social de la Iglesia— de justicia social, mientras los candidatos políticos de bueno-malos y corruptos.

La Iglesia católica puede hacerlo precisamente porque es un poliedro que no tiene centro de poder susceptible de ser atacado —ya que el pontificado no es un centro de autoritarismo, sino un símbolo de unidad por autoridad moral legitimada en su misma

transversalidad al poder económico-político centralizado y global—. Dicho de otro modo, la Iglesia universal está y no está en cada Iglesia particular, eso es la unión en la diferencia; y sin embargo tiene una cabeza terrenal global, el pontificado, y una cabeza recapituladora sobrenatural, Cristo, quien además ya venció la muerte, lo cual le da una posibilidad de victoria no menor —si atendemos al sistema de creencias de sus fieles—.

Desde ese lugar y en defensa de la dignidad humana que reconoce en el hombre la *imago-dei*, la Doctrina Social de la Iglesia dice que es “(...) urgente proveer de manera oportuna al bien de las gentes de condición humilde, pues es mayoría la que se debate indecorosamente en una situación miserable y calamitosa”¹⁴.

En el siglo XXI, si bien no se exime de responsabilidad a las personas, se sabe que la actual crisis sistémica no es solo responsabilidad de unos pocos individuos, sino consecuencia de un sistema de relaciones que los envuelve a todos. El papa Francisco llama “perverso”¹⁵ al sistema que otras visiones de mundo llaman capitalismo. Pensar, por eso, que hay contradicción entre el actual magisterio pontificio y el anterior es, no solo desconocer los procesos históricos en la comprensión del Evangelio que, si bien fue dado de una vez y para siempre, requiere de la interpretación situada de cada generación, sin ignorar el diálogo interdisciplinario. Como también, pensar que defender la autoridad legítima en la figura del pontífice como bastión global en defensa de una cultura de la vida frente a una cultura muerte es defender el clericalismo y el autoritarismo patriarcalista, es tomar el ‘ver’ a la ligera con el mero respaldo que da el poder de la opinión pública.

MÁS ALLÁ DE LA IDEOLOGÍA MEDIÁTICA: COMUNICACIÓN PARA LA ‘CULTURA DEL ENCUENTRO’ EN LA ERA DIGITAL

*Susana Nuin Núñez**

*Óscar Elizalde Prada***

* Uruguaya. Doctora en Ciencias Sociales con especialización en Comunicación Social y Licenciada en Sociología por la Universidad Gregoriana de Roma (Italia). Analista en Comunicación Social por la Universidad del Salvador de Buenos Aires (Argentina). Magíster en Doctrina Social de la Iglesia por la Pontificia Universidad Lateranense de Roma (Italia). Realizó estudios de pedagogía en el Instituto Nacional de Magisterio de Montevideo (Uruguay). Docente, investigadora y directiva en diversas instituciones y redes de la Iglesia en América Latina y el Caribe. Ha sido secretaria ejecutiva del Departamento de Comunicación y Prensa del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y Directora de la Escuela Social del CELAM.

** Colombiano. Doctor en Comunicación Social de la Pontificia Universidad Católica de Río Grande del Sur (Porto Alegre, Brasil), magíster en Estudios y Gestión del Desarrollo, y licenciado en Educación con especialidad en Ciencias Religiosas de la Universidad de La Salle (Bogotá, D. C., Colombia). Coordinador del portal *VidaNuevaDigital.com* en Colombia. Asesor de la Confederación Interamericana de Educación Católica (CIEC), miembro del equipo coordinador de la red *Amerindia* en América Latina. Docente investigador y director de Comunicación y Mercadeo de la Universidad de La Salle, donde hace parte del grupo de investigación Inter-subjetividad en Educación Superior.

NOTAS INTRODUCTORIAS

Desarrollaremos en este espacio una primera línea en relación a las complejidades con las cuales hoy se encuentra la comunicación y la cultura del encuentro. La realidad de los grupos mediáticos planetarios, los grandes grupos que conforman monopolios de la comunicación, de la ideología mediática. De allí que sea pertinente preguntarnos –podemos y debemos preguntarnos–, ¿cómo se conforma una ideología mediática?

Una segunda línea es poder tener elementos de análisis detectando sus consecuencias directas, y las posibilidades que se nos abren hoy para poder encontrar nuevos caminos y horizontes.

Una tercera línea se centra en la cultura del encuentro y la comunicación como posibilidad de construcción, acción, participación y resistencia por medio de la ciudadanía, para hacer posible acciones participativas con mayor eficiencia y creatividad.

1. IDEOLOGÍA MEDIÁTICA

En forma casi ingenua nuestros países se debaten en la búsqueda de una ‘libertad de prensa’, y se vuelve indispensable comprender cómo se activa la pregunta: ¿estamos hablando de libertad de prensa o de libertad de empresa?

El poder se sitúa en los grupos financieros planetarios, que actúan en la comunicación. El poder mediático es el aparato ideológico a nivel planetario. Es muy importante darnos cuenta que grupos de Honduras, El Salvador, Nicaragua, Paraguay, Uruguay, Argentina, Chile, Brasil... de toda nuestra América Latina y el Caribe, tienen conexiones mundiales con empresas a nivel planetario.

Muchas veces pensamos: “no, pero tal medio, en realidad puede disponer... es libre, es objetivo, es imparcial, es más neutral”.

Sin embargo, siempre hacen parte de una ‘telaraña mediática’. Insisten en autodenominarse ‘periodismo independiente’, aunque lo menos que hacen es actuar como periodismo independiente y honrar el derecho a la información.

La comunicación de los grandes grupos es un producto sometido a ser mercancía: se compra, se vende, por lo tanto, se sujeta a las leyes del mercado; hace parte del juego de la oferta y la demanda. Hoy, el ‘factor dinero’ está medido por la cantidad de ciudadanos que tienen acceso a las empresas de comunicación. El número de participantes de cualquier sistema es el caudal, el capital. Se comercializa sobre la cantidad de ciudadanos que se sirven de esa empresa de comunicación que compra o vende. Se trata, entonces, de una gran concentración de medios en manos de pocos y como consecuencia se conforman enormes empresas.

La concentración de los procesos productivos y de los esquemas globales de distribución y comercialización en torno a un puñado de grupos empresariales tiene por finalidad garantizar el mayor dominio posible sobre la cadena de fabricación, procesamiento, comercialización y distribución de los productos y servicios, ampliando considerablemente la rentabilidad y las condiciones monopólicas.

La contracción de la competencia alcanza su máximo nivel cuando los protagonistas de un mismo sector optan por fusiones para recuperar la rentabilidad perdida en coyunturas de crisis económica. Las sinergias empresariales trascienden los sectores originarios de cada grupo y se extienden a actividades potencialmente rentables, involucrando conocimiento innovador en tecnologías y técnicas avanzadas, planeamiento estratégico, poderío financiero y capacidad logística y distributiva.

Estas empresas se reúnen cada año. ¿Dónde? Por ejemplo, en Davos. ¿Cuáles son, digamos, las usinas donde funcionan? Funcionan en el Fondo Monetario Internacional, en el Banco Mundial y

en la Organización Mundial del Comercio. Es allí, donde se distribuye el poder económico de las grandes empresas de comunicación. Esto es muy importante, porque son empresas regidas desde el poder económico, que funcionan en estos lugares y con este tipo de organizaciones.

Para preservar el sistema monopolístico y su lucro en permanente expansión, las corporaciones recurren a dos maniobras principales, según David Harvey. La primera de ellas es la amplia centralización del capital, ejerciendo el poder financiero en busca de economía de escala y liderazgo en el mercado. La segunda consiste en proteger, a cualquier precio, las ventajas tecnológicas por medio de patentes, leyes de licenciamiento y derechos de propiedad intelectual¹.

2. ¿ESTAMOS ANTE UN CAMBIO DE PARADIGMA?

El poder mediático quiere decir a la sociedad el estilo de paradigma en el cual vivir, o sea, nos quiere marcar el estilo de vida y el tipo de paradigma. Nos señala hacia qué estructura de sociedad encaminarnos, con qué tipo de organización social actuar. Se trata de una domesticación del poder económico sobre el poder político.

Alguien podría decir que este tratamiento se da al tema es ‘profeta de desgracias’. En realidad, es importante darnos el tiempo para ver cómo son estas realidades, cómo actúan y se desarrollan las grandes intervenciones mundiales, para encontrar también perspectivas desde dónde situarnos, dar respuestas y poder, justamente, interactuar, ver y comprender qué quieren decir, si no es muy difícil concebir cambios profundos.

Se trata de una domesticación, se convence a la población de que hablamos de ‘libertad de prensa’. Esta es una de las mayores falacias inclusive en la que caen también los grupos religiosos y

1 Cf. David H. *O novo imperialismo*. São Paulo: Loyola, 2004.

muchas veces la Iglesia lo afirma. Aunque se dice que en tal país existe la ‘libertad de prensa’, no es real porque en realidad hay una ‘libertad de empresa’. Se generan tejidos, redes con nudos muy importantes, globales, planetarios, con los grupos de comunicación. El dinero circula sin trabas, se compra y se vende dinero en el mercado digital. Las finanzas son compra y venta de dinero-valor de ciudadanos; no genera trabajo, no genera capacitación, no genera elementos que serían constitutivos de la dignidad de la persona humana.

3. GRANDES MONOPOLIOS Y OLIGOPOLIOS

En esas poderosas redes se da la actuación de monopolios y oligopolios, redes de gran cantidad de medios, que cuentan hasta con 300 y 400 medios en todos los formatos: prensa escrita, radio, televisión, televisión digital... Tres grandes ejemplos en América Latina son México, con *Televisa*; Brasil, con *O Globo*; y Argentina, con el *Grupo Clarín*. A su vez, estos grupos tienen intereses y acciones con otros grupos del resto del continente y del mundo.

Se trata de grandes monopolios, y sabemos que un monopolio es un privilegio exclusivo que se le concede a un individuo o a una sociedad de vender algún producto o explotar alguna industria o comercio en un territorio, mientras que se considera que un oligopolio es cuando un mercado es dominado por un pequeño número de productores oferentes —los oligopolistas—. Ambas expresiones se sitúan en la concentración de la riqueza, y niegan, en cambio, la distribución de la riqueza que reclama el bien común.

Hay dos tipos de monopolios y oligopolios. Así como existen los monopolios y oligopolios privados —con toda su problemática—, existen los monopolios estatales, donde el estado concentra un gran número de medios para su beneficio propagandístico comunicativo. Distinto es el derecho que tienen los estados a tener

sus cadenas de medios nacionales en televisión, radio, Internet, y prensa escrita.

El monopolio y el oligopolio, en sí, es una forma de distribución de la riqueza que no es acorde a una distribución *equa* o equitativa de los bienes que pertenecen a todas las personas. Se trata de sustraer los bienes a la población, para ser regidos a favor de los propios intereses, según los grupos a los que pertenecen.

No se puede dejar de subrayar que no es posible salir de la falacia de la ‘libertad de prensa’ y la ‘libertad de empresa’, sin comprender que se está faltando gravemente a la distribución universal de los bienes concebida en la dimensión del bien común. La aparente libertad promocionada obnubila la vista y no llegamos a captar que todos nos acogemos bajo esos decires cómplices de sistemas.

4. EFECTOS REALES DE LOS MONOPOLIOS Y LOS OLIGOPOLIOS

De acuerdo con lo anterior, es importante desde dónde nos situamos para comprender algunos valores fundamentales que se alteran con el actuar de los monopolios y los oligopolios:

- Los valores que tienen que ver con la dignidad de las personas y de los pueblos, ya que los monopolios y los oligopolios no son expresión de la persona y de sus estilos de convivencia en sociedad, de sus culturas.
- Los valores que tienen que ver con la solidaridad, que termina siendo distante e inoperante al anularse lo local como escenario de definiciones.
- Los efectos sobre el bien común, ya que los monopolios y los oligopolios no lo expresa, simplemente se hace poseedor del bien de todos –en manos de unos pocos–, quebrando toda posibilidad de una administración *equa* de los bienes comunes, por lo tanto, del destino universal de los bienes.

Con el uso de herramientas tecnológicas, grandes empresas acumulan volumen de informaciones esenciales para decisiones estratégicas, como investigaciones, tablas, informes e históricos de compras que delinean perfiles de clientes, deseos de consumo e, incluso, los posibles riesgos de pérdida de consumidores.

No es nada casual la lucratividad alcanzada por agencias de noticias transnacionales. Recolectan, seleccionan y proveen, a peso de oro, una cantidad ininterrumpida de informaciones especializadas, que sirven para la instrucción en intervenciones inmediatas de *traders*, corredores y analistas. Cuando más turbulencias hay en la economía globalizada, más recurren los especialistas a las terminales de cotizaciones y a los análisis de las agencias. El desarrollo tecnológico utilizado en esta dirección, facilitó el acompañamiento diario del mercado.

De acuerdo con el consultor financiero Marcelo D'Agosto, la carrera tecnológica “terminó desencadenando la automatización de las negociaciones, con la necesidad de adoptar estrategias de ejecución de los negocios cada vez más complejas”. El objetivo, dice, es “tratar de identificar, en el menor tiempo posible, las tendencias del mercado y evitar que las estrategias de negociación sean detectadas por los demás participantes”².

5. EL EFECTO POLÍTICO DE LA IDEOLOGÍA MEDIÁTICA

Ante la debilidad de las fuerzas políticas de los sectores más conservadores, los medios asumen las funciones propias de un partido del orden. Y en línea con esa nueva función política fijan los lineamientos fundamentales que deberán llevar a la práctica en materia de política y economía doméstica, así como el alineamiento internacional que las fuerzas restauradoras deberán seguir para

2 D'Agosto, M. “Conhecer o mercado para lucrar males”, En: *Valor Econômico*, São Paulo, 24 de outubro de 2012.

erradicar el progresismo o el populismo –como lo llaman– según los casos que se encuentran en América Latina y el Caribe.

Para Boron³, la tarea incluye también:

- La elaboración de la agenda concreta de trabajo de las organizaciones políticas del conservadurismo regional.
- El entrenamiento de sus cuadros y militantes.
- La fabricación y la promoción publicitaria de sus candidatos.
- Por último, a través de sus imponentes aparatos comunicacionales, la manipulación de la opinión pública para que aquellos prevalezcan en las elecciones.

Al llegar a este punto, es importante señalar algunos efectos en la población, del estilo de comunicación de los grandes grupos, con incidencia en la opinión pública, donde lógicamente se quiebra, se fragmenta, el vínculo emisor-mensaje-receptor y su proyección de proceso espiralado:

- *Se da información en aluvión.* Cuando hay aluvión de noticias no se tiene posibilidades de discernimiento: queda bloqueado por la masa del mismo aluvión. Allí el discernimiento se encuentra emboscado, encerrado por la vertiginosidad del impacto que cubre otro horizonte.
- *Se crean/inventan problemas.* Los problemas, si no existen hay que crearlos porque de esa manera se instalan en la agenda pública normalizándolos; no son los temas reales de la sociedad, pero se tienen que volver importantes para esa sociedad o población. Es lo que hoy decimos con

3 Boron, A. “Consideraciones en torno a la batalla mediática en América Latina”, ALAI, Programa Latinoamericano de Educación a Distancia en Ciencias Sociales, 02.05.2017.

mucha facilidad: “posicionar temas en la agenda pública”. Se posicionan muchas veces cosas válidas, pero se posicionan también muchas realidades inventadas según los intereses de quienes las posicionan, y no necesariamente según las necesidades de una determinada población.

- *Se insiste con la gradualidad.* Esto quiere decir que un tema empieza a aparecer en la agenda pública hasta que se vuelve importante. Se simplifica el mensaje: más simple es..., más sencillo es..., menos elaboración. Digamos que la comprensión del mensaje en alguna medida llega a una forma sencilla, elemental, que no favorece el desarrollo conceptual e intelectual de una población.
- *Se genera auto culpa muchas veces en el receptor.* Se convence que el medio conoce a las personas mejor que las mismas personas de una población; y esto pasa con frecuencia en los programas de *reality* y también en los programas de información. Muchas veces, en espacios de análisis político y social se considera que: “ah, nosotros conocemos al pueblo brasileño, al pueblo argentino, al pueblo...”, y en ese sentido se anula la posibilidad de otro conocimiento directo, plural, cercano y real. Se trata de conocimientos hipotetizados por los grupos mediáticos.
- *Se intenta anular entonces el principio de participación ciudadana.* Se crea desconfianza en las audiencias hacia personas, hechos, procesos, y se niegan, sobre todo, fuentes de información. Este es uno de los graves problemas de la comunicación hoy, o sea, el negar el contacto directo con las fuentes. Entonces muchas veces es información montada sobre fuentes no verídicas, verdaderos edificios de falsedades, o de elementos no reales en la construcción del mensaje de la noticia.

- *Se repite un mensaje a toda hora, hasta el hartazgo.* Se trata de demostrar su veracidad por medio de la imposición constante en la repetición, otra ecuación falsa.

Un caso que lo ejemplifica fue la guerra de Irak, con el tema ‘armas nucleares’, todos recordamos cuando fue fundamental que Estados Unidos entrara en Irak para poder encontrar las armas nucleares, y poder, digamos, ‘re-educar a Irak’ para que no tenga armas nucleares. Para eso existió una guerra, una guerra que nos fue vendida mediáticamente a todos, y que la compramos, y que hoy, en cambio, el mundo reconoce –y el mismo Estados Unidos lo dice a su estilo autocrítico por medio de películas y productos culturales– fue un invento, una mentira legitimizada globalmente, porque no se encontraron las armas nucleares, que supuestamente justificaron como siempre una cruel y deplorable guerra.

6. DILEMAS EN LA CULTURA DIGITAL

Todo lo anterior nos lleva a plantearnos una pregunta crucial: ¿cómo comunicar en la era digital en un mundo atravesado por ideologías mediáticas? Son múltiples las respuestas que las ciencias de la educación, de la información y la comunicación, entre otras, están dando.

Para la Iglesia católica, tal vez sea aún más pertinente interpe-larse por la cuestión del acompañamiento en clave pastoral. Si se apela al Evangelio, es posible evidenciar que Jesús de Nazaret sale al encuentro de los jóvenes, en su particular realidad, para alentar, para dar vida: “*Talithá kum*, niña, a ti te digo, levántate” (Mc 5, 41). De ahí que valga la pena cuestionarse: ¿cómo acompañar a las juventudes sumergidas en la cultura digital?, ¿cómo ofrecerles la vida en abundancia que emana del Maestro (cf. Jn 10,10)?

Se trata, sin lugar a dudas, de un asunto complejo —que no es lo mismo que difícil—, si se advierte que la cultura digital, heredera la sociedad red, contiene altas dosis de flexibilidad, adaptabilidad e instinto de supervivencia. La flexibilidad supone la posibilidad de reconfiguración en función de los cambios del entorno; la adaptabilidad se refiere a la capacidad de ampliación o reducción del impacto de acuerdo con las circunstancias; y el instinto de supervivencia refleja el ímpetu evolucionista como forma de resistencia ante el peligro de la extinción.

Por supuesto, estas no son las únicas características de las culturas digitales. No obstante, sobre este trípode se revela, ciertamente, la complejidad de la comunicación en clave pastoral, toda vez se asiste a la superación de los dispositivos de control que devienen de las tradicionales lógicas lineales de causa-efecto. En su lugar, con la cultura digital asistimos al caos, la heterogeneidad, las oscilaciones, las rugosidades, la imprevisibilidad, la autonomía, la auto-organización y el no-equilibrio.

De ahí que los grandes dilemas de la cultura digital que desafían los procesos comunicativos y pastorales, devienen del apogeo de nuevas cosmovisiones y antropologías que sobrepasan las fronteras espacio-temporales-culturales, de la mano de tecnologías —siempre flexibles, adaptables y en búsqueda de supervivencia, como ya se mencionó— que ensanchan espacios y tejen nuevas relacionales con los otros, consigo mismo, con el mundo y con la divinidad.

En esencia, esta cultura, lo mismo que las redes digitales, se fundamenta en la conectividad. ¿Cuáles son las condiciones en las que se producen conexiones entre y con las nuevas generaciones?, ¿estar conectados es estar comunicados?, ¿la cultura digital favorece la vida en comunidad, los procesos de formación ciudadana?, ¿nos aproxima o nos aleja?, ¿nos hermana o nos hace indiferentes?, ¿en la misión evangelizadora la cultura digital es

esencial-constitutiva o relativa-complementaria?, ¿con qué criterios asumimos la cultura digital y, al mismo tiempo, la ideología mediática, los monopolios y los oligopios?, ¿cómo compaginar los procesos formativos con la cultura digital?, ¿es necesario establecer límites?, ¿qué gana y qué pierde la Iglesia con la cultura digital?, ¿qué sucede con los ‘náufragos’ de la sociedad red, los excluidos de la cultura digital? Estos son algunos de los dilemas que enfrenta la pastoral de la comunicación en nuestros tiempos.

Con todo, en un tiempo en el que se proclama la provisionalidad de las verdades y su inminente liquidez –como diría Zygmunt Bauman⁴– es necesario saber leer los clamores que devienen de la cultura digital en el contexto eclesial, y sus implicaciones en el ‘arte de acompañar’. También resulta imprescindible esbozar algunas convicciones para vislumbrar y consensuar caminos de re-vitalización y compromiso para acompañar en la era digital.

7. HACIA UNA CULTURA DEL ENCUENTRO Y LA SOLIDARIDAD EN LA ERA DIGITAL

Desde una perspectiva pastoral, se acentúa el imperativo de la cultura del encuentro y la solidaridad para humanizar el mundo digital y desenmascarar la ideología mediática. En *Evangelii gaudium* el papa Francisco ha propuesto:

Hoy que las redes y los instrumentos de la comunicación humana han alcanzado desarrollos inauditos, sentimos el desafío de descubrir y transmitir la mística de vivir juntos, de mezclarnos, de tomarnos de los brazos, de apoyarnos, de participar de esa marea algo caótica que puede convertirse en una verdadera experiencia de fraternidad, en una caravana solidaria, en una santa peregrinación. De este

4 Cf. Bauman, Z. *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999.

modo, las mayores posibilidades de comunicación se traducirán en más posibilidades de encuentro y solidaridad entre todos⁵.

Esta mística del encuentro, la fraternidad y la solidaridad, no es ajena a las condiciones del mundo digital ni a las posibilidades de la conectividad. Navegar por autopistas de información incommensurables y participar en redes sociales digitales, hace parte de la vivencia cotidiana del ser humano y, al mismo tiempo, de las sendas abiertas por la *cyberteología*⁶ para pensar el cristianismo en los tiempos de la red.

En este sentido, el jesuita Antonio Spadaro ha afirmado que “el hombre del siglo XX es el hombre de la red, siempre conectado y siempre en comunicación. Y él –como siempre en la historia– modeló la tecnología a su imagen y semejanza. De cierto modo, la tornó espiritual”⁷.

Sin embargo, conexión no es, necesariamente, sinónimo de comunión. Dicho de otro modo,

la conexión, por sí misma, no basta para transformar plenamente la red en un lugar para compartir (...). Todas las plataformas de red social, por tanto, son, en su conjunto, una ayuda potencial para las relaciones interpersonales, pero también una amenaza para ellas⁸.

No en vano Benedicto XVI reconocería que

el ambiente digital no es un mundo paralelo o puramente virtual, sino que hace parte de la realidad cotidiana de muchas

5 *Evangelii gaudium*, 87.

6 Spadaro, A. *Cyberteologia: Pensare il cristianismo al tempo della rete*. Milano: Vita y Pensiero, 2012.

7 *Ibidem*, p. 25.

8 Spadaro, A. *Quando a fé se torna social*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 9.

personas, especialmente de los más jóvenes. Las redes sociales son el fruto de la interacción humana pero, a su vez, dan formas nuevas a las dinámicas de la comunicación que crea relaciones⁹.

A partir de este presupuesto y con una mirada esperanzadora, Francisco sugiere que “la red digital puede ser un lugar rico en humanidad: no una red de cables, sino de personas humanas”¹⁰.

En el ámbito eclesial, desde una perspectiva *ad intra*, la cultura digital desafía el protagonismo de los creyentes para hacer de las tecnologías digitales una mediación eficaz a favor de la fraternidad, y no un fin en sí misma. Cuando estas tecnologías dejan de ser una mediación y se convierten en un fin, no es extraño que surjan diversas patologías ligadas al individualismo, la autoreferencialidad y el aislamiento —por mencionar sólo algunas—, que ponen en tela de juicio la cultura del encuentro. Por el contrario, “la interactividad de las personas con los medios de comunicación, caracterizada por la autonomía y el protagonismo, exige cada vez más relaciones de respeto, diálogo y amistad marcadas por el espíritu colaborativo y cooperativo”¹¹ que sustentan la solidaridad.

Por otra parte, desde una perspectiva *ad extra*, “para evangelizar en la sociedad contemporánea, es indispensable comprender los nuevos lenguajes y prácticas vivenciadas, a fin de inculturar el mensaje profético del Evangelio en la cultura digital”¹². En este sentido, es claro que los jóvenes tienen mucho que aportar a la globalización de la solidaridad a través de las mediaciones digitales. Así, ante el vasto areópago comunicativo, la era digital ofrece amplias posibilidades pastorales, donde todos están convocados a

9 Benedicto XVI. *Mensaje para el 47º jornada mundial de las comunicaciones sociales*. 2013

10 Francisco. *Mensaje para la 48º jornada mundial de las comunicaciones sociales*. 2014

11 CNBB. *Directorio de comunicação da Igreja no Brasil*. Documentos da CNBB No. 99, 2014, p. 139.

12 *Ibidem.*, p. 141.

“ejercer una diaconía de la cultura”¹³ que abrace, por supuesto, la misma cultura digital.

Este servicio de acompañamiento es impostergable, pues no se puede ser ingenuo ni pasivo ni indiferente cuando en el ámbito de la *sociedad red* se atenta contra la dignidad de la persona humana y se lesiona la cultura del encuentro y la solidaridad. Algunas irregularidades como la dependencia tecnológica, la violación de la privacidad, el crimen contra menores —por medio de la pornografía, por ejemplo—, el odio y el terrorismo, entre muchas otras, precisan una perspectiva profética de denuncia radical, anuncio y compromiso proactivo a favor de la justicia y en defensa de la integridad del ser humano y, en particular, de los más vulnerables.

8. REDES Y COMPROMISOS PARA SALIR AL ENCUENTRO DEL OTRO

Debemos preguntarnos: ¿cómo estamos y dónde estamos parados? Además de las connotaciones pastorales de la comunicación, por un lado, se debate el ritmo actual de las empresas planetarias de la comunicación, así como los capitales latinoamericanos de grandes empresas que conforman, en parte, las sociedades mundiales. Por otro lado, se crece en la comprensión sobre el derecho a la comunicación, y a la información. Esto no se puede negar. América Latina y el Caribe es uno de los continentes que ha madurado más, el tema del derecho a la comunicación e, inclusive, ha trabajado más y trabaja en la legislación que ello supone. En los últimos diez años se han aprobado legislaciones de medios, con distribución de medios, por lo tanto, distribución de la riqueza.

En casi todos los países de América Latina y el Caribe ha habido un replanteo de la legislación. Ninguna legislación es el fin y ninguna legislación contiene todas las verdades y todas las

13 Benedicto XVI. *Mensaje para el 44º jornada mundial de las comunicaciones sociales*. 2010.

posibilidades en una sola explicitación. Por eso, una ley madura en nuevas formulaciones con otra ley.

Existe una movida entre monopolios privados y estatales —como se dijo antes—, o sea, no se puede negar que hay países que tienen monopolios estatales muy fuertes, que son contradictorios con los procesos de democratización de la sociedad, tan malos como los privados, es verdad, eso es claro.

La ideología mediática es un nudo gigante, podemos afirmar, y también podemos preguntarnos si, entonces, ¿es imposible de enfrentar? Entendemos que la mayor fuerza sigue estando en la capacidad de la persona y las comunidades sociales, culturales, religiosas, en la sociedad, y la ciudadanía que es capaz de devolver a la comunicación, la convergencia y la pluralidad, al tenor de la ‘cultura del encuentro’ que hemos esbozado. La ciudadanía, es capaz de devolver a la comunicación la capacidad de converger y de ser plural.

La opinión pública no solo depende del poder de los medios, sino también de la ciudadanía. Otorgar, como lo propone Ramonet, el quinto poder de la revolución ciudadana a las redes sociales, es una desafiante propuesta¹⁴. Se plantea que el cuarto poder ya no funciona, como lo analizamos antes. ¿Qué hacer? Vamos, entonces, como ciudadanía, por el *quinto poder*, el de las redes sociales.

Después, contrarrestar la urgencia del tiempo real con las fuentes. Esta historia que nos han vendido, que todo esto está sucediendo en tiempo real, no es verídico es que cuando uno está transmitiendo en tiempo real o está comunicando en tiempo real, no está teniendo el tiempo de verificar las fuentes, por lo tanto, se dicen muchas irrealidades, muchos constructos especiales,

14 El artículo “El cuarto poder de la revolución ciudadana” se basa en cuestiones abordadas en el libro *Medios, poder y contrapoder*, cuyos autores son Denis de Moraes, Ignacio Ramonet y Pascual Serrano (Buenos Aires, Editorial Biblos).

justamente para poder actuar en tiempo real, pero el tiempo real, es irreal.

Entonces es necesario no confundir transparencia con denuncia sin pruebas. Hoy los medios se han vuelto el ‘banquillo de los acusados’, se destruye personas e instituciones en nombre de la transparencia y es realmente en contra de la dignidad de la persona humana, y nosotros estamos a veces satisfechos diciendo: “menos mal que le sacaron la careta”. La careta hay que sacarla, pero hay que sacarla con los elementos que la justicia nos ofrece y con las posibilidades de tener pruebas sobre las realidades. Con el discurso de la auto información caemos en hacer justicia por nuestras propias manos, sin considerar la institucionalidad de la justicia y su valor social-comunitario.

Otro desafío tiene que ver con la tendencia a confundir la saturación de información con el compromiso, con los derechos y los pueblos. Sabemos un montón de Haití, pero, ¿conocemos la realidad de Haití? O sea, sabemos de otros lugares, sin embargo, ¿conocemos la realidad que se vive en esos pueblos? Podemos hablar por la información que recibimos en gran cantidad, pero la vida de un pueblo es algo mucho más rica, más importante, más compleja, inclusive. No pensemos que por el hecho de tener una información mediática, ya conocemos a un pueblo, o conocemos a las personas.

La política tiene la extraordinaria misión de organizar la convivencia social en el Estado, y desde allí elegir el estilo de economía, respetando y reconociendo los cuatro poderes. Estamos en un mundo al revés. Es decir, hemos admitido que la política no sea más quien nos ordene, quien nos organice, quien vuelva a decirle al Estado cómo fomentar la convivencia. Eso en el fondo lo estamos admitiendo, y no es bueno, y no es sano y no tiene nada que ver con nuestro planteo cristiano. El compromiso ciudadano

es poderoso cuando se ejerce, por lo tanto, demos a la política de partidos o movimientos sociales su real espacio.

Para ser propositivos y participativos, se hace urgente considerar a todas las personas, sin exclusión alguna, como constructoras de ciudadanía. Un mal que tenemos muchas veces los cristianos, en sentido amplio, es que somos excluyentes. Tenemos un mandato de que todo ha sido para todos, que todos hacemos parte del Reino y, sin embargo, muchas veces somos excluyentes. Considerar a todos, sin excluir a nadie, como constructores de ciudadanía, nos permite fortalecer el tejido social de nuestros países.

De este modo podremos considerar la comunicación, como lo es, un derecho humano, al servicio de la dignidad de las personas y los pueblos, de la ‘cultura del encuentro’, en términos del papa Francisco. Se trata de considerar la capacidad de generar relaciones en reciprocidad como trama real de todo tejido social, como potencialidad de la ciudadanía.

Estamos llamados a ser profundamente reconocedores del bien común y el destino universal de los bienes, como posibilidad de desarrollo integral de las personas y de las comunidades humanas, sabiendo que todo es de todos, y eso no niega la dimensión de la propiedad de los demás, pero si la limita siempre que no se monopolice, sea excluyente y empobrecedora en todas las dimensiones de la vida.

Es posible otra comunicación con la participación de todos, desde una comunicación dialógica con todos, fundada en la ‘cultura del encuentro’, fundada en la voluntad y constatación del valor del diálogo como el arte de hacer posible las relaciones personales, sociales, culturales, políticas en todas las direcciones del convivir humano.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Un panorama sobre la ideología mediática y los grandes grupos mediáticos nos permiten comprender que debemos saber develar la comunicación que producen a diario, sabiendo la proveniencia, los intereses, y las posibilidades.

Conocer cómo modifican los principios esenciales a las personas y a las comunidades sociales nos permite ser concientes del cambio en el que estamos insertos, y sobre el cual podemos y debemos saber operar, construir y de deconstruir. Proponer nuevas claves para el accionar como ciudadanos, como comunidad social, como comunidad de comunicadores y comunidad cristiana, es hoy indispensable en nuestro pensar y accionar en la comunicación. Solo de esta manera somos capaces de poder generar una verdadera y madura comunicación en el marco de la ‘cultura del encuentro’.

Desde señales concretas y posibles ya está en marcha el Observatorio Mundial de Medios para registrar el accionar de los medios a nivel planetario, con sede en los cinco continentes, observatorio que también se encuentra en América Latina. El Observatorio Internacional de Medios de Comunicación considera que la libertad absoluta de los medios de comunicación, reclamada a viva voz por los dueños de los grandes grupos de comunicación mundiales, no puede ejercerse a costa de la libertad de todos los ciudadanos.

Estos grandes grupos deben saber de ahora en adelante que acaba de nacer un contrapoder, con la vocación de reunir a todos aquellos que se reconocen en el movimiento social planetario y que luchan contra la confiscación del derecho de expresión.

Periodistas, universitarios, militantes de asociaciones, lectores de diarios, oyentes de radios, telespectadores, usuarios de Internet, pastoralistas, todos deben unirse para forjar un instrumento colectivo de debate y de acción democrática. Instrumento que será de gran aporte al creciente trabajo en las legislaciones nacionales

del derecho a la comunicación, en la organización de redes sociales que constituyan siempre más el quinto poder de denuncia y control relacional de los otros poderes, el reconocimiento de la comunicación comunitaria como factor de los muchos en posible convergencia, el reconocimiento de los movimientos sociales como factores también de nuevo estilo de comunicación en acción.

EL ENTRAMADO DETRÁS DEL GRITO DESCOLONIZADOR

*Francisco Bosch**

INTRODUCCIÓN

El grito nos despierta. La bestia nos exige luchar por la vida. La grieta nos invita a buscar caminos históricos posibles para una vida más humana para todxs.

Detrás de ese grito, hay un clamor: muchos gritos, muchos rostros, muchas historias, muchas formas de creer. Allí está el tesoro de las comunidades de NuestrAmérica: su fe escondida se presenta como un entramado bendito, que desde el barro de la historia hace posible soñar con un mañana distinto.

Somos barro con historia. Asumimos el bello legado común que es la Tierra, abrazamos la fe en el Dios de la vida, y desde el territorio sagrado de cada comunidad de base, luchamos para que

* Argentino. Teólogo y educador popular vinculado a la tradición franciscana, al carisma de Carlos del Foucauld. Su pasión por una teología narrada por las comunidades de NuestrAmérica lo impulsa a sistematizar su experiencia comunitaria de la fe popular como compañero de las CEB y en articulación con Amerindia.

el mañana sea para lxs mas, para los que hoy habitan el viernes santo. La resurrección colectiva será posible, cuando nuestras comunidades des(a)nuden los hilos de su fe y hagan un tejido nuevo, que descifre el corazón de su fe. Con esas historias, en la larga raíz de las comunidades que narraron la victoria de la vida sobre la muerte en Jesús, tendremos un futuro lleno de vida. Desde lxs jóvenes, desde los cuerpos atravesados por la tensión entre la muerte y la resurrección, es que queremos vivir el camino compartido para cambiar esta realidad, desde la savia de nuestra fe.

A continuación un paso por historias, comunidades, métodos, oficios y sujetos. Se trata de un trabajo en marcha que estamos sistematizando, para aportar desde la fe a un mundo donde quepan todos los mundos posibles.

1. EL GRITO, LA BESTIA Y LA GRIETA

Y fíjate que lindo, descubrimos que podemos hablar, que tenemos voz, y que Dios nos da un guiño cómplice cuando se rompe el silencio. Porque el problema es que nos habían enseñado que Dios era un viejito bien enojado y que nuestra voz lo molestaría. Ni hablar de nuestros gritos desafinados. Por eso llorábamos en silencio, nos tragábamos el dolor, porque Dios no quería saber nada de eso, a Él solo le preocupaban las oraciones recitadas, ir a la iglesia y dar el diezmo.

Ahora que lo veo con el tiempo, eran bien malillas esos teólogos, habían pensado bien sus ideas: Dios era amigo de los poderosos, ellos sí podían platicarle y contarle todos nuestros pecados, y Dios bendecía y cuidaba su poder, les daba fuerza para reprendernos. Y nosotros, en paga por nuestras faltas, debíamos aportar nuestros bienes, y al mismo tiempo ser sumisos a la autoridad, porque gritarles a ellos era gritarle a Dios. Así de difícil era la cosa jovencito, o quizás todavía lo es para algunos, no lo sé.

Era un matrimonio perfecto entre Dios, los habladores de Dios y los que tenían el poder por voluntad divina. Pero también eso un día se agrietó, porque el silencio no dura para siempre, y los

gritos se contagiaron y nos dimos cuenta de que las palabreras de Dios somos nosotras, que Dios se hace vecino, amigo, compañero de camino en nuestras vidas, y no poderoso que nos oprime. Y fue hermoso, porque aprendimos que hacemos teología cuando gritamos, callamos, susurramos desde los márgenes. Desde las periferias hacemos una teología nuestra, que desnuda el poder y la supuesta pretensión de un Dios que para ser uno, tiene que ser siempre diferente a nosotras y parecido a los que mandan.

El grito nos despertó. Como que cortó los hilos del silencio y, al mismo tiempo, nos encontró, nos Hermanó, nos conectó con otras, con otros, con la tierra y también, hay que decirlo, con Dios.

Ahora que lo recuerdo, me alegro mucho joven, porque solo conectado con esos gritos, mirando desde abajo, desde las grietas donde se ven los milagros pequeños y las muertes inmensas, se puede hacer teología, se puede hablar de Dios... y claro, de rodillas.

El grito descolonizador (Bosch, 2016)

En el principio fue el grito, uno particular y al tiempo colectivo que llamamos clamor. No llegó a articular letras para ser palabra, fue sencillamente grito. Nacido de las entrañas del ser humano y de la tierra, hilo bendito que llega al corazón de Dios. El grito es la religación fundamental que nos une con el buen Dios, un lugar de espanto y esperanza, un punto de partida fundamental en cualquier corazón afectado para poder amagar el inicio de una teología en esta historia marcada por la tensión entre la cruz y la Pascua.

El grito de un ser humano desgarrado es el lugar primero que con-mueve cualquier intento de teología. Ese grito es del horror, desde las tripas, desde un rincón alejado de lo que la razón puede analizar. Ese grito es una emergencia del alma humana, del corazón de la Tierra.

Dentro de ese grito hay un doble dinamismo: nos une a Dios en denuncia de la bestia que nos mata, revela el rostro del mal como un rayo en plena noche; pero, al mismo tiempo, es anuncio de una esperanza sembrada, de una grieta que se esconde en lo

secreto de la realidad y es la posibilidad cierta de subvertir ese orden que mata, desde abajo, desde lxs muchxs.

Una abuela le explica a un joven, en el dialogo inicial del libro citado, cómo fue el despertar al corazón de su fe. Grito, bestia y grieta son la trinidad que encierra el misterio de la vida y la muerte en nuestras comunidades. Son una posible clave de lectura para que las comunidades de NuestrAmérica vuelvan al corazón de su experiencia de Dios, y llenos de la fuerza del espíritu continúen luchando por un mundo nuevo, lo más parecido al Reino que soñamos.

Pero la vida es siempre más profunda, y ese Espíritu Santo que nos con-mueve en los gritos de lxs hermanxs, nos lanza al desafío de construir una palabra comunitaria sobre el misterio que nos habita, en drama y fe, en dolor y esperanza.

2. UNA PARÁBOLA CENTRAL, HACIA UNA TEOLOGÍA DEL ENTRAMADO

Cuanto más hilos se trenzan, más hermoso es el diseño,
reflejando los colores que pintan el universo,
la belleza de la trama le viene de lo complejo.

La belleza de la trama (Pegoraro)

Bendito oficio el de narrar las historias del amor de Dios en este jodido mundo, bendito. En ese camino, desafiados por la realidad, las preguntas nos inundan como un diluvio que nos obliga a senti-pensarlo todo: ¿es posible ser facilitador de una palabra colectiva sobre el misterio, sin terminar convirtiéndola en palabra propia?; ¿cómo ir pariendo en comunidad una palabra sobre Dios?; ¿cuáles son los rostros de ese sujeto teológico e histórico en NuestrAmérica? Oficio, método y sujeto de la teología ‘emproblemados’ desde la

praxis de mingas de teología popular en comunidades eclesiales de base de NuestrAmérica.

Una parábola alumbra la compartida de esta *caminhada*: la divina mezcla que combina los hilos de la urdimbre con la trama que la cruza y termina por formar un tejido. Divina danza entramadora que da forma a un tejido que cuenta nuestras historias sin esconder la complejidad de cada hilo. La urdimbre parece estructurada, condensa la raíz, la Tradición (con ‘T’ grande) que nos une en causa y lucha a los creyentes de todos los tiempos.

La trama es la forma que cada comunidad de NuestrAmérica descubre el milagro de ese paso sagrado de Dios por su territorio. De esta práctica ancestral del ser humano, nace un sinfín de rostros de Dios tejidos por nuestro pueblo.

2.1 SOBRE EL PROCESO EN MARCHA POR LAS COMUNIDADES EN NUESTRAMÉRICA

¡Te alabo, Padre, Señor de cielo y tierra, porque, ocultando estas cosas a los sabios y entendidos, se las diste a conocer a la gente sencilla! Sí, Padre, ésa ha sido tu elección (Lc 10,21).

El teólogo mártir Ignacio Ellacuría decía que volver a los pobres por amor era volver al Evangelio, y también se atrevió a decir que el pueblo históricamente crucificado es ‘siempre el signo de los tiempos’. Desde estas intuiciones, quizás podamos arriesgar que para hacer una teología desde las comunidades de NuestrAmérica (y no ‘para’ ellas) es fundamental volver a escuchar a los pobres y las descartadas para develar hoy la trama bendita de las buenas noticias de Dios en este mundo. Volver a ellos y sus narraciones será volver, vía subterránea, al corazón de los evangelios de las primeras comunidades creyentes que vivieron la resurrección del artesano masacrado.

Escuchar-nos en comunidad, volver a mirarnos a los ojos y tocarnos, encontrarnos con los hilos fundamentales de nuestra fe en la realidad y desde allí narrar los milagros de cómo la vida vence a la muerte, en cada encrucijada cotidiana. Este bello camino quizás nos ‘sujete’ a la esperanza de las comunidades, al más hermoso sujeto de la teología.

Con esta fe de que Dios habla por lo bajo y sembrado en cada contexto, comenzamos un proceso de mingas de teología popular con diferentes Comunidades Eclesiales de Base (CEB) de NuestrAmérica. Desde esa praxis colectiva surgen las siguientes intuiciones, encuadradas por las contundentes palabras del poeta-poeta, Gabriel García Márquez.

2.2. DES(A)NUDAR LOS HILOS: EL OFICIO

Antes de comenzar la presentación de las intuiciones que van surgiendo de ir tejiendo con las comunidades una teología otra, me encantaría que cerraran los ojos y pudieran traer aquí a sus vecinos, a sus compañeras de comunidad, hermanas de fe, militantes de la misma causa del Reino. Trayendo sus risas, también aparecen sus gritos: esa fuerza que desde bien adentro denuncia la bestia que mata y al mismo tiempo anuncia el milagro de una grieta que puede encontrarnos y en ello, salvarnos. Con esas historias-rostros-miradas en el corazón, Gabo nos alumbra:

Me atrevo a pensar, que es esta realidad descomunal, y no sólo su expresión literaria, la que este año ha merecido la atención de la Academia Sueca de las Letras. Una realidad que no es la del papel, sino que vive con nosotros y determina cada instante de nuestras incontables muertes cotidianas, y que sustenta un manantial de creación insaciable, pleno de desdicha y de belleza, del cual este colombiano errante y nostálgico no es más que una cifra más señalada por la suerte. Poetas y mendigos, músicos y profetas, guerreros y malandrines, todas las criaturas de aquella realidad desaforada

hemos tenido que pedirle muy poco a la imaginación, porque el desafío mayor para nosotros ha sido la insuficiencia de los recursos convencionales para hacer creíble nuestra vida. Este es, amigos, el nudo de nuestra soledad.

Era 1982, el colombiano Gabriel García Márquez recibía el nobel de literatura por *Cien años de soledad*, y con esas palabras agradecía el premio y prendía un faro que todavía hoy es luz para todos los que queremos construir una propuesta narrada desde NuestrAmérica.

La urdimbre de nuestra fe tiene hilos largos, conectados a la bella historia del pueblo hebreo, su lucha por la liberación, su visión salvífica de la tierra, sus mandatos básicos para un ‘buen vivir’ en comunidad, sus denuncias a los que matan en nombre de Dios, su sabiduría sapiencial, sus dichos populares consagrados en Dios y tanto más. Al mismo tiempo, la irrupción de un hombre de su pueblo trabajador y escuchador de los pobres de su tiempo, que viajó compartiendo las historias sencillas que su pueblo utilizaba para contar la esperanza del Reino.

De esta hermosa tradición se hicieron cargo un grupo de marginados y descartados de cada tiempo histórico. Pecadores y prostitutas, mendigos y locas hicieron de esos hilos de la tradición una urdimbre preciosa sobre la cual tramar una narración de como la vida tenía la última palabra.

Más de 2.000 años después, la mano invisible del poder —eclesiástico, político, económico y científico— ha ido estrangulando la circulación de vida por los hilos de nuestra historia. La colonialidad del saber, del ser y del poder desvincularon a nuestras comunidades de un legado precioso y crearon una dependencia sistemática: todo lo bello venía de fuera, el malinchismo ganaba su batallara histórica en NuestrAmérica.

El nudo del que Gabo habló hace más de 35 años no solo sigue intacto, sino que fuertemente amarrado. Al estrangular la fuerza

de la Tradición también asfixiaron la capacidad creativa de nuestras comunidades. La fórmula era cuasi-perfecta: un catecismo de preguntas y respuestas, doctores que tiene la Iglesia para pensar por nosotros y especialistas de Dios para profundizar en el misterio. A los creyentes de a pie, solo nos tocaba recibir como tabulas razas.

Esta ha sido la punta del ovillo para cuestionar el oficio teológico y desde allí todo. El proceso está siendo luminoso: de un profe que venía de la universidad a popularizar la teología a un tallerista que se sentía cuestionado por la palabra de los que solo su fe tienen. Este primer movimiento sucedió dando talleres en la cripta de Monseñor Romero, en El Salvador.

Un segundo movimiento sucede al querer juntar estas experiencias para escribir *El Grito descolonizador*, que quiere ser una herramienta para la teología desde las comunidades. Sucedió que la teología aprendida en la universidad les decía poco a mis vecinos de Las Palmas —comunidad marginal de San Salvador, donde viví por seis años—, que la búsqueda de su identificación con las luchas del éxodo por la liberación no tenía eco en el pueblo oprimido por generaciones.

Era otra la forma de sentir su fe, y de tanto escuchar sus gritos en las champas-templos de nuestra colonia, terminé por sentirme cuestionado hasta la raíz. Volver a escucharlos, registrar su palabra, buscar los hilos de la narración de Dios en este mundo, entre sus gritos y no en las delineadas ideas de las universidades.

En ese movimiento, el tallerista-profe se sintió convocado a sistematizar, esta práctica nacida del campo del trabajo social y definida por el ex-presidente Hugo Chávez Frías:

Sistematizar es detenerse, mirar hacia atrás, ver de dónde venimos, qué es lo que hemos hecho, qué errores hemos cometido, cómo los corregimos para orientar el rumbo, y luego generar nuevos conocimientos, producto de la crítica y la autocrítica, que es la dialéctica, para transformar la realidad. (...) La sistematización

vista de esta manera, da cuenta de las 3R: revisar, rectificar y reimpulsar, para buscar errores y aciertos, ponerlos en una balanza para fortalecer el camino de la transformación (Chávez, 2010).

La interpretación crítica de la propia praxis como lugar para construir conocimiento colectivo alumbraba el quehacer teológico, marcaba el mapa de un tesoro hacia una teología narrada por las comunidades.

Un último movimiento está sucediendo estos dos últimos años, mientras tallero con las CEB de América del Sur y descubrí en la lógica de la Minga (trabajo cooperativo andino) una nueva luz: el teólogo como mingüero que prepara las condiciones (la urdimbre) para que la comunidad pueda revisar su historia y su práctica cotidiana como lugar donde Dios se revela y desde allí arriesgar algún susurro sobre el buen Dios (la trama).

La educación popular va dando las herramientas para que el oficio de teólogo-mingüero sea posible. Y por posible no quiere decir que sea fácil.

Una anécdota alumbró este primer momento del oficio. En abril de 2017, en Montevideo (Uruguay), realizamos una minga teológica con las CEB. Las CEB están acostumbradas a recibir formaciones y por ello los participantes al llegar se sentaron y sacaron sus libretitas para tomar nota. Se vieron sorprendidos en su adultez —la mayoría mayores de 60 años— cuando se dieron cuenta que usarían el cuerpo durante todo el primer día y, luego, las manos y el corazón para descubrir su propia historia como lugar donde Dios habla. En una actividad donde se sostienen la mirada por quince minutos, Alfredo dijo: “al mirarla estaba rezando, porque esta intimidad que he tenido pocas veces me conectó con la inmensidad”.

Nudo e hilacha están juntos: que los más sencillos y por años silenciados de nuestras comunidades tomen la palabra, sean escuchados y buceen su historia y territorio como un lugar donde Dios

se revela. Es mucha la fuerza de una revelación que viene siempre desde afuera, desde lejos y desde arriba. El trabajo para desanudar los hilos de lo fundamental de nuestra fe desde la vida de las comunidades, debe desnudar los intereses de los que anudaron nuestra fe para hacerla dependiente.

El oficio de ser “micrófonos de Dios” —como pedía Monseñor Romero a su pueblo—, de ser comunidades palabreras de Dios —desafiando a otros palabreros—, requiere de un teólogo-mingüero que prepare una urdimbre y que no se crea el artista del entramado.

2.3 DESPERTAR A LA TRAMA: EL MÉTODO

El Viernes Santo parece durar más de 24 horas en nuestras comunidades. Pero en medio de ella y entre sus clamores, tenemos una confianza compartida con Gabo (1982):

Sin embargo, frente a la opresión, el saqueo y el abandono, nuestra respuesta es la vida. Ni los diluvios ni las pestes, ni las hambrunas ni los cataclismos, ni siquiera las guerras eternas a través de los siglos y los siglos han conseguido reducir la ventaja tenaz de la vida sobre la muerte.

¿Cómo narrar esta ventaja de la vida, esta resurrección, sin ningunear la noche que todavía nos envuelve? El gran Simón Rodríguez dijo que “inventamos o erramos” y allí la imprudencia juvenil nos convoca a pensar en el método, en el camino que tenemos que hacer con este sujeto colectivo de la teología.

La primera gran intuición es el gerundio como método: ¿cómo se hace una minga de teología popular? Mingueando. Y así lo estamos haciendo. En seis países de Nuestra América hemos comenzado un proceso de formación de escuchadores comunitarios para recoger las narraciones creyentes que entran la fe de las comunidades.

El método de la iglesia Latinoamericana ha sido reafirmado y profundizado de cierta manera por el papa Francisco. En el polémico capítulo 8 de *La alegría del amo'* se habla de acompañar—discernir—, integrar la fragilidad. Allí descubrimos una pista para seguir caminando: el Ver—Juzgar—Actuar desde NuestrAmérica:

- *Primer paso: ver en compañía.* Un ver desde adentro y desde abajo, frente a los especialistas que desde cualquier escritorio del mundo saben más que los que sufren las realidades en sus comunidades, reivindicamos a los jodidos como los más conocedores de las opresiones de cada contexto y también de las grietas que allí existen para revertir estas situaciones. La herramienta de la cartografía crítica nos está ayudando mucho en este co-labor.
- *Segundo paso: juntos senti-pensarnos.* Desde la realidad emergen territorios con sus cuerpos, sus vínculos y sus pensamientos. Cruzar ello por un análisis comunitario es todo un desafío de diálogo crítico sobre lo que sucede en nuestros cuerpos y en nuestros territorios. Allí una clave hermenéutica del grito-bestia-grieta nos ayuda a volver a los mapas de cada comunidad para buscar en el propio contexto las injusticias que claman al cielo, las bestias que lo generan y las grietas que emergen como posibilidad de cambio. De esta forma, la buena noticia de la grieta sale a la luz desde su propio contexto. Esta forma de leer el corazón de nuestra esperanza en la realidad, se vivió con gran intensidad en las comunidades de La Gregorio Blandino en Nicaragua, donde fue fundamental agrietar el discurso de fe revolucionario para conectar con la experiencia de Dios vivo hoy en-medio-nuestro.
- *Tercer paso: narrar desde la cotidianidad.* La vida sencilla y sin aparentes buenas nuevas es un lugar privilegiado para la

novedad de Dios entre lxs pequeñxs. Contradicción que encierra una intuición del misterio: a los sencillos se les ha revelado lo más complejo, a los más pequeño lo más grande. En esa tarea estamos explorando diferentes técnicas de narración, de construcción de parábolas, de crónicas, de redacción de decálogos comunitarios, pequeños credos contextualizados, cartas a las comunidades, etcétera. Ir descubriendo las buenas noticias que alientan la vida dentro de la comunidad —y no fuera—, es todo un desafío. Escuchar al Dios que nos susurra en medio de nuestros gritos es un desafío que hemos ido guardando en pequeños buzones en las comunidades de fe que habitan los márgenes de este mundo.

Para escuchar de primera mano una buena nueva, de las nuevas generaciones de nuestras comunidades, le damos la voz en primera persona a Asunción, un niño de 13 años de los cerros de Tarija, donde su vida de crianza entre animales y una madre adoptiva se le revela como buena noticia cósmica de cuido, de criar la vida: <https://youtu.be/8dI2EPVNPYs>.

Esta fue la urdimbre, el camino para proponer en colectivo, la metodología de las mingas. Pero siempre la realidad nos exige, nos transforma, nos pide más, y nos mostró que debíamos comenzar por otro lado, por los despertares. Esta propuesta metodológica, urdimbre en NuestrAmérica, fue profundizada desde la práctica compartida: antes de ver juntos, había que despertar los sentires, involucrar todo el ser, porque la colonia es en nuestros cuerpos.

Una anécdota puede ayudar: al llegar a Tarija en el sur de la plurinacional Bolivia, en septiembre de 2017, los participantes — en su mayoría campesinos-as de los cerros que habían caminado varias horas para llegar—, sacaron su cuadernito esperando una

charla, como también había ocurrido en Montevideo. Se vieron sorprendidos con la propuesta: en ningún momento de los tres días de trabajo intenso tomaron nota, más bien usaron su cuerpo y sus manos para trabajar. La minga interpeló a un campesino llamado Modesto que fue la mejor imagen del camino: rígido desde la llegada, con las sandalias marcadas en sus pies de tanto camino, había comenzado reticente al contacto con sus hermanos y terminó realmente “penetrado” por el encuentro —en sus palabras—. En esos días Modesto escribió muy poco, pero en el entramado de los tejidos de su cuerpo él afirma haberse llevado una narración diferente. Eso es buena noticia.

2.4 DANZAR EL ENTRAMADO: EL SUJETO

Estamos en la labor colectiva de ir construyendo una teología narrada por las comunidades de Nuestra América. Para eso vamos de-construyendo poco a poco el oficio del teólogo y vamos profundizando en el método desde la educación popular. Y paso a paso, vamos llegando al ‘por’, al sujeto plural que está dando su palabra: las comunidades diversas, complejas, conflictivas, combativas y esperanzadas son el sujeto de esperanza que estamos aprendiendo a escuchar. Ellas despertando sus sentidos, escuchándose y acompañando la realidad que les grite, senti-pensando con fe esa realidad y narrando su lucha cotidiana por la vida, podrán terminar por canonizar comunitariamente relatos que reflejen esa fe que puede cambiar el mundo.

El gran José Martí nos convidó a echar nuestra suerte con las podres de la tierra. En esa acción de compartir la suerte, estamos sujetos a las tragedias y a las esperanzas de nuestras comunidades. Sujetos a su suerte, iremos aprendiendo —como ellas— a ser sujetos de esperanza en una teología que narre el paso de Dios en el barro de los barrios bajos, en las quebradas hediondas, en los cerros explotados.

En cada rincón donde una comunidad se tome de la mano para construir un buen vivir, allí habrá una posibilidad de balbucear sobre Dios, con sus palabras, con sus modismos, con sus parábolas.

3. UN TEJIDO EN CONSTRUCCIÓN (QUE YA SE EMPIEZA A VER)

Para concluir quiero presentar algunas líneas de teología, de esas palabras muy otras y muy desde adentro, que le pertenecen a ese sujeto plural y colectivo.

En este co-labor de narrar en comunidad los milagros de Dios (en-medio-nuestro), algunas líneas han ido emergiendo y me atrevo a compartir una, como muestra y, al tiempo, provocación para que cada comunidad se atreva a profundizar nuestra fe en las palabras escritas, antes vividas...

3.1 CREAR PARA SALVARNOS (REGISTRO QUE DEBE SER CAMINADO)

Dos hermanos de la comunidad Rutilio Grande de Nahuizalco (El Salvador) están repasando algunas crónicas que aparecen en la Biblia, en el último día de las minga de teología popular.

Luego de un rato me acerco, charlamos y dicen que ellos tienen mucho para contar. Sus rostros rasgados, su color de piel terruño ya decían mucho. Pero ellos afirman que tienen mucho para contar. El hombre más adulto habla, el joven toma nota a una velocidad impresionante —milagro de la sabiduría inter-generacional—. Después de más de una hora, vuelven con la siguiente crónica, palabra bendita, sembrada en el dolor de los pueblos indios de NuestrAmérica...

3.2 CRÓNICA DEL AÑO 1932

Año 32. El presidente Maximiliano Hernández Martínez decreta la reforma agraria sobre la concentración de tierras ejidales y comunales para

el cultivo de caficultura. Fue así, que a través de la mentira expropiaron las tierras indígenas, diciéndoles que se fueran al mesón de la hacienda de Miyazaleo, casco de la hacienda de la familia MATA. Les dicen que allí les darían sus escrituras de los terrenos para que estuvieran seguros, y cuando ya tenían las escrituras en sus manos los encerraron y finalmente los mandan a cavar fosas. Cuando ya estaban hechas, el señor Gavino Mata hace el llamado al cuartel de Sonsonate para que manden tropas de soldados armados y así fusilar a todos los campesinos que habían sido exiliados en la finca antes mencionada.

Es así como los Señores MATA se apropiaron de todas las tierras de los Cantones de Tajcuiljlan y Cusamaluco, que son aproximadamente 250 manzanas y desde esa fecha hasta este día, no se ha logrado recuperar las tierras a sus respectivos dueños, que fueron nuestros ancestros.

Ahora en la actualidad tenemos otro fenómeno social que es la violencia entre los jóvenes de distintos sectores, divididos por el poder económico, político, religioso y cultural.

Hasta aquí sus justas y precisas palabras. El saqueo contado por el reverso de la historia, por los de abajo. A continuación, joven y adulto de la comunidad se convidan a contar una parábola, a crear desde su historia un relato creyente, y sucede esta maravilla...

3.3 PARÁBOLA DEL MAÍZ

Nuestra comunidad se parece al grano de maíz que para vivir tiene que morir. Introduciendo el grano a la tierra muere para surgir a una nueva vida, que es la planta. Nace, crece y da sus frutos: aparentemente la comunidad muere con la masacre de 1932 pero en nuestra raíz sigue viviendo a través de las luchas comunitarias, a través de la CEB. La lucha contra las represas, construcción de torres eléctricas y telefónicas y otros proyectos de muerte. Como dijo Jesús: "para vivir hay que morir y morir para vivir".

Hasta aquí transcribo. Parábola, explicación, historización de las luchas, y debajo de todo eso la firma: Comunidad Rutilio Grande,

Nahuizalco. Es un registro que debe ser caminado, una palabra que la comunidad tiene el deber de canonizar desde su compartida, pero es una primera voz que ya tienen muchos ecos.

PD: SER SALVADOS POR ‘LOS CONDENADOS DE LA TIERRA’

Son los jóvenes y jovenas de las comunidades, los rostros más golpeados y perseguidos, los que nos desafían a cambiar de raíz esta realidad. No puedo más que terminar con las palabras finales del discurso del Gabo, hace más 35 de años, que nos alumbran, hoy más que nunca, porque también los creyentes soñamos en esta segunda oportunidad para una religación que vincule con la vida y que desligue de todas las muertes:

Una nueva y arrasadora utopía de la vida, donde nadie pueda decidir por otros hasta la forma de morir, donde de veras sea cierto el amor y sea posible la felicidad, y donde las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan por fin y para siempre una segunda oportunidad sobre la Tierra.

SINODALIDAD: FUENTE DE INSPIRACIÓN PARA EL CAMINAR DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

*María José Caram**

Celebramos el III Congreso Continental de Teología para actualizar la memoria del acontecimiento de Medellín y recuperar así lo mejor de su legado para el caminar de la Iglesia en un mundo que presenta nuevos y muy graves desafíos. El papa Francisco, al cumplirse los 50 años de la institución del Sínodo de los Obispos expresó que “la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio”¹. Nada mejor que esta ocasión para

* Argentina. Vivió y trabajó muchos años en el Sur Andino peruano; actualmente reside en Córdoba (Argentina). Es doctora en teología por la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia (España). Investigadora y profesora de la Universidad Católica de Córdoba. Coordinadora del grupo de Justicia y Teología de la red multidisciplinar de investigación sobre perspectivas Iberoamericanas de la justicia, del Instituto Iberoamericano de La Haya. En sus publicaciones aborda temáticas sobre teología, pensamiento social cristiano y pneumatología latinoamericana.

1 Francisco. *Conmemoración del 50 aniversario de la institución del sínodo de los obispos*. 17 de Octubre de 2015. Disponible en: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.pdf

hacer memoria agradecida y comprometida del caminar sinodal de nuestra Iglesia latinoamericana y caribeña.

La sinodalidad que nos propone Francisco no es un tema nuevo, sino de un aspecto constitutivo de misma Iglesia, reconocido y practicado desde tiempos muy antiguos, que ha cobrado una nueva conciencia e impulso con el Concilio Vaticano II, ha echado raíces en nuestras iglesias y ha dado muchos frutos, ¡incluso en el testimonio martirial de tantos hermanos y hermanas nuestras! Francisco lo retoma en su programa de reforma, enunciado en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, lo reafirma en su discurso con motivo del quincuagésimo aniversario de la constitución del Sínodo de los Obispos y lo lleva a la práctica mediante la convocatoria a nuevas Asambleas Generales del Sínodo de los Obispos y otros gestos que invitan a la participación y escucha mutua de todas las voces del Pueblo de Dios que, en su totalidad y en cada uno de sus miembros, ha sido enviado a evangelizar².

En la Iglesia de América Latina y el Caribe, Medellín³ significó un jalón importante en el proceso de toma de conciencia de la sinodalidad constitutiva del ser y la misión eclesial, aunque no haya empleado esta palabra. Como afirma Carlos Galli, “Medellín fue el inicio efectivo de la renovación conciliar en América Latina”. Allí “la Iglesia Latinoamericana comenzó a configurar un rostro propio”⁴ dando un paso decisivo “de una Iglesia latinoamericana dependiente de Europa y Roma a una Iglesia adulta, una Iglesia

2 Recientemente la Comisión Teológica Internacional (CTI) publicó un estudio titulado *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* (SVMI), con el fin de ofrecer algunas líneas útiles para profundizar teológicamente el significado de este compromiso, al mismo tiempo que “una orientación pastoral acerca de las consecuencias que se derivan de él para la misión de la Iglesia” (SVMI 2). Es muy recomendable su lectura.

3 La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericana se realizó en Medellín (Colombia), en 1968 (nota de los editores).

4 Galli, C. *La Alegría del Evangelio en América Latina. De la Conferencia de Medellín a la canonización de Pablo VI (1968-2018)*. Buenos Aires: Ágape. 2018, p. 14.

con identidad propia”⁵. Por eso, resulta muy conveniente volver a esos orígenes para reconocer lo que allí se puso en juego y abreviar el agua siempre refrescante del Espíritu que nos sigue conduciendo de manera sorprendente por los caminos de la historia.

En este escrito presentaré, en primer lugar, algunos elementos que permitan comprender el significado de la sinodalidad en el programa de reforma de la Iglesia impulsado por Francisco. En segundo lugar, me referiré al acontecimiento de Medellín como un jalón importante en el camino sinodal latinoamericano y caribeño. Finalmente, a modo de conclusión, recogeré una síntesis de los aportes obtenidos en el conversatorio.

1. ¿QUÉ ENTENDEMOS POR SINODALIDAD?

Etimológicamente ‘sínodo’ combina las palabras griegas, *hodos* y *syn*, cuyo sentido remite a un camino recorrido juntamente con otras personas. Por lo mismo, una de las traducciones más frecuentes es “caminar juntos”. Otro significado, derivado del griego clásico, proviene del compuesto entre *sýn* (juntos) y *odós* (el umbral de la casa) y transmite la idea de cruzar el mismo umbral, reunirse y permanecer juntos. “De este modo –dice Galli– se unen dos sentidos eclesiales del término: andar juntos por el camino y estar juntos en una asamblea”⁶.

Tradicionalmente la palabra ‘sínodo’ ha tenido una connotación específica, asociada al gobierno pastoral. Con él se designa, por lo general, a las asambleas convocadas para resolver asuntos relacionados con temas de fe, costumbres u otras cuestiones que requieren discernimiento. Se realizan en diferentes niveles: diocesanas, provinciales, regionales, universales o ecuménicas.

5 Gutiérrez, G. *De Medellín a Aparecida. Artículos reunidos a 50 años de la Conferencia episcopal latinoamericana de Medellín*. Lima: CEP. 2018, p. 7.

6 Galli, C. “Una facultad más sinodal y una teología más profética. La teología y la facultad en una *Ecclesia semper reformanda*”. *Teología, LIV* (123), 2017, p. 17.

Frecuentemente aparece en los textos como *sinónimo* de ‘*concilio*’. Últimamente, la palabra ha adquirido una gran difusión, favorecida por los medios de comunicación social, debido a las asambleas del Sínodo de los Obispos convocadas por el Sumo Pontífice para el discernimiento de las problemáticas de la familia, de los jóvenes y de la Amazonía. Sin embargo, la celebración de sínodos es una práctica muy antigua que atraviesa toda la historia eclesial y se inspira en el espíritu y método de la reunión de la Iglesia-Madre de Jerusalén para discernir las exigencias que correspondía imponer a las personas convertidas del paganismo (cf. Hch 15).

En el programa del papa Francisco la palabra ‘sínodo’ retoma un significado que se remonta al siglo IV, cuando san Juan Crisóstomo afirmó que “sínodo es el nombre de la Iglesia” (PG 55, 493). Esto equivale a decir que “Iglesia y *sínodo* son *sinónimos*”⁷. Hacerse Iglesia, en definitiva, incluye el “caminar juntos”, en un proceso en el que, mediante la escucha mutua, se van fortaleciendo “las sinergias en todos los ámbitos de su misión”⁸.

La palabra ‘sinodalidad’, neologismo derivado de ‘sínodo’, expresa precisamente este proceso que se va realizando, fortaleciendo y mejorando en el camino que todos los miembros del Pueblo de Dios realizamos en común, en un mismo Espíritu, según diversidad de funciones y ministerios, en actitud de escucha de los “los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren”⁹. Esta escucha incluye también a “la hermana nuestra madre tierra”¹⁰, que “clama por el daño que le provocamos a causa del uso irresponsable y del abuso de los bienes que Dios ha puesto

7 *Op. cit.*, Francisco, 2015.

8 *Ibid.*

9 *Gaudium et spes*, 1.

10 *Laudato Si'*, 1.

en ella”¹¹. La escucha del clamor de la tierra como del clamor de los pobres¹² son inseparables.

2. UNA SINODALIDAD IMPULSADA POR EL VATICANO II

Si consideramos la evolución de la eclesiología hasta el Vaticano II y el giro que el Concilio imprimió a la autocomprensión de la Iglesia, podrá valorarse mejor el crecimiento en el conocimiento de la naturaleza sinodal de la Iglesia que impulsa el papa Francisco.

La Iglesia nació sinodal en Pentecostés, reunida en oración en espera del ‘don’ prometido. Vivió desde el comienzo del espíritu de comunión, participación, colaboración e intercambio de dones y servicios para el mutuo crecimiento y de cara a la misión. Pero, con el correr del tiempo, las diferentes controversias que se fueron presentando devinieron en una comprensión de la Iglesia reducida y ligada casi exclusivamente al ministerio jerárquico. La eclesiología terminó elaborándose en torno a los criterios de poder y autoridad, convirtiéndose, como afirmara el teólogo dominico Yves Congar, en una “jerarcología”¹³.

Esta manera de presentar a la Iglesia y de reflexionar sobre ella ha ocasionado que sea muy común identificarla casi exclusivamente con sus pastores, ministros ordenados y personas consagradas, omitiendo en su comprensión a los laicos y laicas, que son “simplemente la inmensa mayoría del Pueblo de Dios”¹⁴. Lo constatamos, hacia fuera, en las conversaciones cotidianas y en las noticias que se difunden por los medios de comunicación y por las redes sociales. Hacia dentro, se hace evidente en la ausencia de los laicos, especialmente de nosotras, las mujeres, de los pueblos

11 *Laudato Si'*, 2.

12 Cf. *Laudato Si'*, 49.

13 Pérez de Guereñu, G. *La Iglesia. Nuevo pueblo de Dios*. Lima: CEP. 1996, p. 75.

14 *Evangelii gaudium*, 102.

indígenas, afrodescendientes, de los menos ‘instruidos’, en los espacios donde se toman decisiones importantes.

La constitución dogmática *Lumen gentium* dio un impulso para poder revertir esta comprensión y estas prácticas eclesiológicas, tan reductivas y excluyentes. Lo hizo definiéndola con una expresión de Cipriano de Cartago que se refiere a ella como “el pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”¹⁵.

Los debates conciliares sobre el esquema que debía adoptarse para la versión final de *Lumen gentium* desembocaron en la decisión de dedicar el capítulo segundo al Pueblo de Dios, luego de referirse a sus orígenes trinitarios y antes de referirse a los diferentes miembros que lo componen. Esto significaba poner en primer lugar lo que todos tenemos en común: el ser Pueblo de Dios. Francisco retoma esta idea en *Evangelii gaudium* y dice que la Iglesia, que tiene la misión de evangelizar,

(...) es más que una institución orgánica y jerárquica, porque es ante todo un pueblo que peregrina hacia Dios. Es ciertamente un *misterio* que hunde sus raíces en la Trinidad, pero tiene su concreción histórica en un pueblo peregrino y evangelizador, lo cual siempre trasciende toda necesaria expresión institucional¹⁶.

¿Qué es lo común a todos los que constituyen ese Pueblo que es sujeto de la evangelización? Es el bautismo y la unción del Espíritu Santo, que confiere a todos, sin excepción, la misma dignidad y una autoridad específica según la función que cada uno está llamado a desempeñar y los dones recibidos.

La unción del Espíritu hace posible el sentido de la fe (*sensus fidei*), que no depende del grado de instrucción religiosa ni de

15 *Lumen gentium*, 4.

16 *Evangelii gaudium*, 111.

elocuencia. Por este sentido de la fe cada uno/a es capaz de “discernir lo que viene realmente de Dios”¹⁷, sin equivocarse.

Gracias al *sensus fidei*, la infalibilidad es un don otorgado a todo el Pueblo de Dios y no solamente al Papa, quien no puede dejar de escuchar ni de consultar a quienes gozan de autoridad en los temas sobre los que debe definir. “Este *sensus fidei*, por lo mismo, impide separar rígidamente entre la Iglesia que enseña y la Iglesia que aprende, ya que también la grey tiene su ‘olfato’ para encontrar nuevos caminos que el Señor abre a la Iglesia”¹⁸.

Lo correcto, por lo tanto, es practicar una búsqueda circular de la verdad y de las soluciones a los problemas que hoy debemos enfrentar, porque “tener olfato” significa poseer capacidad de discernir, de mutua escucha entre todos los que conformamos este Pueblo. Circularidad que es difícil de practicar debido a una secular concepción de la autoridad que se ejerce verticalmente, de arriba hacia abajo, de los pastores hacia los laicos y laicas, tanto en los asuntos de gobierno como en los de enseñanza.

Vale la pena remitir en este punto a las palabras de Leonardo Boff, aunque la cita resulte un poco extensa, porque, además de actualizar el Concilio, las palabras de Francisco sintonizan con una convicción que ha marcado a muchas comunidades cristianas y a la reflexión teológica de América Latina desde hace mucho tiempo:

Hay un mutuo aprendizaje en la Iglesia; hay, por una parte, un momento en el que la jerarquía debe oír, escrutar las Escrituras, estar atenta a los signos de los tiempos, prestar atención al clamor de los pobres que sube al cielo y discernir cuál es la voluntad de Dios para todos; por otra, el momento en el que el laico tiene que hablar y dar testimonio de la verdad del Evangelio dentro del sistema social en que vive, incluso en aquellas ocasiones en las que se hace merecedor de la bienaventuranza referida a los que padecen persecución.

¹⁷ *Evangelii gaudium*, 119.

¹⁸ *Op. cit.*, Francisco, 2015.

Entonces la jerarquía se siente miembro de la *Ecclesia discens*, y el laico miembro de la *Ecclesia docens*. Cada cual es maestro y discípulo el uno del otro, y todos seguidores del Evangelio¹⁹.

La expresión clásica *ecclesia discens* y *ecclesia docens* divide rígidamente al Pueblo de Dios desde hace muchos siglos. Concretamente indica que hay un grupo con la función de gobernar y enseñar y otro que sólo puede escuchar y obedecer. El papa Francisco ha manifestado que esto no debe ser así y subraya que la sinodalidad exige una escucha recíproca

en la cual cada uno tiene algo que aprender. Pueblo fiel, colegio episcopal, Obispo de Roma: uno en escucha de los otros; y todos en escucha del Espíritu Santo, el 'Espíritu de verdad' (Jn 14,17), para conocer lo que él 'dice a las Iglesias' (Ap 2,7)²⁰.

Mientras se trabaja en la reforma de las estructuras, es importante esmerarse simultáneamente en la transformación de la vida. Porque la sinodalidad es, ante todo, el modo propio de vivir del Pueblo de Dios a imagen de la Trinidad que lo originó y que lo va configurando con ella en su trayectoria histórica hasta alcanzar definitivamente la vida en Dios. La transformación de las estructuras redundará en la renovación de la vida y una vida vuelta al Evangelio tendrá a su vez una expresión estructural adecuada.

Si la vida trinitaria consiste en ser para los demás en un misterio de amor, transformarse a su imagen nos exige un modo de vivir en permanente donación recíproca, respeto, servicio, acogida, aprendizaje en el ponerse en el lugar del otro. La vida sinodal

19 Boff, L. *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de ecclesiología militante* (Sexta ed.). Santander: Sal Terrae. 1992, p.221.

20 *Op. cit.*, Francisco, 2015.

arraiga en el amor. Por eso, vivir sinodalmente es practicar las palabras del apóstol Pablo que dicen:

Si la exhortación en nombre de Cristo tiene algún valor, si algo vale el consuelo que brota del amor o la comunión en el Espíritu, o la ternura y la compasión, les ruego que hagan perfecta mi alegría, permaneciendo bien unidos. Tengan un mismo amor, un mismo corazón, un mismo pensamiento. No hagan nada por espíritu de discordia o de vanidad, y que la humildad los lleve a estimar a los otros como superiores a ustedes mismos. Que cada uno busque no solamente su propio interés, sino también el de los demás. Tengan los mismos sentimientos de Cristo Jesús (Flp 2,1-5).

3. SIGNIFICADO DE MEDELLÍN EN EL CAMINO SINODAL DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Si la sinodalidad eclesial tiene sus orígenes en Pentecostés, como dije anteriormente, lo mismo hay que decir respecto a la Iglesia de América Latina y el Caribe²¹. Los obispos que participaron en Medellín dan testimonio de este hecho cuando afirman:

En esta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano se ha renovado el misterio de Pentecostés. En torno a María, Madre de la Iglesia (...) hemos implorado las luces del Espíritu Santo y perseverado en la oración, nos hemos alimentado del pan de la Palabra y de la Eucaristía. Esa Palabra ha sido intensamente meditada²².

Uno de los signos de la venida del Espíritu sobre la II Conferencia es sin duda que el cenáculo de Medellín tuvo como corazón la

21 El espíritu de comunión vivido en Medellín no hubiera sido posible sin la preparación sistemáticamente promovida por el CELAM, creado por la Conferencia General Latinoamericana de Río de Janeiro (1955). Este organismo episcopal, bajo la presidencia de Mons. Manuel Larraín, jugó un papel importantísimo en la recepción del Concilio Vaticano II en América Latina, para trasladar las grandes orientaciones del Vaticano II a la vida de las Iglesias particulares del continente.

22 CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 8.

liturgia cotidiana, cuidadosamente preparada en función de los trabajos. Según afirma Silvia Scatena fue “el verdadero ‘nervio espiritual’ de la Conferencia”, cumplió un “rol estructurador con respecto a los trabajos” y constituyó “un espacio privilegiado de interrogación sobre las exigencias y responsabilidades del propio ministerio”²³.

En la práctica Medellín introdujo una novedad sobre la colegialidad episcopal aprobada por amplia mayoría en el Concilio el 30 de octubre de 1963²⁴. Esta decisión constituyó un paso importante, verdaderamente revolucionario, en una Iglesia que en su doctrina y en su práctica había llegado, a través de sucesivas controversias históricas, a concentrar todo el poder y la autoridad en el papado.

‘Colegialidad’ y ‘sinodalidad’ no son sinónimos. Ambos conceptos se arraigan en la noción de Iglesia-comunión. Pero el primero, la colegialidad, se realiza por “la consagración episcopal y por la comunión jerárquica con la Cabeza y con los miembros del Colegio”²⁵. Vale decir que la colegialidad “se da entre pares o entre aquellos que no siendo pares son convocados por la autoridad competente para debatir o actuar”: el Papa con los obispos, un obispo con su consejo Pastoral, su Consejo Episcopal, su Consejo Presbiteral o los obispos entre sí en las Conferencias episcopales²⁶. La sinodalidad, en cambio incluye a todos los miembros del Pueblo de Dios.

23 Scatena, S. “De Medellín a Aparecida: la ‘lección’ de una experiencia regional para una búsqueda de formas y estilos de colegialidad efectiva”. En A. Spadaro, y C. M. Galli. *La reforma y las reformas en la Iglesia*. Santander: Sal Terrae. 2016, pp 277-278.

24 Nótese que este hecho fue tan importante que dominico Yves Congar lo calificó como “revolución pacífica decisiva” (*op. cit.*, p. 135).

25 *Lumen gentium*, nota explicativa 2.

26 XI Sínodo Arquidiocesano de Córdoba. *El Primer Anuncio del Evangelio hoy en Córdoba. Documento de Trabajo*. Córdoba: Arquidiócesis de Córdoba, 2018. Disponible en <http://www.arzobispadocba.org.ar/wp-content/uploads/2018/03/Documento-de-Trabajo-XI-S%C3%ADnodo-Arquidiocesis-de-Cordoba-2018-compress.pdf>.

La Asamblea de Medellín, no obstante, siendo una Conferencia Episcopal practicó una “particular forma de colegialidad extendida” que implicó a sacerdotes, religiosos y laicos, y se proyectó más allá de la estricta colegialidad episcopal “buscando su sentido y su significado en la capacidad de escuchar y de hacerse intérprete de los fermentos y las instancias de cambio de amplios medios eclesiales”²⁷.

Esto permitió que la Conferencia fuera percibida como un hecho de toda la Iglesia, tanto en la preparación como en su realización, en la que participaron con pleno derecho “los diversos componentes eclesiales en la elaboración de los textos en las comisiones y la pequeña cuota de sacerdotes y religiosos/as que por vez primera en una reunión oficial tuvieron voz y voto en las deliberaciones finales”²⁸. Este espíritu de sinodalidad incipiente se extendió en la práctica por numerosas iglesias locales, con gozo y fecundidad evangelizadora. Pero las resistencias desde el mismo interior de la Iglesia no tardaron en hacerse sentir.

Hoy, el Papa invita a toda la Iglesia a prestar atención al Espíritu que actúa desde abajo cuando afirma que los “organismos de comunión”, tales como “el consejo presbiteral, el colegio de los consultores, el capítulo de los canónigos y el consejo pastoral”, requieren permanecer “conectados con lo ‘bajo’” y partir “de la gente, de los problemas de cada día”²⁹. Esta conexión con lo bajo fue una de las más profundas convicciones nacidas del espíritu de Medellín, dando lugar a una eclesiología pneumática, vivida y reflexionada, que se nace desde abajo, desde el reverso de la historia.

Ser Iglesia de esta manera supone dejarse interpelar. Es lo que se hizo en la II Conferencia, aplicando estrictamente el método pastoral de *Gaudium et spes*, que exige una escucha atenta a

27 *Op. cit.*, Scatena, p. 277.

28 *Op. cit.*, Scatena, p. 292.

29 *Op. cit.*, Francisco, 2015.

la realidad histórica. El método Ver-Juzgar-Actuar permite que, a partir de este acercamiento, sea posible hablar con los criterios del Evangelio y modificar las prácticas para superar las situaciones injustas, problemáticas y dolorosas, según las circunstancias de tiempo y lugar³⁰. En su marcha circular articula conocimiento y práctica, contemplación y acción.

Cada uno de los temas abordados por la II Conferencia sigue estrictamente este procedimiento. Se parte de un discernimiento de los hechos desafiantes, positivos y negativos, que configuran la realidad del mundo y de la Iglesia a los que, en segundo lugar, se los confronta con la revelación con el fin de encontrar, finalmente, respuestas y orientaciones pastorales.

El método Ver-Juzgar-Actuar también encontró resistencias por su movimiento inductivo y ascendente que arranca desde abajo. Fue combatido por algunos sectores de la Iglesia que propician una teología descendente, desde arriba. Esta corriente logró prevalecer en la IV Conferencia, celebrada en 1992 en Santo Domingo. Pero en 2007 la Conferencia de Aparecida, recogiendo la propuesta de numerosos episcopados, lo retoma y le devuelve su

30 Esta perspectiva metodológica se remonta al método de revisión de vida utilizado por la Juventud Obrera Católica, animada por el P. Joseph Cardijn a principios del siglo XX. Luego fue asumido por la Acción Católica, contribuyendo grandemente a la renovación de la Iglesia. El papa Juan XXIII recogió esta idea en su encíclica *Mater et magistra*, dada a conocer durante el año 1961. Allí el 'Papa Bueno' dice:

“Los principios generales de una doctrina social se llevan a la práctica comúnmente mediante tres fases: primera, examen completo del verdadero estado de la situación; segunda, valoración exacta de esta situación a la luz de los principios, y tercera, determinación de lo posible o de lo obligatorio para aplicar los principios de acuerdo con las circunstancias de tiempo y lugar. Son tres fases de un mismo proceso que suelen expresarse con estos tres verbos: ver, juzgar y obrar” (*Mater et magistra*, 236-237).

carta de ciudadanía en la Iglesia Latinoamericana. Al respecto vale la pena citar lo que expresa el *Documento Conclusivo* de Aparecida:

Muchas voces, venidas de todo el Continente, ofrecieron aportes y sugerencias (...), afirmando que este método ha colaborado a vivir más intensamente nuestra vocación y misión en la Iglesia: ha enriquecido el trabajo teológico y pastoral, y, en general, ha motivado a asumir nuestras responsabilidades ante las situaciones concretas de nuestro continente³¹.

El papa Francisco asume el método Ver-Juzgar-Actuar y estructura la encíclica *Laudato si'* conforme a su procedimiento. El documento es, sin duda, tributario de las Iglesias Latinoamericanas que, a partir de Medellín, en un paso de recepción de *Gaudium et spes*, hicieron una opción por los pobres, contra la pobreza, y lo emplearon en su reflexión teológica y pastoral a favor de la liberación.

Medellín se esmeró en realizar una escucha atenta de “los pobres y los que sufren”³², del “sordo clamor” que “brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte”³³. La fidelidad a la escucha atenta de ese clamor modeló en muchos lugares una Iglesia sinodal, pobre, servidora y martirial. En definitiva, una “Iglesia pascual”³⁴ y comprometida que opta por los pobres.

31 CELAM. *Documento Conclusivo de Aparecida*, 19.

32 *Gaudium et spes*, 1.

33 CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 14,2.

34 Pironio, E. “Hacia una Iglesia pascual”. En E. Pironio, *Escritos pastorales*. Madrid: BAC. 1973, p. 3.

La ‘pastoral de conjunto’³⁵ constituye un elemento muy importante para la maduración del redescubrimiento de una Iglesia toda ella sinodal. El tema es abordado en capítulo 15 de las conclusiones, en el marco de “los problemas relativos a los miembros de la Iglesia, que requieren intensificar su unidad y acción pastoral”³⁶. Allí se expresa la necesidad de contar con “estructuras pastorales aptas”, “marcadas con el signo de la organicidad y de la unidad” para afrontar la situación de marginalidad social y “promover la integración económica y cultural de nuestros países” y se destaca como elemento positivo “la conciencia bastante difundida, aunque a veces imprecisa y vaga, de las ideas de ‘pastoral de conjunto’ y de ‘planificación pastoral’, como también diversas realizaciones efectivas en estas líneas”³⁷.

Medellín define la ‘pastoral de conjunto’ como “toda esa obra salvífica común exigida por la misión de la Iglesia en su aspecto global” que se ejerce de manera orgánica y articulada, sujeta siempre a la revisión y al reajuste³⁸. Los principios que la animan son las directrices conciliares de comunión y catolicidad que posibilitan que todos los miembros del Pueblo de Dios puedan compartir la responsabilidad en la misión común, aunque de manera diferenciada, poniéndose al servicio de la unidad y actuando en forma

35 Cabe señalar que la “pastoral de conjunto”, que tan profundamente arraigó en las Iglesias del continente es una noción que comienza a perfilarse a mediados del siglo XX en Europa ante la constatación, por un lado, de la escasez de los resultados en la tarea evangelizadora, a pesar de los enormes esfuerzos realizados y, por otro, la aparición de “nuevos sectores de la pastoral o nuevas dimensiones en los sectores más tradicionales”. Así, Pío XII en su *Discurso a los Predicadores de Roma*, en 1965 se había referido a la conveniencia de “revisar el trabajo apostólico a la luz de los principios que rigen toda justa colaboración” De este modo, comenzó a surgir la necesidad de una acción pastoral más coordinada en nuevos sectores y con nuevas dimensiones (Houtart, F., y Goddijn, W. “Pastoral de conjunto y planes de pastoral”. *Concilium* (3), 1965, pp. 27-28.

36 CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, Introducción, 8.

37 CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 15, II, 1-2.

38 CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 15, II, 9.

solidaria. Los ministerios vinculados por un carácter sacramental (episcopado y presbiterado) “deben ejercerse siempre en espíritu colegial”, promoviendo que las comunidades cristianas se mantengan abiertas a la comunión católica y garantizando, para que ello sea posible, una “comunicación real, ascendente y descendente entre la base y la cumbre”³⁹.

La II Conferencia realiza una serie de orientaciones con el fin de lograr la renovación de las estructuras pastorales⁴⁰. Por razones de espacio no puedo detenerme en la riqueza que entrañan estas orientaciones, pero sí me parece importante poner de relieve que el punto básico de renovación lo constituyen las comunidades cristianas de base, llamadas a ser “familia de Dios” y “primero y fundamental núcleo eclesial”⁴¹. En línea ascendente, las orientaciones consideran sucesivamente las exigencias de renovación estructural para parroquias, vicarías foráneas, zonas, diócesis, conferencias episcopales y organismos continentales, reforma que exige estar acompañada, por un lado, de “una renovación personal” y, por otro, de “una acción pastoral debidamente planificada de acuerdo con el proceso de desarrollo de América Latina”⁴².

Finalmente, cabe señalar que, aunque el tema de la pastoral sea abordado en la parte final de las *Conclusiones*, atraviesa transversalmente el documento como una exigencia que debe hacerse presente en todos los ámbitos de la actividad de la Iglesia, afectando especialmente los siguientes espacios:

- La “tarea de concientización y de educación social”⁴³.

39 CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 15, II, 5-7.

40 Cf. CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 15, III.

41 CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 15, III, 10.

42 CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 15, III, 34.

43 CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 1, III, 17.

- La Cáritas, “que debe insertarse de modo más operante en el proceso de desarrollo de América Latina, como una institución verdaderamente promotora”⁴⁴.
- La familia, donde los casados deben participar en el diálogo “por su experiencia humana y los carismas propios del sacramento del matrimonio”⁴⁵.
- La educación⁴⁶.
- La pastoral de juventud⁴⁷.
- Los Consejos de Pastoral⁴⁸.
- La vida religiosa⁴⁹.
- La preparación de los seminaristas⁵⁰.

Estas orientaciones pastorales dieron mucho fruto en las iglesias de América Latina y el Caribe. Después de un largo invierno eclesial, en el que su crecimiento aparentemente se detuvo, hoy reviven con nueva fuerza en el proyecto de Iglesia sinodal que impulsa el papa Francisco.

4. ALGUNAS NOTAS SOBRE EL CONVERSATORIO Y CONCLUSIONES

Según el plan inicial, una de las reflexiones motivadoras estaría a cargo de nuestro querido teólogo Víctor Codina, quien por

44 CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 1, III, 22.

45 CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 3, III, 12.

46 Cf. CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 4, III, 25.

47 Cf. CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 5, III, 14.

48 Cf. CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 11, III, 24.

49 Cf. CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 12, III, 7. 14. 28.

50 Cf. CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 13, III, 21.

razones personales no pudo asistir al Congreso, dejándonos con el deseo de haber podido ser enriquecidos con su sabiduría eclesiológica y pneumatológica.

Ante esta situación, solicitamos al laico peruano Eugenio Chagua Chucuya que presentara el tema de la sinodalidad a partir de la experiencia del Movimiento ISAIAS en el Sur Andino Peruano. En el marco de la reflexión sinodal que hoy realiza la Iglesia bajo el impulso de Francisco, compartir esta experiencia podría haber sido relevante porque expresa una conciencia eclesial madura de laicos y laicas, que perseveran en un compromiso que brota de la fe en medio de las grandes dificultades que surgieron con el nombramiento de nuevos obispos en la región durante la primera década del siglo XXI. Lamentablemente Eugenio tampoco pudo llegar a El Salvador.

En el conversatorio participaron alrededor de 15 personas provenientes de diferentes países de América Latina. Entre ellos había varones y mujeres, laicos, sacerdotes y religiosos. Cada uno traía consigo una experiencia de arraigo en una comunidad eclesial local y de participación en diferentes estructuras: comunidades de base, movimientos, consejos pastorales, sínodos diocesanos.

La metodología se desarrolló en tres pasos. En primer lugar, luego de la presentación de los participantes, presenté brevemente algunos puntos conceptuales con el objetivo de delimitar el tema del conversatorio.

En segundo lugar, invité a los participantes a compartir las experiencias que cada persona traía.

Finalmente compartimos un momento de oración para agradecer el camino recorrido. Se utilizó el símbolo de la luz, que fuimos transmitiéndonos mutuamente, de modo semejante a la Vigilia Pascual.

La brevedad del tiempo disponible (sólo contamos con tres horas distribuidas en dos días) no impidió que hubiera profundidad

en el compartir, aunque, es cierto, no pudo haber una “producción” consensuada. Por lo mismo, destaco algunos puntos sobresalientes del conversatorio:

- La sinodalidad es un elemento estructural de la Iglesia reconocido y deseado por todos/as.
- La estructura jerárquica clerical dominante excluye a los laicos/as de los ámbitos de participación y de decisión. Especialmente las mujeres sienten que no inciden ni deciden en la vida eclesial.
- La rivalidad en la vida parroquial obstaculiza el logro de una experiencia sinodal.

En algunos lugares hubo experiencias positivas, que fueron posibles gracias a la implementación de metodologías que facilitan el diálogo sostenidas por largo tiempo. Esto permitió fortalecer el diálogo, la comunión, el trabajo en equipo y, sobre todo, la experiencia de sentir a la Iglesia como familia.

La sinodalidad fue vista por los participantes como una utopía, difícil de vivir, pero que puede alcanzar mediante caminos formativos que acompañen la vida desde los procesos, favorezcan el diálogo y permitan resolver los asuntos comunes en condiciones de igualdad.

La sinodalidad, en definitiva, es un proceso que se construye en el camino, aprendiendo a ser y a hacernos juntos/as.

Debemos empeñarnos en que las palabras y declaraciones se conviertan en hechos. Hay diócesis, parroquias y comunidades con una práctica ajena al programa sinodal. Algunas avanzaron mucho, después del Concilio, bajo el impulso de Medellín, pero luego retrocedieron. La Iglesia, a pesar de todas sus buenas

declaraciones, tiene aún un rostro con rasgos patriarcales y occidentales muy marcados.

Pienso que el camino sinodal nos exige seguir progresando en el reconocimiento e inclusión de las alteridades: mujeres, indígenas, afrodescendientes, inmigrantes, fieles de otras tradiciones religiosas, personas y grupos que no comparten nuestra fe pero sí la pasión por la humanidad vulnerable y sufriente, que forma una unidad inseparable con nuestra hermana-madre Tierra, sobre quien sigue sobrevolando el viento de Dios, el Espíritu creador (Gn 1,1), padre de los pobres.

Una seria valoración del *sensus fidei*, expresión de la común dignidad y, por lo tanto, de la autoridad, de todos y cada uno de los bautizados, hará posible el crecimiento la escucha mutua en una Iglesia que, fiel a su vocación sinodal supere las rémoras que le impiden estar a la altura de las exigencias de nuestro tiempo. Francisco nos está ayudando a dar grandes pasos. Con motivo de la grave crisis que atraviesa nuestra “casa común”, el planeta Tierra, ha abierto la posibilidad de vivir una sinodalidad ampliada, invitando a “una conversación que nos una a todos”⁵¹ los habitantes de la Tierra.

El Espíritu de Pentecostés que se renovó en Medellín y nos condujo a través de verdes praderas y de noches oscuras, hoy se manifiesta en una nueva primavera eclesial. Hacer consciente este caminar hace crecer nuestra confianza y renacer nuestra esperanza.

51 *Laudato Si'*, 14.

SINODALIDAD: CAMINAR JUNTOS

Víctor Codina^{*}

1. UNA IGLESIA SINODAL

La palabra sinodalidad no es una expresión conocida, ni es algo común en el lenguaje eclesialístico. Todo lo más algunos han escuchado hablar de los sínodos de obispos.

Ciertamente el sínodo de obispos es uno de los momentos más significativos de la sinodalidad, pero la sinodalidad es algo más amplio que los sínodos de obispos y no se agota en los sínodos episcopales.

La sinodalidad es una dimensión esencial y constitutiva de toda la Iglesia. Podemos partir de la definición que Juan Crisóstomo

^{*} Jesuita. Doctor en teología. Nació en Barcelona (España) en 1931. Residió en Bolivia entre 1982 y 2018, alternando la docencia de la teología de la Universidad Católica Boliviana de Cochabamba, con la formación de laicos, el acompañamiento a Comunidades Eclesiales de Base y el trabajo en parroquias populares. También ha sido docente de teología en facultades de Italia, Brasil, El Salvador y otros países de América Latina. Hizo parte del Equipo de Teólogos Asesores de la Presidencia de la CLAR.

nos da de la Iglesia: “sínodo es el nombre de la Iglesia” (Exp in Psal 149,1, PG 55 493).

Etimológicamente sínodo significa “camino (*hodos*) conjunto” (*syn*), es decir, un camino recorrido conjuntamente con otros. Aplicado a la Iglesia significa que la Iglesia es una fraternidad, una comunidad, el Pueblo de Dios que avanza y camina conjuntamente hacia el Reino de Dios.

La sinodalidad es una expresión de la eclesiología de comunión, de la *koinonía*, de una comunión dinámica de fieles bautizados que avanza hacia el Reino de Dios, hacia la plenitud escatológica, hacia la Patria. Tanto la dimensión de comunidad como de dinamismo histórico forman parte del concepto de Iglesia-sínodo. Es el caminar juntos.

Pero con el tiempo, el concepto de sínodo como sinónimo de Iglesia se ha ido olvidando y reduciendo, y se ha aplicado solo a las asambleas o a los concilios de la Iglesia. Así, se habla del sínodo o concilio de Jerusalén de Hechos de los Apóstoles 15, de los sínodos o concilios locales —por ejemplo, los sínodos o concilios africanos— o universales —los concilios ecuménicos como Nicea, Trento, Vaticano I, Vaticano II...—. También el Concilio Vaticano II y el Código de Derecho Canónico de 1983 al hablar de sínodo ordinariamente se refieren a los concilios. Pero sínodo, como hemos visto, es más amplio que los concilios.

El Vaticano II no usa la palabra sinodalidad pero habla del colegio o de la colegialidad episcopal¹ que es una expresión concreta de la sinodalidad; pero en realidad la sinodalidad es mucho más amplia que la colegialidad episcopal, y por eso el Vaticano II extiende la colegialidad a los consejos presbiterales², a los consejos

1 Cf. *Lumen gentium*, 22-23.

2 Cf. *Presbyterorum ordinis*, 7.

pastorales³ e incluso a los consejos específicos de laicos⁴. Lo que subyace al concepto de colegialidad episcopal, presbiteral o laical es la sinodalidad que es algo constitutivo de la Iglesia como Pueblo de Dios⁵.

Su fundamento último es Trinitario, una Trinidad que es una comunidad relacional de amor y comunión que cuando se comunica al mundo a través de la encarnación de Jesús y el don del Espíritu⁶; los dos brazos del Padre, en expresión de Ireneo, suscita dimensiones comunitarias: el pueblo de Israel del Antiguo Testamento y la Iglesia del Nuevo Testamento. Como afirma el Vaticano II, Dios decidió salvar y santificar a la humanidad no de forma individual y asilada, sino formando un pueblo⁷.

A la Iglesia, Pueblo de Dios, se entra por el bautismo, y el Pueblo de Dios que es la Iglesia se edifica por la Eucaristía, cuerpo de Cristo y sacramento de comunión eclesial, en comunión con las demás iglesias y con la Iglesia de Roma. Las dos epíclesis eucarísticas o invocaciones al Espíritu, realizan la presencia del Cuerpo del Señor en la eucaristía —cuerpo místico de Cristo— y en la comunidad —cuerpo eclesial del Señor—.

Esta dimensión de la sinodalidad posee, además, una profunda raigambre ecuménica, nos hace comulgar con la Iglesia ortodoxa oriental muy sensible a esta dimensión de *sobornost* o comunión entre todas las iglesias, partiendo de la Eucaristía de la Iglesia local y de la presencia del Espíritu⁸.

3 Cf. *Christus dominus*, 27.

4 Cf. *Apostolicam actuositatem*, 26.

5 Cf. *Lumen gentium*, capítulo II.

6 Cf. *Lumen gentium*, 1-4.

7 Cf. *Lumen gentium*, 9.

8 Algunos autores como N. Afanasief y J. Zizioulas han abordado este asunto (cf. J. M. T. Tillard).

El 16 de octubre de 2015, en la segunda sesión del sínodo de obispos sobre la familia, con motivo de la conmemoración del 50º aniversario de la institución del sínodo de obispos, el papa Francisco reafirmó la importancia de la sinodalidad eclesial: “desde en Concilio Vaticano II a la actual asamblea sinodal sobre la familia, hemos experimentado de manera poco a poco más intensa la necesidad y la belleza de ‘caminar juntos’ (...)”⁹.

Una Iglesia sinodal es una Iglesia de la escucha, con la conciencia de que escuchar “es más que oír”. Es una escucha recíproca en la cual cada uno tiene que aprender: el pueblo fiel, el colegio episcopal, el obispo de Roma; es una escucha de los otros; todos en escucha del Espíritu Santo, el “Espíritu de verdad” (Jn 14,17), para conocer lo que Él “dice a las Iglesias” (Ap 2,7).

Francisco cita la afirmación de Juan Crisóstomo de que Iglesia y sínodo son sinónimos, y recuerda que el camino sinodal comienza escuchando al pueblo, que “participa también de la función profética de Cristo”¹⁰ según un principio muy estimado en la Iglesia del primer milenio: *quod omnes tangit ab omnibus tractari debet*, lo que afecta a todo debe ser tratado por todos. Lo que Dios nos pide, en cierto sentido, ya está contenido en la palabra ‘sínodo’¹¹.

El fundamento de esta participación de todo el Pueblo de Dios en la Iglesia es, añade el papa Francisco, la unción del Espíritu que el Pueblo de Dios ha recibido (cf. 1Jn 2, 20.27) por el bautismo y la confirmación, y que hace que el Pueblo de Dios no pueda

9 Francisco, *Conmemoración del 50 aniversario de la institución del sínodo de los obispos*. 17 de Octubre de 2015. Disponible en: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.pdf

10 *Lumen gentium*, 12.

11 *Op. cit.*, Francisco, 2015.

equivocarse en su creencia¹². Es la infalibilidad en la fe, la infalibilidad *in credendo*.

Por eso Francisco pondera que cada fiel bautizado es un agente evangelizador que posee el sentido de la fe, el *sensus fidei*, y, por esto, no se pueden separar rígidamente la *Ecclesia docens* de la *Ecclesia discens*, ya que el Pueblo de Dios posee un instinto propio para distinguir los nuevos caminos que el Espíritu del Señor abre a la Iglesia.

Evidentemente la sinodalidad del Pueblo de Dios no excluye la dimensión apostólico-jerárquica de la Iglesia, ya que el sacerdocio ministerial y el sacerdocio bautismal de los fieles se ordenan el uno para el otro¹³ y los sínodos de obispos se celebran *cum Petro* y *sub Petro*.

Pero la sinodalidad ayuda a comprender que el ministerio presbiteral, episcopal y petrino no están por encima de la Iglesia, sino a su servicio. La Iglesia no es una pirámide con un gobierno centralista de arriba abajo, sino una pirámide invertida, donde el Pueblo está arriba y el pastor abajo, al servicio del Pueblo de Dios. Lo importante es el mutuo diálogo y corresponsabilidad.

La sinodalidad eclesial se abre también a la sociedad, la Iglesia sinodal camina conjuntamente con toda la humanidad hacia el Reino, es solidaria de sus gozos, esperanzas y angustias, sobre todo las de los pobres. Los pobres ocupan un lugar privilegiado en el Pueblo de Dios¹⁴.

12 *Lumen gentium*, 12.

13 Cf. *Lumen gentium*, 10.

14 Cf. *Evangelii gaudium*, 197-201.

2. CONSECUENCIAS DE LA SINODALIDAD

Podemos sacar ya algunas consecuencias de la sinodalidad, del caminar juntos.

La sinodalidad tiene una triple dimensión:

- La sinodalidad local de la comunidad reunida en torno a la eucaristía, en comunión con el obispo local que preside la diócesis. La diócesis es una comunidad de comunidades (parroquiales, religiosas, comunidades eclesiales de base, movimientos comunitarios...).
- La sinodalidad se abre a las demás Iglesias de una región o territorio geográfico con identidad histórica y cultural semejante, por ejemplo la Iglesia latinoamericana. De ahí la importancia del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y de las Asambleas episcopales latinoamericanas, sobre todo desde Medellín hasta Aparecida, para poder así realizar una pastoral de conjunto.
- La sinodalidad se abre, finalmente, a toda la Iglesia universal, es decir a todas las Iglesias presididas por el obispo de Roma, tanto en su dispersión geográfica como en sus reuniones de sínodos episcopales y concilios.

La sinodalidad implica una serie de consecuencias:

- La sinodalidad tiene una dimensión ecuménica ya que todas las Iglesias cristianas caminamos conjuntamente hacia el Reino.
- También ha de existir una actitud de diálogo con las demás religiones –tanto originarias como universales– y con las

opciones personales de agnósticos y ateos: todos hacemos un camino conjunto hacia el Reino.

- Dentro de la Iglesia católica la sinodalidad implica participación activa y corresponsable de todos los fieles, hombres y mujeres, presbíteros, vida religiosa, laicado en la marcha de su Iglesia local —consejos parroquiales, consejos pastorales, consejos diocesanos...—, por ejemplo ante el nombramiento de párrocos y obispos, ante decisiones pastorales importantes, manifestar su opinión en asuntos familiares, morales, económicos, políticos, eclesiales, etcétera.
- La sinodalidad implica también corresponsabilidad con la Iglesia regional, por ejemplo en las asambleas latinoamericanas y universal; por ejemplo en las consultas con ocasión de sínodos sobre familia, jóvenes, Amazonía.
- En este caminar conjunto de las Iglesias cristianas y de todas las religiones ha de haber una especial solidaridad con los miembros más pobres y excluidos no solo de la Iglesia sino de la sociedad; de ahí la opción por los pobres de la Iglesia latinoamericana desde Medellín y Puebla, y su lugar privilegiado dentro del Pueblo de Dios¹⁵.
- Más aún, en este caminar eclesial hay que escuchar la voz de los pobres y marginados, pues su vida y piedad es un verdadero lugar teológico¹⁶.
- La sinodalidad ha de manifestarse también en un diálogo respetuoso con las diferentes culturas, diferentes géneros y opciones sexuales, tanto dentro como fuera de la Iglesia.
- La sinodalidad debe abrirse a la dimensión ecológica y cósmica de la creación, es toda la creación la que camina hacia

15 *Ibidem*.

16 Cf. *Evangelii gaudium*, 126.

la consumación final, evitando el paradigma antropocéntrico y tecnocrático que destruye la creación¹⁷.

- La sinodalidad exige de los pastores un gobierno dialogal y respetuoso, transparente y democrático, expresión de la comunión fraterna que el Espíritu edifica en el Pueblo de Dios.
- La sinodalidad ha de ser una alternativa al recalcitrante clericalismo existente durante siglos en la Iglesia, y también frente al patriarcalismo machista eclesástico.

3. FIDELIDAD CREATIVA

Esta sinodalidad fundada en el Vaticano II en el concepto teológico de Pueblo de Dios, se oscureció un tanto en el postconcilio, y el sínodo episcopal de 1985, a los diez años del Vaticano II, prefirió hablar de Iglesia cuerpo de Cristo en lugar de Iglesia Pueblo de Dios, ya que creía que el término ‘Pueblo’ (de Dios) se prestaba a consideraciones meramente sociológicas o políticas.

También se debilitó la reafirmación de la sinodalidad y colegialidad episcopal y la importancia de las Iglesias locales, al ser estas cuestionadas por *Communio* en 1992, de Juan Pablo II, bajo el influjo de Ratzinger; el valor doctrinal de las conferencias episcopales también fue debilitado por Apostolos suos en 1998, de Juan Pablo II, también bajo la dirección del cardenal Ratzinger.

No es casual que ahora Francisco, que quiere retomar en profundidad la dimensión pastoral del Vaticano II, sea el que enarbole el concepto de sinodalidad con todas sus consecuencias.

La sinodalidad también implicaría a la larga una participación del Pueblo de Dios en la elección de sus obispos, un reforzamiento del presbiterio en la Iglesia local, del laicado y singularmente una mayor participación de las mujeres en la Iglesia –de lo cual

17 Cf. *Laudato si’*.

la comisión para estudiar el diaconado femenino es una buena señal—, una reforma del Papado ya postulada por Juan Pablo II en 1995 en *Ut unum sint* y por Francisco¹⁸, una descentralización del gobierno de la Iglesia¹⁹, una reforma de la curia romana y de los cardenales y su consejo. También la vida religiosa ha de evitar la autorreferencialidad y abrirse a la sinodalidad eclesial²⁰.

Añadamos a lo anterior la reciente publicación de un nuevo documento emitido por la Comisión Teológica Internacional el 3 de mayo de 2018, fruto de cuatro años de trabajo, y aprobado por Francisco sobre *El carácter sinodal en la vida y en la misión de la Iglesia*, donde se reafirma que la sinodalidad es una “dimensión constitutiva de la Iglesia”, de lo que se desprende que “el carácter sinodal es un camino que debe renovarse y revitalizarse continuamente” para favorecer “un nuevo impulso misionero que implique al entero pueblo de Dios”.

Este documento de la Comisión Teológica Internacional profundiza el fundamento bíblico y de la tradición de la sinodalidad, así como su fundamento teológico a la luz del Vaticano II y aclara que el carácter sinodal debe ponerse en relación con los conceptos de comunión y de colegialidad que están en el corazón de la doctrina eclesiológica del Vaticano II.

Además de profundizar acerca del significado bíblico, histórico y teológico del “carácter sinodal” de la Iglesia, este texto ofrece diversas orientaciones pastorales, reafirmando que “una Iglesia sinodal es una Iglesia participativa y corresponsable” y que, como afirmaba el papa Francisco en el ya citado discurso del 17 de octubre de 2015, con ocasión del 50º aniversario de la institución del sínodo de los obispos, “el camino sinodal es el camino que Dios

18 Cf. *Evangelii gaudium*, 32.

19 Cf. *Evangelii gaudium*, 16.

20 Cf. Spadaro, A. y Galli, C. *La reforma y las reformas en la Iglesia*. Santander: Sal Terrae. 2016.

espera de la Iglesia del tercer milenio”²¹, todo ello en el contexto de una Iglesia llamada a la reforma de su vida con vistas a una más incisiva ‘salida misionera’.

De la lectura de este nuevo texto se desprende el hecho de que la asunción de una correcta práctica sinodal es, sin lugar a dudas, un desafío prioritario para la Iglesia de hoy, siempre en la fidelidad creativa al magisterio del Vaticano II, porque el carácter sinodal, entendido y puesto en práctica de modo correcto, expresa y actualiza la naturaleza y la misión más auténtica y profunda de la Iglesia en la historia. Hay que recurrir a este documento de la Comisión Teológica Internacional para profundizar el tema de la sinodalidad.

La sinodalidad es, pues, algo a la vez tradicional y revolucionario que puede transformar y reformar a toda la Iglesia, hacia adentro y hacia afuera. ¿Somos conscientes y consecuentes con la importancia de la sinodalidad en la Iglesia y el mundo?

Acabemos con un texto de Miqueas 6,8, muchas veces estudiado y citado en reuniones y asambleas de la Iglesia Latinoamericana, que puede perfectamente aplicarse a la sinodalidad: “esto es lo que es bueno, lo que Yahvé quiere de ti: que respetes el derecho, ames la lealtad y camines humildemente con tu Dios”.

21 *Op. cit.*, Francisco, 2015.

EL LAICADO LATINOAMERICANO QUE NO FUE. PENSAR EL LAICADO DESDE LA CRISIS ACTUAL DE LA IGLESIA*

*Alejandro Ortiz***

1. EL LAICADO EN EL GRAN CONTEXTO: EL CAPITALISMO ACTUAL

Pensado, dialogado y finalmente escrito, en, desde y para América Latina, este texto quiere (re)iniciar un debate sobre el tema del laicado para los tiempos actuales. Y para comprender la situación del laicado latinoamericano actual es necesario empezar por analizar el contexto social que lo rodea y lo confina.

Vivimos en un mundo que se ha estructurado desde la injusticia social, prevaleciendo la ganancia y el poder obtenido a través

* Texto basado en lo expuesto en el conversatorio sobre “laicos y laicas, fuerza y esperanza de la Iglesia en el mundo”, en el marco del III Congreso Continental de Teología “Los clamores de los pobres y de la tierra nos interpelan”, realizado en la Universidad Centroamericana ‘José Siméon Cañas’ de El Salvador, en agosto 2018. El Congreso estuvo orientado en torno a la conmemoración de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín (Colombia), en 1968. De ahí que Medellín sea la referencia principal de este documento.

** Mexicano. Licenciado en administración por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es magíster en teología y mundo contemporáneo de la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. Ha colaborado con organismos de la sociedad civil y ha dedicado gran parte de su vida a la docencia, cursos y asesorías en teología, pastoral, sociología, organización de grupos y reingeniería en la vida consagrada femenina. Es coordinador del Área de Reflexión Universitaria de la Universidad Iberoamericana de Puebla.

de ella. Son tres tipos de capitalismo, principalmente, los que nutren esta estructura en Occidente: el criminal, el transnacional y el financiero. A ninguno de ellos le importa la vida de la gente en sí, sino generar ganancias, criminalizando y mercantilizando la vida y virtualizando las riquezas en inversiones que jamás producen un bienestar concreto a las sociedades.

Sabemos también que esta realidad genera empobrecimiento, desigualdad, exclusión, denigración, humillación, violencia y miedo. Esto que no deberíamos vivir ni aceptar, se vuelve —gracias a mecanismos ideológicos—, normal y común, es decir se convierten en un vivir y sobrevivir ‘normalizado’. Lo común se vuelve normal en lo cotidiano, aunque ese cotidiano sea de terror. Ejemplos sobran: es normal sentir peligro en las calles latinoamericanas, sobre todo si eres mujer y aún más si eres una mujer joven. Es normal el desempleo y, por tanto, aceptar trabajos humillantes o mal pagados. Es normal y común el racismo con los indígenas, es normal verlos pobres, sufrientes, con hambre.

Este capitalismo occidental tiene su propia tabla axiológica, estructurando a nivel cultural y en la psiqué colectiva un modelo social donde es normal la trampa, la mentira, el asesinato, la destrucción, la humillación, el miedo, la incertidumbre, la impunidad, la corrupción, el menosprecio, el racismo. En espacios donde la muerte acontece a diario, a veces solo queda estructurarse antropológicamente de esta manera. Pensemos entonces, en los laicos de un barrio ‘peligroso’ de alguna periferia de alguna ciudad latinoamericana: ¿aplica nuestra moral religiosa en ellos?; ¿cómo ser un laico comprometido en este tipo de espacios?

El capitalismo genera un modelo donde el poderoso siempre gana y el pobre siempre pierde. La democracia —un posible antídoto para remediar esto— sigue siendo un ideal, una lucha en nuestras sociedades latinoamericanas y caribeñas. El Estado de derecho, esta linda idea que nos podría ayudar a equilibrar las

desigualdades sociales y vivir como humanos y tal vez hermanos en nuestras sociedades, existe a medias o no existe en muchas partes de nuestro continente.

La justicia en América Latina es un sueño y un deseo colectivo. El tipo de población de nuestras cárceles lo comprueba día a día¹. El reciente ‘caso Lula’, en Brasil, lo confirma ampliamente, toda vez que sin prueba alguna legal ha estado preso solo por la voluntad de sus enemigos políticos. Además, estamos en una coyuntura epocal donde los derechos ganados por las luchas sociales, sindicales y obreras en el siglo XIX se están perdiendo por las políticas neoliberales desde los años 80 del siglo pasado y por las políticas neoconservadoras de hoy.

Por tanto, no solamente vivimos situaciones inhumanas y deshumanizantes, sino que vamos empeorando nuestras condiciones de vida. Vivir se ha convertido en un sobre-vivir cotidiano. Y con esta cotidianidad se va volviendo ‘normal’ padecer esta situación. La sobrevivencia, la resistencia, lo extremo, se vuelve normal en nuestros pueblos y ciudades. Comer mal; enfermarse sin cobertura médica o no tener dinero para medicinas; trabajar mucho tiempo para ganar poco dinero; viajar horas en un transporte sucio, peligroso, lugar común de asaltos, es parte de nuestra normalidad aceptada. De ahí que las propuestas –violentas, peligrosas, al límite– para trabajar (servir) en el crimen organizado, vayan ganando adeptos en las masas populares. Estas masas, condenadas a perder ‘normal’ y socialmente, ven posibilidades de vivir bien, aunque sea unos días u horas.

Ser ‘bueno’ en un mundo así es un verdadero logro que nadie valora. La bondad no va con el capitalismo actual. Ellacuría

1 Un ejemplo ilustrativo es el caso de Adán Cruz Gallegos, un indígena zapoteco de Oaxaca que lleva siete años encarcelado a la espera de una sentencia. Sus abogados afirman que lo obligaron a firmar una declaración de culpa sin entender español. Hay más de 8.000 indígenas en cárceles mexicanas en situación similar (cf. <https://www.animalpolitico.com/2017/04/mexico-8000-indigenas-prision-sin-condena/>).

nos ayuda a entenderlo mejor. Para él la realidad está organizada desde un ‘mal común’². El mal común es un mal que afecta a muchos, sobre todo a los pobres, es un mal que tiene la capacidad de afectar a los más, es un mal que se comunica, que se propaga y por tanto es un mal estructural de tal modo que vuelve a las personas ‘malas’ como única forma de ser. ¿Cómo construir una moral cristiana desde este mal común?; ¿cómo hablar del aborto, del segundo o tercer matrimonio, de la sexualidad, a laicos que se desenvuelven en un mal estructural social?

Y todavía hay que añadir que este capitalismo mercantiliza todo, desde el alma humana hasta las instituciones. El capitalismo, como el rey Midas que todo lo que tocaba lo convertía en oro, al tocar cualquier cosa, persona, grupo, institución o proceso los convierte en mercancías. Todo se vende, todo se compra, todo se desea, todo se desecha, todo se consume. Todo pasa por la mediación económica. No se estudia lo que se quiere o se tiene aptitudes, sino lo que deja dinero. Se vive en ‘buenos’ lugares, en conjunto residenciales, muy seguros y muy costosos. Se van a las mejores escuelas de paga no a estudiar sino para relacionarse. Los hospitales, los medios de comunicación, y cualquier cosa busca la ganancia, el reeditar, sólo ganar.

Lamentablemente las iglesias no son la excepción. Muchas de ellas se olvidaron de Dios y se volvieron capitalistas, volvieron al ‘becerro de oro’. Ellas también buscan ganar dinero, prestigio, poder. Se estructuran y relacionan con personas, clanes, grupos, mafias que les aseguren poder religioso. La Iglesia católica, si no toda, se volvió parte de esta dinámica capitalista. ¿Es posible moralmente hablando que desde esta Iglesia se hable y se pida del laico fidelidad y comunión?

2 Cf. <http://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C05-c24-.pdf>

2. EL CONTEXTO ECLESIAL

Entendemos que gran parte de la crisis de la Iglesia católica es su infidelidad al proyecto del Reinado de Dios y su adoración al becerro de oro. Sobre todo, de esa manera de ser Iglesia, nombrada ‘cristiandad’. En ella sus miembros olvidaron la sencillez, la fraternidad, el compartir, la misericordia, la justicia, la equidad, el “olor a oveja” diría el papa Francisco. Prefirieron el lujo, la riqueza, el poder, la infamia, el atropello, el estupro, la complicidad malvada, el engaño, el silencio cómplice, la maldad.

Esta crisis eclesial nadie la niega. Sin embargo, no podemos quedarnos con y en este nivel de análisis. Debemos –otra vez brevemente– señalar las ‘otras’ causas de la crisis. A mi parecer en este momento convergen el paso de tres grandes procesos históricos eclesiales. Cada uno merece un tratado amplio, pero, por cuestión de espacio, solo los mencionaremos básicamente.

- El primer proceso es el más fuerte, el que tiene más tiempo, y el que sostiene todo. El inicio de este proceso se remonta al siglo IV d.C., cuando las comunidades cristianas sufren una profunda transformación en sus estructuras, contenidos, utopías y, por consiguiente, en sus ritos, símbolos y teología. Es cuando el Imperio romano toma al cristianismo como su religión oficial.

Relativamente en pocos años las comunidades se transformarán radicalmente. El modo y el espíritu original de Jesús se irá disolviendo en medio de otras religiones más consolidadas en el Imperio, perdiendo lo propiamente cristiano. La novedad de la propuesta de Jesús se perderá y ahora ese campesino pobre y periférico de Nazaret tomará el porte y la figura del Pantocrátor, y sus rasgos se asemejarán más a los grandes dioses de las religiones vecinas. De campesino

se pasará a rey del universo. De promotor de la misericordia y de la mesa compartida se pasará al gran Dios controlador romano.

Esto implicará —como hemos dicho— un cambio profundo en el modo de ‘ser’ religión y por tanto en el modo de ‘ser y quehacer’ eclesial. Nacerá el modelo dominante que desde entonces denominamos cristiandad. La Iglesia se irá transformando poco a poco tomando pensamientos, formas y estructuras imperialistas. El cristianismo se volverá mucho de lo que criticó y luchó su fundador Jesucristo. Y ejercerá el poder y el control desde las cinco características centrales que tiene este modelo de cristiandad hasta hoy:

- El eurocentrismo.
- La jerarquización del servicio.
- El patriarcalismo.
- El dogmatismo fundamentalista.
- El clericalismo.

Este modelo de Iglesia sigue siendo el más poderoso en las estructuras vaticanas actualmente. Sin embargo, está pasando por una de sus más profundas crisis, dando muestras de putrefacción fuerte. Es un modelo eclesial enfermo y enfermante, casi acabado, pero todavía con el suficiente aire para tratar de defenderse y mantenerse en pie.

- El segundo proceso nació del primero, y empezó oficialmente 1972 —como veremos más adelante—, sin embargo, su punto más visible va de 1979 al 2012 con los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI. Es el llamado ‘invierno eclesial’ —por Rahner— o la ‘vuelta a la gran disciplina’ —por Libanio—.

Sabemos que se eligió a estos Papas conservadores para detener la ola progresista que amenazaba implementarse no solo a nivel social sino a nivel eclesial, sobre todo en América Latina y el Caribe. Juan Pablo II fue el más entusiasta perseguidor de cualquier grupo o persona que fuera sospechosa de ser marxista, comunista o socialista. En su pontificado se persiguió más que en tiempos de la Inquisición; se le prohibió hablar y enseñar a las mentes teológicas más brillantes de Europa, Asia y América Latina. Sabemos que la mano que firmó estas persecuciones fue la de Juan Pablo II, pero el dedo que primero las señaló fue el del cardenal Ratzinger, que después sería Benedicto XVI.

El Papa polaco entregó la iglesia a los dos grupos más conservadores de la época: el Opus Dei y los Legionarios de Cristo, liderado este último por el pederasta Marcial Marcel. Todas las instancias de poder y decisión importante en el Vaticano fueron asumidas por estos grupos. Grupos a su vez aliados a las mafias más poderosas, conservadoras y enfermas de las sociedades de esa época. Todo se arreglaba con influencias, dinero y corrupción en las esferas más altas del Vaticano. Recordemos el sobre con más de 5.000 dólares que siempre cargaba Marcial Maciel cuando estaba en el Vaticano por si surgía algún favor qué pedir³.

El modelo eclesial dominante era conservador, dogmático, intransigente, corrupto y enfermizo. Es en esta época que el declive institucional de la iglesia católica entra en su fase más profunda. De tal modo que cuando Ratzinger asume el pontificado como Benedicto XVI renuncia al poco tiempo, sorprendentemente, ante el “olor a fétido” de la Iglesia, frase que él mismo declaró un Jueves Santo. Es en este periodo cuando los abusos sexuales sucedieron y se

3 Cf. Barry, J. *Las finanzas secretas de la Iglesia*. Madrid: Debate. 2012.

ocultaron, no en tiempos de Francisco. Con Juan Pablo II será una Iglesia mediática, con muchos santos y muchas vocaciones, ‘espectacular’ en el sentido literal de la palabra, aliada poderosa del capitalismo y del orden mundial, pero lejos del Evangelio y del mismo Jesús. El precio es la crisis tremenda que tenemos como cristianismo global.

- El tercer proceso es la crisis ‘positiva’ que ha provocado el pontificado de Francisco, que siendo diferente a sus antecesores ha realizado cambios y reformas que han hecho temblar las estructuras dominantes de la cristiandad. Ha provocado pequeñas victorias, aunque las dinámicas eclesiales anteriormente descritas le son superiores en fuerza y en actores eclesiales.

Desde al principio de su pontificado su primer intento fue la reforma de la Curia y el saneamiento de las finanzas del Vaticano. Esto le ha costado mucha persecución de sus propios hermanos obispos. Aunque ha impulsado fuertemente lo ecológico con su encíclica de *Laudato si’*, no ha podido avanzar en otros temas intraeclesiales urgentes. Por ejemplo, la comunión de los divorciados o el papel de las mujeres en la Iglesia.

Es un Papa perseguido por sus propios ‘hermanos’ obispos, llegando al colmo de abrir un juicio contra él por herejía. Por eso es creíble lo que le dijo Francisco a un obispo amigo: “reza por mí; la derecha eclesial me está despellejando. Me acusan de desacralizar el papado”. Este pontificado contracorriente lucha cada día contra una inercia enferma de más de 15 siglos. Un Papa del fin del mundo luchando contra el dragón que está dentro de casa.

Podemos decir que la situación crítica de la iglesia católica se debe a la conjunción de tres dinámicas históricas: en primer lugar,

un modelo eclesial de cristiandad del siglo IV d.C. que no responde ni es coherente con la propuesta original de Jesús de Nazaret y que construyó una estructura que ahogó la propuesta cristiana original y mantuvo una espiritualidad alejada de los pobres. En segundo lugar, una serie de pontificados que entregaron el Vaticano a las mafias más poderosas eclesiales, llegando a un punto de quiebre por su corrupción y sus enfermizas relaciones. Y por último, un Papa diferente que quiere reformar a la Curia y volver a dignificar una Iglesia atacada por todos lados. ¿Cómo ser laico en la Iglesia actual?; ¿es necesario un planteamiento no solo desclericalizador sino de refundación en nuestra Iglesia?

3. RECUPERAR MEDELLÍN

En tiempos de crisis siempre es bueno recuperar la memoria histórica para traer de vuelta el origen (lo que éramos) y el sentido de nuestra acción (para qué hacemos lo que hacemos). Conmemorar Medellín puede ser importante y significativo en esta crisis eclesial. Lamentablemente la mayoría de la feligresía no sabe qué o quién era ‘Medellín’, se ignora su importancia y su impacto en la vida del continente. Esto no es casual. Intentaron olvidar Medellín por todo lo que significó y posibilitaba. De ahí que recordarlo resulta doblemente necesario.

El 26 de agosto de 1968 fue la inauguración de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín, Colombia, mejor conocida como la Conferencia de Medellín, simplemente. ¿Por qué es importante esta Conferencia que se celebró hace tanto? ¿Por qué es importante rescatarla del olvido y de la ignorancia de tanto cristiano? Porque es considerada como el ‘Concilio Vaticano II latinoamericano’, es donde la Iglesia católica de América Latina y el Caribe construyó una identidad propia cristiana, no en paralelo, ni en contradicción con Roma,

sino como una forma concreta de ser católico desde las realidades específicas, especiales y únicas de este continente.

En Medellín nacerá la Iglesia latinoamericana, la Iglesia popular, la Iglesia de liberación. Aquí la Iglesia católica del continente aprendió a vestir con sus propios colores el proyecto de su fundador: Jesús de Nazaret. Y fue cuando el Evangelio maduró en nuestras tierras, ya que después de la conferencia, la dinámica del Espíritu de liberación inundó toda América Latina, empezando a surgir las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), nuevas maneras de acercarse al pueblo de Dios –como la religión popular, las misiones a las periferias, las comunidades insertas, etcétera–, nuevos espacios de estudio –como el Instituto Pastoral latinoamericano (IPLA) o los círculos bíblicos propiciados con la metodología de Carlos Mesters–. Se crearon nuevos cantos –como la misa nicaragüense o salvadoreña– más adecuados a nuestras realidades rurales y citadinas. Empezaron nuevos encuentros del Pueblo de Dios y se empezó a ver claramente el ‘hombre nuevo’ latinoamericano. Pero, sobre todo, ocurrió el milagro, casi imposible de realizarse en tiempos actuales: los sacerdotes, los obispos, las religiosas, la mayoría de las veces tan lejos del pueblo y tan cerca de Roma, caminaron al revés y encontraron en el rostro del pobre marginado y excluido, la imagen del Dios vivo y resucitado que tanto anhelaban.

Ante tanta libertad las cadenas eclesíásticas estorbaban, por lo cual la Iglesia latinoamericana empezó a quitarse aquellos ropajes que le impedía expresar el amor y la justicia de Dios. Había obispos cercanos al pueblo, como Hélder Câmara que cuando vio su cuarto para descansar durante la Conferencia de Medellín pensó si no era una incoherencia dormir ahí cuando los pobres de su diócesis no podrían dormir jamás en un lugar así. O monseñor Romero que cuando uno visita su casa y su cuarto hay solo una cama, una mesita, una máquina de escribir y unos libros, lo mínimo

indispensable para servir a su pueblo. Y así cada país tuvo ‘obispos al lado de los pobres’.

Mientras que los sacerdotes se volvieron obreros y campesinos, se formaban cuando eran seminaristas conviviendo con el pueblo sencillo y empobrecido, y se dedicaban totalmente a su acción pastoral, las monjas salieron de sus conventos para cantar y orar en las villas miseria, crearon colegios y hospitales para pobres, pusieron sus casitas en las *favelas*, en las periferias; no tenían esas camionetas que hoy les estorban para vivir sus votos, caminaban y se transportaban como el pueblo. Era lindo viajar en el ‘bus’ junto con el padrecito o junto con la hermana. Las celebraciones litúrgicas se volvieron una ‘mesa compartida’, llenas de cantos y colores; las parroquias se volvieron centros de solidaridad engendrando los primeros centros de derechos humanos del continente. Olía a Reino de Dios.

Esto que parece tan normal y consecuente con los mensajes del Vaticano II y con el mismo Evangelio, dio un tremendo susto a la Curia romana, el centro del poder eclesiástico en Roma. Y lo dio más cuando África y Asia quisieron imitar a América Latina buscando sus propios colores, bailes y formas eclesiales para vivir su catolicidad. Así que, rápidamente, para impedir que el ‘virus’ del Evangelio se volviera una epidemia, desde Roma pusieron un plan para acabar con esta primavera eclesial.

3.1. EL FRENO A MEDELLÍN

Cuatro años después —en 1972— ya había todo un equipo para contrarrestar a la Iglesia latinoamericana. Desde las oficinas del Consejo Episcopal Latinoamericano, liderado por el obispo colombiano Alfonso López Trujillo, personaje oscuro y poco cercano al Evangelio, nació la estrategia neoconservadora que por décadas se dedicaría a golpear a la Iglesia popular latinoamericana. Este obispo

empezó a tumbar todo lo que oliera a liberación: cerró seminarios actualizados y cercanos a la gente, clausuró institutos de pastoral que utilizaban las ciencias sociales para conocer y diagnosticar la realidad, calló a teólogos y expulsaba a todo aquel que pensara diferente a él, se alió a los dictadores para perseguir a los ‘revoltosos’ —en aquella época rojos, comunistas, socialista o simplemente problemáticos—. Como él hubo muchos obispos en cada rincón del continente.

Como la lucha no cedía, y se acercaba el tiempo de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, México, la Iglesia romana votó por un Papa para mantener la misma línea; un Papa que olvidó los Evangelios y adoptó, como libro de cabecera, el derecho canónico; un Papa que, por más que viajó por el mundo entero, no lo conoció ni mucho menos lo comprendió. Un Papa que generó esperanza al no ser italiano y sí polaco, pero que generó terror al callar, humillar y expulsar a los sacerdotes comprometidos, a las monjas pensantes y críticas, y a los laicos no serviles.

Medellín fue frenado como fueron frenados todos los intentos de un cambio global. Desde 1967 la muerte ordenada desde los centros de poder —sobre todo desde los Estados Unidos— empezó a trabajar en Bolivia con la persecución y muerte del ‘Ché’ Guevara; con ello mataban al icono de la propuesta guerrillera en el mundo.

Este freno de muerte continuó en 1968. En este año asesinaron a Martin Luther King y con él aminoraron las luchas por los derechos civiles de los afroamericanos en los Estados Unidos. De igual manera mataron a J. F. Kennedy y con él las posibilidades de una nueva geopolítica norteamericana —recordemos Vietnam—. Reprimieron a los estudiantes franceses en mayo y en octubre asesinaron a los estudiantes en Tlatelolco, México. Todo el ímpetu de un cambio global impulsado a finales de la década de los 50 del siglo pasado fue brutalmente reprimido, parado o asesinado por

las fuerzas dominantes del mundo de ese entonces. Esos impulsos de muerte incluyeron a los movimientos renovadores y liberadores de la Iglesia como Medellín. Uno por uno fueron matando cada posibilidad de un verdadero cambio social en el mundo en esta década.

Muchos laicos ‘comprometidos’ dejaron los espacios eclesiales. Se fueron a los grupos no gubernamentales (ONG) o a las asociaciones civiles, y otros más se fueron a la única opción que se veía viable: las guerrillas. Este laicado siguió su compromiso, pero dejó de sentirse laico; siguió con una espiritualidad liberadora, pero se alejó de la Iglesia institucional. ¿Qué iglesia seríamos si hubiéramos seguido la fuerza de Medellín?, ¿si en vez de atacar a un laicado comprometido lo hubieran promovido?, ¿hasta dónde hubiéramos llegado? Esta es la iglesia que pudo ser y no fue.

Por lo anterior, recordar Medellín es traer viento fresco a nuestro caminar como Iglesia. No olvidarlo es mantener el sueño de que sí es posible vivir el proyecto de Jesús de Nazaret en la historia. Los católicos honestos con el Evangelio, que buscan una renovación eclesial, deberían conocer y estudiar el documento de Medellín; ahí encontrarán las semillas que hicieron posible que, en América Latina, aunque sea por algunos momentos, el continente luciera los bellos colores del Reinado de Dios.

3.2. PENSAR EL LAICADO DESDE ESTA CRISIS ECLESIAL Y DESDE UN MEDELLÍN INTERRUPTO

A partir de todo lo anterior, pensar el tema del laicado resulta realmente un desafío. Reflexionar el laicado desde la terrible situación social que vivimos y reflexionarlo desde la crisis eclesial que atravesamos es todo un reto. Y, además, hacerlo en un ambiente de conmemoración de un proceso eclesial liberador truncado es doblemente desafiante.

Lo primero que debemos decir es que si en verdad queremos pensar un laicado debemos hacerlo desde ‘lo laico real’, lo que en verdad existe y no lo que debería de ser o nos gustaría que fuera. Agradecemos a *Amerindia* el título optimista que le pusieron a este conversatorio, sin embargo, pensar el laicado de carne y hueso real implica pensar en un laicado que poco tiene de fuerza y esperanza para el mundo desde la iglesia.

Ya Enrique Dussel criticó el término laico, decía que él no era laico, era Pueblo de Dios. Pensar el laicado implica aceptar –desde el principio– que el término es válido aceptando ya de facto una Iglesia clerical. Sabemos que el origen de la palabra es negativo y su uso peyorativo. Hoy todavía se dice que un sacerdote cuando renuncia a su ministerio se ‘reduce’ al estado de vida laical. Por tanto, lo primero que debemos decir es que no deberíamos estar hablando ni usando este término ya que su origen fue para distinguir al cristiano que no pertenece al clero como decía Tertuliano⁴. Usarlo implica, aún de modo sutil, seguir pensando clericalmente, o seguir manteniendo una mentalidad eclesial medieval al aceptar que, como acepta Graciano en el año 1140 d.C. aproximadamente de un texto de san Jerónimo,

hay dos géneros de cristianos. Uno ligado al servicio divino y entregado a la contemplación y a la oración, se abstiene de toda bulla de realidades temporales y está constituido por los clérigos... El otro es el género de los cristianos al que pertenecen los laicos. En efecto, *laos* significa pueblo. A estos se les permite tener bienes temporales, pero sólo para sus necesidades. En efecto, no hay nada tan miserable como despreciar a Dios por el dinero. A éstos se les permite casarse, cultivar la tierra, hacer árbitros en los juicios, defender sus propias causas, depositar ofrendas en los altares, pagar los diezmos: así podrán salvarse, con tal que eviten los vicios y obren bien.

4 Citado de Forte (1987; 26).

Esta visión dualista sigue existiendo hoy, lamentablemente. Sin embargo, desde el Concilio Vaticano II el tema laical ha tomado un rumbo diferente. Teóricamente se ha avanzado muchísimo. Se le reconoce una identidad propia y un campo de acción propio. Una autonomía y hasta una enseñanza y gobernanza en la Iglesia. Se reconoce la dimensión laical de toda la Iglesia y se busca una Iglesia de comunión.

Con sus límites la *Lumen gentium* dio inicio a un nuevo camino para el tema laical. Tema que también se truncó, sobre todo en tiempos de Juan Pablo II y su prefecto Ratzinger. Este último dirá en entrevistas que el Concilio Vaticano II abrió demasiado puertas en la Iglesia y poco a poco estos avances y estas fuerzas eclesiales fueron confrontadas por la lógica del derecho canónico que imposibilitaba esa Iglesia de comunión y volvía a fortalecer en la práctica una Iglesia piramidal. En el tema latinoamericano las CEB, este resurgir de la Iglesia desde la base —o eclesiogénesis, como diría Leonardo Boff— fueron atacadas, confrontadas, silenciadas hasta que la Iglesia de Roma en la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Santo Domingo (1992), las ‘asumió’ en la parroquia para un mejor control ‘pastoral’.

Fueron muchos los temas que quedaron pendientes dentro de la Iglesia y que todavía hoy no puede solucionar o dejar avanzar. De ahí el empeño del papa Francisco de empezar a abrir pequeñas puertas y ventanas a los grandes muros que construyó el ‘invierno eclesial’. El tema de la participación de las mujeres en el poder eclesial, el tema del divorcio, el del celibato, el desarrollo del punto 12 de la *Lumen gentium* sobre el *sensus fidei*, entre otras cosas.

Todo quedó congelado en el ‘invierno eclesial’. La energía eclesial del Vaticano II y de Medellín fue desapareciendo poco a poco. Sin embargo, sería injusto decir que no hubo nada después de Medellín. Y esto es lo que nos anima y alienta de manera comprometida y seria a pensar el tema de lo laico. Solo podemos

pensar el tema de lo laical desde la resistencia eclesial latinoamericana en tiempo del 'invierno eclesial', en tiempos de persecución, en tiempos de muerte prematura y violenta. Ante la alianza entre la Iglesia institucional y las fuerzas de seguridad nacional y sus gobiernos, fueron los laicos, los grupos de base, quienes en medio de la clandestinidad y del terror mantuvieron, aún con su vida, la Iglesia popular, de los pobres, latinoamericana, viva.

Fue un esfuerzo agotador, extenuante para miles de agentes de pastoral que en los 80 lograron sostener la fe liberadora. Sacerdotes, obispos y laicos en actitud de una Iglesia Pueblo de Dios y en servicio a los más pobres lograron procesos de transformación ejemplares. Esto es parte de la historia de la América Latina del siglo XX. Y nadie lo puede borrar. Gracias a esta Iglesia martirial el Pueblo de Dios pobre y excluido latinoamericano avanzó en el conocimiento, en la defensa de sus derechos humanos y en lo que llamamos procesos democráticos. Este Pueblo de Dios querido por el Vaticano II y por Medellín se logró desarrollar a pesar de la violencia ejercida por los poderes civiles, militares y eclesiales de entonces. El costo fue la vida miles de mártires, hombres, mujeres y niños de buena voluntad, que hicieron el milagro del Reinado de Dios en la historia. Recordemos los mártires del Quiché, del Mozote, de Acteal y de tantos lugares. Estos 'laicos' nos anteceden y nos guían.

Esta Iglesia sigue. Se manifiesta en pocas pero fuertes voces que exigen un cambio eclesial ya. Fueron estas voces las que volvieron a la Iglesia con el pontificado de Francisco. Y aunque se logró cosas importantes sigue sin darse una verdadera teología laical. Se dio una teología histórica, una eclesiología de comunión que lograron un cristianismo de fuerte impacto social. Pero el tema de lo laico y sus subtemas como familia, sexualidad, poder, etcétera, quedo apartado y después fue catalogado como poco relevante para la revolución y hasta fue etiquetado de 'pequeño burgués' en espacios

de ‘liberación’ en los años 80 y 90. Por eso es urgente rescatar estos temas para los procesos de liberación de hoy. ¿Cómo nos imaginamos una teología laical no clerical y de liberación?

4. HONRADEZ CON LO LAICAL

¿Qué le preocupa al ‘laico de pie’?; ¿qué necesita?; ¿qué le es vital, central, medular?; ¿qué le da sentido, orientación, perspectiva? A veces pensamos que el laico vive abrumado por la realidad eclesial, que no le deja dormir la confrontación de los obispos conservadores al papa Francisco. Pero no es así. Estos no son los temas vitales del laico. Para saberlo debemos partir del laico mismo. Del ‘laico real’. Para vislumbrar una teología real del laico real debemos pensar tres temas fundamentales.

- La teología laical no debe tener una orientación clerical sino de Pueblo de Dios. Este es el punto mínimo de partida. Ya lo hizo el Concilio Vaticano II cuando en su documento *Lumen gentium* habló de la Iglesia como Pueblo de Dios. Ciertamente se pensó a la Iglesia como Pueblo de Dios, un pueblo rey, profeta y sacerdote en una eclesiología ‘alta’ que debemos considerar y no olvidar. Pero también hace falta pensar una eclesiología ‘baja’, una eclesiología desde la historia, desde lo real, y desde ahí podamos pensar a la Iglesia como pueblo, pueblo real e histórico que sigue al Dios de Jesús y por el cual opta Dios, por ese pueblo concreto e histórico.

En esta lógica de eclesiología ‘baja’ debemos pensar y vivir a la Iglesia como pueblo, lo cual implica pensar en la vida y en la vida real. Una vida real y cotidiana que en las pequeñas y continuas relaciones humanas construye lo que llamamos tejido social. Entramado que va constituyendo una

sociedad y una cultura con ella. La Iglesia será entonces el conjunto de relaciones que van construyendo un entramado de vivencias, experiencias, oportunidades, realidades. Iglesia que se concretizará en los pequeños grupos o comunidades que la hacen posible, real. Y donde Dios será lo que les da sentido y orientación a esas comunidades llenas de relaciones basadas en el Espíritu de Jesús. Es decir, relaciones humanas llenas de Dios que dignifiquen, ayuden, salven, pero también sanen, amen, curen, protejan, potencialicen, oren, comulguen, convivan, respeten, compartan, impidan que haya pobres, hambrientos, sedientos, injusticias, relaciones que rían, gocen, se alegren de que Dios se haya quedado en su pueblo.

La preocupación vital del laico no es su participación (desigual) en la Iglesia sino un 'buen vivir' en condiciones extremas:

La condición de este pueblo es la dignidad y la libertad de los hijos de Dios, en cuyos corazones habita el Espíritu Santo como en un templo. Tiene por ley el nuevo mandato de amar como el mismo Cristo nos amó a nosotros (cf. Jn 13,34). Y tiene en último lugar, como fin, el dilatar más y más el reino de Dios, incoado por el mismo Dios en la tierra...⁵.

Esto es el pueblo de Dios, el pueblo pobre que tal vez se imaginaba Jesús.

- Esta teología la tiene que *hacer* el Pueblo de Dios, la tienen que escribir los laicos, ya que ellos tienen la experiencia vital de 'ser' pueblo. Por dos razones, la primera es que toda la teología laical la han escrito no-laicos, por tanto, dicen cosas para laicos desde experiencias de vida no-lai-cas. Es decir, sacerdotes y en muchos casos sacerdotes

5 *Lumen gentium*, 9.

célibes hablan de la sexualidad laical. Y sí, hay teologías de teologías, pero, aunque pueden decir y dialogar con los laicos, muchas cosas jamás podrán hacer una teología desde la experiencia de maternidad o paternidad, jamás han acariciado con una increíble e inverosímil capacidad de amor y ternura la manita de su hijo o hija. Esta experiencia que conscientemente niegan por servir al Pueblo de Dios debemos de aceptarla tal cual. No está mal, es parte de su sacrificio si podemos llamarlo así. También la experiencia de entrega, de amor al extremo cuando se hace el acto sexual con la pareja que se ama, no la tienen y al no tenerla no pueden hablar desde ella. Ellos tienen otras experiencias desde donde pueden hablar y marcar pautas teológicas. Y no es que esto esté mal, no, lo que pasa es que parecería que los teólogos, por lo regular hombres, machistas, seniles, y célibes pueden hablar y dictar hasta una moral sexual cuando no han experimentado ninguna de estas experiencias y si lo ha hecho ha sido desde la clandestinidad. Es tiempo de que hablemos y escribamos los laicos desde estas experiencias fundantes amorosas, que realmente son liberadoras. Tendríamos que desarrollar una ética basada desde el orgasmo, desde la plenitud sexual. Tendríamos que escribir una mística desde el embarazo y el mismo parir.

La segunda razón es que la teología que han hecho los sacerdotes sobre los laicos no ha funcionado. Ya que está escrita desde los interés eclesiales o clericales de los sacerdotes, está realizada para mantener un poder sobre el pueblo no para darle dignidad sino para controlar. Hay múltiples ejemplos de una teología laical equivocada. Aquí presento solo algunos ejemplos: su postura sobre la familia, su postura sobre lo sexual, su postura sobre la participación de la mujer, la liturgia, la parroquia, la infantilización o clericalización del propio laico.

- Toda teología tiene que hablar o responder a las preguntas más importantes de la vida laical que nace de estos cuatro ámbitos:
 - *Lo afectivo-sexual*. Muchas religiones tienen una teología erótica. En el cristianismo, sobre todo después de Trento y más en las colonias latinoamericanas y caribeñas dominadas por Europa, lo que predominó, como mecanismos de control biológico y por tanto corporal, fue una moral sexual que negaba al cuerpo y el placer en sí mismo. Cargamos una gran culpabilidad por amar y sentir placer y satisfacción cuando se realiza el acto sexual. Se nos enseñó eso. Lo peor es que todavía existe esta noción culposa y pecaminosa de uno de los actos amorosos más importantes del ser humano. Se piensa que el acto sexual si no es para la reproducción es un pecado. Este es un tema largo y demasiado importante para abordarlo rápido y de forma escueta. Sin embargo, por cuestión de espacio y de lugar, dejaremos el tema hasta aquí. Tal vez si tuviéramos una visión sexual sana evitaríamos muchos errores eclesiales.
 - *Lo económico-laboral*. Esto si es la preocupación diaria y esto si quita el sueño a los millones de laicos en el mundo. La gran pregunta que el padre y la madre que se hacen, aunque sea una vez en su vida, es: ¿de qué viviremos en tiempos de desempleo y de empleos 3d (*dirty, damage, denigrate*: sucio, peligroso y denigrante, respectivamente)?
 - *Lo familiar*. ¿Cómo ser una familia liberadora en América latina? Ciertamente hay modelos ingenuos, esclavizantes, ideológicos, conservadores y medievales. Los grupos conservadores y de derecha promueven una

familia que solo existe en sus cabezas y en sus pancartas cuando marchan en contra del aborto. Hoy, retomando la gran diversidad familiar que existe, nos desafía cómo formar una comunidad familiar que ayude a integrar a la persona, a tejer redes de apoyo, a construir horizontes de sentido.

- *Lo socio-político.* La participación social siempre ha sido un tema importante en la vida laical. El laico participa de las peores formas en la sociedad, porque no se le ha enseñado a manifestarse y a vivir su capacidad de poder de la mejor manera. La ciudadanía se enseña también.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN: ¿ESTAMOS LISTOS PARA UNA IGLESIA PUEBLO DE DIOS?

La Iglesia institucional, como está estructurada actualmente, no está preparada ni tiene las condiciones mínimas para un resurgir laical como dicen cientos de escritos eclesiales, teológicos y pastorales. La experiencia dice que son pocas las experiencias exitosas en las obras de religiosos y religiosas o eclesiales, donde los laicos toman el poder y las decisiones.

¿Estamos listos para una Iglesia feminista? Donde a la mujer se le respete, se le dé el lugar de privilegio que le dio Jesús de Nazaret históricamente. O mejor dicho, donde se acepte el papel que ellas quieren tomar dentro de la Iglesia. Yo creo que no.

¿Estamos listos para Iglesia donde los laicos sean tratados como adultos, con mayoría de edad? ¿Está lista la Iglesia para dejar las riquezas, la corrupción, sus enfermedades sexuales y mentales?

¿Está lista la Iglesia para dejar de ser patriarcal y machista, que todos sus miembros hombres y mujeres se formen en teoría de género? ¿Está dispuesta la Iglesia para invertir en la formación

bíblico-teológica de primer nivel para todo el Pueblo de Dios desde los primeros momentos de su participación en las comunidades?

¿La Iglesia institucional dejará de ser racista, colonialista y eurocéntrica?

Dejo las respuestas a ustedes.

LAICOS Y LAICAS COMO FUERZA Y ESPERANZA DE LA IGLESIA EN EL MUNDO: MEMORIAS Y NUEVAS PERSPECTIVAS DESDE LA CONFERENCIA DE MEDELLÍN

*Cesar Kuzma**

INTRODUCCIÓN

Este texto es el resultado de una ponencia realizada en el conversatorio que tuvo lugar en el III Congreso Continental de Teología Latinoamericana y Caribeña, organizado por *Amerindia* y realizado en El Salvador, en la Universidad Centroamericana ‘José Simeón Cañas’ (UCA), en 2018, que versó sobre los 50 años de la Conferencia de Medellín. En este Congreso se habló de los clamores de los pobres y de la Tierra, que nos siguen interpelando constantemente, de tal forma que, al hacer la memoria de Medellín,

* Brasileño. Teólogo laico, casado y padre de dos hijos. Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, donde actúa como profesor-investigador del Departamento de Teología. Presidente de la Sociedad de Teología y Ciencias de la Religión (SOTER), en Brasil.

planteamos nuevas perspectivas para nuestras teologías y prácticas pastorales. Esto nos incluye a todos, en especial aquí, a los laicos y laicas en la especificidad de su vocación y misión.

Es importante decir que estar en El Salvador —una tierra de mártires—, para este congreso, tuvo implicaciones en nuestro modo de pensar como teología y en nuestro modo de pensar como Iglesia. Hay un punto muy importante y que une la teología que hacemos con la tierra salvadoreña y la historia que viene de Medellín y de toda la tradición teológica/pastoral de América Latina y el Caribe: el martirio.

Nos referimos aquí al martirio como dimensión cristiana fundamental, algo muy propio de la Iglesia primitiva; el martirio como punto de convergencia y como realidad en la Iglesia de América Latina; el martirio como dato incuestionable de la relevancia y de la mística que nos invita a una práctica liberadora; el martirio que marcó profundamente el modo de hacer teología en este continente, pues la sangre se convirtió en fuerza y esperanza para que podamos seguir luchando.

Estar en El Salvador, pues, es hacer memoria, y nos gustaría decir que es una memoria subversiva, como decía Johann Baptist Metz; es dejarse tocar por la gracia que viene de monseñor Romero y de todos los mártires de esta tierra. Así, estar en la UCA, donde se realizó el Congreso, es dejarse tocar e influenciar por la opción de vida y de fe que marcó a los seis jesuitas que allí fueron sacrificados y que hoy nos inspiran a construir un nuevo tiempo, en el que la cruz invita y apunta a la resurrección.

Por esta razón hablamos de fuerza y de esperanza. Es desde este contexto que pretendemos hablar de los laicos y laicas, teniendo en cuenta la memoria de Medellín, la experiencia del continente oprimido y las nuevas perspectivas que se abren a todos. Aquí se encuentra la importancia, la relevancia y la pertinencia de nuestro tema. ¡Laicos como fuerza! Pero, es necesario preguntarse: ¿por

qué ellos son fuerza? ¿De dónde viene esta fuerza, este dinamismo, incluso en tiempos de represión eclesial o de nulidad de esta vocación, incluso en los tiempos del papa Francisco y de su llamada a una Iglesia en salida?...

¡Laicos como esperanza! Sí, pero ¿de qué esperanza estamos hablando y en qué consiste esta esperanza, como lógica cristiana que reclama algo y que nos pone en un camino de seguimiento, de apertura a un nuevo futuro que viene y nos encanta?

Laicos y laicas llamados a ser fuerza donde no hay fuerza, llamados a ser esperanza contra toda esperanza. Laicos y laicas llamados a ser fuerza y esperanza de resistencia contra todas las estructuras de poder que les impide seguir adelante y les quita los aspectos propios de su bautismo, de su vocación, como su llamada personal a Cristo, a la autonomía y la capacidad de asumir en su vida —con libertad— las causas del Reino.

Es a partir de esta proyección que queremos abordar la temática del laicado. Por lo tanto, inicialmente vamos a tener una mirada desde el Concilio Vaticano II y desde las novedades eclesiales que han surgido y fomentaron una nueva concepción eclesiológica, también para este continente. Luego pasaremos a la propuesta específica de Medellín, de aquello que se quiso decir de los laicos. A continuación abordaremos algunas cuestiones claves de la II Conferencia General que aportan novedad al tema propuesto, lo que nos llevará a un resultado que también nos induce a algo nuevo y nos hace cambiar, abrir caminos, siempre de manera liberadora y humanizadora, haciendo que la misión del Reino sea una realidad¹.

1 Las reflexiones que proponemos en este texto fueron comentadas en el conversatorio del III Congreso Continental promovido por *Amerindia*, en 2018, y publicadas como artículo en Brasil: cf. Kuzma, C. “Os leigos em Medellín: memória e novas perspectivas”. *Horizonte. Revista de Estudos de Teologia e de Ciências da Religião*, v. 16, n. 50, p. 632-647, 31 ago. 2018. En este texto, específicamente, traemos nuevamente la cuestión, pero de forma ampliada y actualizada.

1. LA FUERZA Y LA ESPERANZA DE MEDELLÍN

En el 2018 se celebraron los 50 años de la Conferencia de Medellín y mucho se discutió y se publicó sobre este tema. Todavía se hace necesario preguntarnos sobre la actualidad de sus perspectivas para estos tiempos y por las nuevas preocupaciones eclesiológicas y pastorales que avanzan en la Iglesia [católica], lo mismo que a nivel social para América Latina. El contexto en el que vivimos es, sin duda, otro, pero muchas de las preocupaciones percibidas y señaladas en Medellín, hace más de 50 años, pueden iluminar el camino actual, de cara a la urgencia de una nueva acción de la Iglesia y un mayor diálogo con la sociedad, así como la nueva configuración económico-política y social de hoy, con desequilibrios y retrocesos en diversos aspectos, especialmente en la causa del derecho de los pueblos más pobres y de los pueblos originarios, en la fragilidad de las democracias vigentes, en las causas de la paz y la justicia, de la violencia, del neocolonialismo, entre otros.

Algo similar se puede decir de la Iglesia católica y sus estructuras. A pesar de que han pasado más de 50 años del Concilio Vaticano II y, ahora, más de 50 años de Medellín, y aún con los efectos de las otras Conferencias Generales que siguieron, se constata que en la Iglesia del continente —con excepciones, por supuesto— todavía se encuentran actitudes clericales, legalistas y de poder, aliñadas, en algunos casos, con las élites y, en algunos lugares, lejos de la realidad concreta de las personas. Frente a estos datos, es claro que Medellín y su profecía tienen algo qué decirnos hoy.

La Conferencia de Medellín fue un marco para la Iglesia del continente y, a partir de este evento, podemos observar dos movimientos de manera muy precisa: (1) por una parte, la recepción de la propuesta del Concilio Vaticano II y sus posiciones eclesiológicas en un lenguaje propio y aplicable en este contexto histórico y cultural; (2) por otra parte, la intuición de una nueva forma de ser Iglesia en América Latina, impulsada por una nueva teología que

estaba surgiendo en ese momento —la teología de la liberación—, y por el compromiso de transformar el diálogo de la sociedad bajo la mirada de una liberación humanizadora.

Con Medellín, la Iglesia toma dos palabras claves del Concilio Vaticano II: *aggiornamento* y diálogo, y las amplía en una nueva perspectiva, actualizando su forma de ser y comprendiendo la fe desde esta realidad ciertamente desafiante; pero también se constituye en un carácter de responsabilidad hacia la sociedad, marcada por la opresión, la pobreza, el colonialismo y la dependencia, las dictaduras militares, la gran distancia entre ricos y pobres, y también por una Iglesia de élite y poder.

Aquí es donde pretendemos abordar, en este texto, aunque sea brevemente, el tema de los laicos y su misión en la Iglesia y en la sociedad, propuesto en Medellín, en un capítulo propio —el capítulo 10—, referido a *los movimientos de laicos*. Sin embargo, no sólo queremos reproducir lo que está en el documento generado por la Conferencia General y accesible, de diversas maneras, a la gente y a las Iglesias locales, sino entender el tiempo de Medellín y comprender la intención de esta Conferencia desde nuestro tiempo, toda vez que ha habido una mirada favorable a la Iglesia y a la misión que lleva a cabo en esta tierra, en este continente, donde el papel de los laicos y laicas, hombres y mujeres comprometidos con la justicia y la verdad, son totalmente necesarios.

2. MEDELLÍN Y LA RECEPCIÓN DE LA PROPUESTA DEL CONCILIO VATICANO II

El Concilio Vaticano II sigue siendo un horizonte abierto y merece ser desvelado y aplicado en muchas esferas eclesiales, teológicas y pastorales. Incluso ante los límites de sus propias conclusiones —algo normal por los mismos límites de la teología y las cosmovisiones de cada época—, todavía está adelante en nuestro tiempo y

plantea nuevas preguntas y actualizaciones. En sus conclusiones, pide una eclesiología trinitaria, en la que siempre sea necesaria la *condición de comunidad*. En ella, la multiplicidad de dones y carismas que se desarrolla en acciones continuas y en una ministerialidad de todos los miembros, enriquece el cuerpo eclesial y fomenta la misión², mediante una dimensión escatológica que sucede y se anticipa en la historia. Además, haciéndonos comprender los signos de los tiempos y con su propuesta de actualizar el mensaje del Evangelio, el Vaticano II innova, como recordamos aquí, citando la *Gaudium et spes*:

Para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas. Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza³.

Esta intención de acción e indicación de percepción de la realidad dio lugar, después de finalizar el Concilio, a un movimiento de entendimiento, recepción y aplicación, y, en este caso, podemos decir que América Latina, por el liderazgo de algunos obispos locales –pocos, pero proféticos– y por el deseo de cambiar y transformar la Iglesia del continente bajo las directrices del Vaticano II, especialmente de la *Gaudium et spes*, lo hizo de una manera sorprendente.

Este cambio se produjo en la Iglesia de América Latina no sólo con la aplicación de las conclusiones procedentes del Concilio, sino con la recepción libre y creativa y con la reinterpretación de

2 Forte, B. A Igreja: *ícone da Trindade*. São Paulo: Loyola, 2005.

3 *Gaudium et spes*, 4.

las mismas conclusiones frente a las cuestiones eclesiales y sociales del continente latinoamericano⁴. De este modo, se ofreció otro rostro a la Iglesia, como nos dice Silvia Scatena⁵, en un caminar de una Iglesia de los pobres y de una Iglesia que acoge algo peculiar y fundamental para la eclesiología del Concilio, que es la definición de la Iglesia como pueblo de Dios.

Según Comblin, esta es la principal clave hermenéutica para leer el Concilio y sus innovaciones⁶. La cuestión del Pueblo de Dios es la gran novedad que ha permitido un nuevo acento a los laicos dentro del Vaticano II, en particular en el capítulo II de la *Lumen gentium*, que trata este tema y da la base de lo que se entiende sobre la Iglesia en su estructura, y no puede ser entendido sólo de manera jerárquica, sino como un Pueblo de Dios, en que todos los bautizados forman parte y ofrecen sus vidas, sus acciones, como hostias vivas, por su esperanza⁷.

Hay una nueva configuración eclesial, donde hay diferencias en las acciones y en las responsabilidades, pero hay igualdad en la dignidad⁸, porque todas las vocaciones hacen parte y están llamadas al mismo Pueblo, y por él y en él tienen un papel específico en la misión de la Iglesia. Nadie y/o ninguna vocación está por encima, solamente Cristo ocupa el centro y, a través de Él, el Espíritu despierta dones y carismas en todos, para la edificación y para la misión. Dentro de esta concepción, laicos y laicas asumen la misión sacerdotal, profética y regia, participando en toda la misión de la Iglesia. Sin embargo, no asumen esta condición porque son laicos, sino porque forman parte del Pueblo de Dios y

4 Cf. Comblin, J. *O povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 89-90.

5 Cf. Scatena, S. *In populo pauperum. La Chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962-1968)*. Bologna: Il Mulino, 2008.

6 Cf. Comblin, J. *Op. cit.*, p. 91.

7 Cf. *Lumen gentium*, 10.

8 Cf. *Lumen gentium*, 31.

es por esta nueva definición que debemos avanzar y comprender esta vocación y otras vocaciones de hoy.

Llevando esta novedad conciliar al contexto de América Latina y el Caribe, se percibe que la actividad de los laicos estuvo marcada por la Acción Católica y, parte de ella, está basada en movimientos eclesiales. Sin embargo, este entendimiento no era una regla, ya que la mayoría de los fieles laicos no tenían una auténtica conciencia de su ser y estar en la Iglesia, ni de la relación que esta condición les ofrecía frente a los problemas que existen en la sociedad.

También era necesaria una nueva identidad eclesial, descrita por la conformación de algunos movimientos —considerados como laicos— y la noción que tenían de su vocación y misión, ahora con la autonomía generada por el Concilio, que requería una nueva formulación para lograr los resultados esperados y encontrar en la acción de los laicos una fuerza al nivel de las emergencias del continente. Así, hemos buscado una respuesta que llegara principalmente a la esfera pública y a la acción temporal, bien descrita por *Lumen gentium*⁹.

Esto nos lleva, a continuación, a hacer una búsqueda para indagar por la propuesta de Medellín para los laicos.

3. LA PROPUESTA DE MEDELLÍN

El documento final de la Conferencia de Medellín se presenta en 16 partes o capítulos, y el capítulo 10 está dedicado a los laicos o, como dijimos anteriormente, a los movimientos de laicos. Este capítulo se divide en cuatro partes: (1) hechos; (2) criterios teológico-pastorales; (3) recomendaciones pastorales; y (4) mociones. A partir de esto, podemos decir que se parte de una constatación y se alude a propuestas específicas, subrayando además que debe

9 Cf. *Lumen gentium*, 31b.

perfeccionarse con otras partes del documento una visión más completa de la dimensión apostólica de los laicos, que se ocupan específicamente de la justicia y la paz, de la familia, de la demografía, de la juventud y de otras esferas públicas¹⁰, porque se sigue la propuesta del Vaticano II que insiste que el papel específico de los laicos es el mundo secular, el entorno en el que viven y desarrollan sus acciones¹¹. Esto es lo que encontramos en las dos primeras partes. Ya en las partes finales se busca recomendar algunas propuestas esbozadas —para su cumplimiento—, poniendo de por medio el papel de las iglesias locales y del CELAM para su implementación.

La propuesta de Medellín está dirigida a la realidad del continente y cuestiona cómo la Iglesia puede fomentar el cambio y la transformación que apuntan hacia algo nuevo para la realidad de las personas, especialmente para los pobres y los que sufren opresión y violencia. De este modo, en el tratamiento de la misión y del apostolado de los laicos, comenzamos desde esta perspectiva¹² y recordamos la realidad en la que se vive, marcada por situaciones alarmantes y específicas que requieren a la Iglesia y a todos los fieles una nueva actitud y una confrontación, como ya había propuesto Pablo VI en su encíclica *Populorum progressio* (1967), que es una referencia importante en el documento.

Frente a esta compleja realidad se sitúan los laicos, en un compromiso que es, al mismo tiempo, liberador y humanizador¹³. Es a partir de esta realidad que el documento pretende percibir y repasar la presencia de los laicos en la misión de la Iglesia en el continente¹⁴, porque debe ser una presencia activa y comprometida, en

10 Cf. CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 10,1.

11 Cf. *Lumen gentium*, 31b.

12 Cf. CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 10,1.

13 Cf. CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 10,2.

14 Cf. CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 10,1.

una adaptación permanente y en un ejercicio fructífero de creatividad pastoral¹⁵ para percibir los signos de los tiempos.

Se exige algo nuevo, ya que los laicos y los movimientos a través de los cuales se organizaron no ofrecían una respuesta suficiente. El documento recuerda, entonces, que muchos de ellos han tenido acciones decisivas e importantes en el pasado¹⁶, especialmente la Acción Católica, pero con el tiempo y otras circunstancias “se han encerrado en, o se han aferrado indebidamente a estructuras demasiado rígidas, o no han situado adecuadamente su apostolado en el contexto de un compromiso histórico liberador”¹⁷.

Probablemente, siguiendo el documento, muchos de los movimientos de laicos no tenían una organización o pedagogía apropiada para tales compromisos¹⁸, como resultado de una débil integración de su vocación y de las cuestiones eclesiales, que se derivan, a su vez, de la ignorancia que se tiene frente a la especificidad de su misión. Lo mismo puede decirse de la autonomía para actuar y responder como Iglesia en el mundo, una condición prácticamente ignorada y proveniente de asesores no muy bien preparados¹⁹ y, añadimos, de reflexiones de una Iglesia preconiliar que todavía vivía en períodos de cristiandad y que –en una actitud clericalista– formaba o mantenía a los laicos de manera pasiva o sumisa a la jerarquía.

Al fundamentar teológicamente la participación de los laicos en la misión de la Iglesia en el continente latinoamericano, el documento sigue la propuesta del Vaticano II, básicamente a la luz de *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*, y toma de ahí lo que es

15 Cf. CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 10,3.

16 Cf. CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 10,6.

17 CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 10,4.

18 *Ibidem*.

19 Cf. CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 10,5.

específico y que enfatiza la presencia de los laicos en el complejo tejido de la sociedad.

Se fundamenta en la definición de la Iglesia como el Pueblo de Dios y afirma que, dentro del Pueblo de Dios, que es la Iglesia, hay unidad de misión y diversidad de carismas, servicios y funciones en la obra del mismo Espíritu, de modo que todos, a su manera, cooperen unánimemente en la obra común²⁰.

Además de la definición de la Iglesia como Pueblo de Dios que, como señalamos al principio, es la gran clave eclesiológica del Vaticano II, destacamos el énfasis en la *cooperación*. Esto quiere decir que los laicos no colaboran como una fuerza inferior, sino que cooperan, a su manera y en lo que es específico de su acción. Así, potencializan y cumplen su papel en el mundo, que es la definición de la *Lumen gentium*²¹ y que refuerza Medellín, diciendo que lo hacen con miras a “la construcción de la historia”²².

Los laicos se sitúan en el compromiso con la solidaridad humana, con la trama de acontecimientos y hechos significativos, y para ello gozan de autonomía y responsabilidades propias²³; es ahí donde el valor del testimonio entra en un dinamismo de fe y vida²⁴, a través del cual los laicos hacen que la Iglesia acontezca en el mundo, en la tarea humana y en la historia.

El documento recomienda la creación de equipos apostólicos o movimientos seculares, o incluso de estructuras funcionales, en lugares donde se decide el proceso de liberación y humanización, con una pedagogía adecuada y atenta a los signos de los tiempos²⁵.

20 Cf. CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 10,7.

21 Cf. *Lumen gentium*, 31b.

22 CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 10,8.

23 Cf. CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 10,9.

24 Cf. CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 10,11.

25 Cf. CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 10,13.

En este trabajo se pide la integración de todos, así como el apoyo a aquellos que, por las implicaciones sociales del Evangelio, son conducidos a compromisos con consecuencias dolorosas²⁶.

Existe también un incentivo para el compromiso de los laicos en organizaciones internacionales donde se promueve el progreso de los pueblos y la justicia entre las naciones²⁷; y se recomienda una espiritualidad propia que conlleve a apoyar los desafíos que se enfrentarán y que ayude a los laicos a entregarse a Dios, complaciéndose en la vida concreta de las personas y siguiendo el ejemplo de Jesús²⁸. Termina refiriéndose a la importancia de la creación de los consejos de laicos²⁹.

4. CUESTIONES DE MEDELLÍN

A continuación, ofrecemos una breve reflexión sistemática sobre temas claves de la Conferencia de Medellín, extraídos del documento, de cara a lo que corresponde específicamente a los laicos.

4.1. LAICOS Y LAICAS Y EL COMPROMISO LIBERADOR-HUMANIZADOR

Medellín refuerza, en gran medida, el compromiso de los laicos y las laicas con la transformación de la realidad del continente, marcada por la opresión, la pobreza, los temas políticos, el neocolonialismo, entre otras formas que merecen una atención especial y urgente. Podemos decir que el documento da un paso más allá de lo que había sido el Vaticano II, porque indica la forma como debe ser la acción de los laicos en la sociedad y en qué perspectiva pueden ofrecer las razones de su esperanza.

26 Cf. CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 10,14.

27 Cf. CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 10,15.

28 Cf. CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 10,17.

29 Cf. CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 10,19-20.

Según la propuesta de Medellín, es necesario liberar a la sociedad de todos los lazos que impiden un avance social y un desarrollo, con la intención de incluir a todos, y esto debe lograrse de manera humanizadora, siguiendo a la *Gaudium et spes* que dice que toda acción eclesial/social debe tener como referencia lo humano.

El documento también nos ofrece un apoyo para interpretar la realidad, ya que la estructura denunciada, especialmente por la pobreza, acusa una falta de compromiso social que impide todo desarrollo humano. De acuerdo con este panorama, la Iglesia y, de manera muy particular, los laicos, teniendo como referencia el Reino de Dios, no pueden estar fuera de eso, sino que deben comprometerse a transformar, a cambiar, a ofrecer algo diferente, por lo tanto, liberador y humanizador.

4.2. EL PLAN ESCATOLÓGICO EN LA ACCIÓN TEMPORAL: EL VALOR AUTÉNTICO DEL TESTIMONIO CRISTIANO

Actuar en el mundo temporal es característico de la vocación laical, aunque no sea exclusivo. Todos los fieles, independientemente de la vocación a la que están llamados, se insertan en el tejido social y, a su manera, ofrecen su testimonio y trabajo colaborativo. Sin embargo, es importante destacar que, como hizo el Vaticano II, Medellín también da gran énfasis a las actividades de los laicos en los diversos campos de la sociedad, en las líneas de trabajo y en las esferas de toma de decisiones. Es ahí donde, por la conciencia motivada e iluminada por la fe, se puede cambiar la estructura social para que se vuelva más humanizadora y brillen los valores de la dignidad humana y de la fraternidad. Al asumir su vocación, los laicos y las laicas deben actuar en la perspectiva del Reino, anticipando para el tiempo presente la cuestión de la justicia, la paz, la libertad y el bien común. Estos valores del Reino que, escatológicamente se anticipan en acciones concretas, hacen de la esperanza una fuerza de lucha y de trabajo, garantizados por

el testimonio cristiano, y ejercida y presentada por laicos y laicas en la experiencia de su vocación y misión.

No hay nada más íntimo y profundo que el testimonio sincero de aquellos que expresan con palabras y acciones concretas lo que creen, en un dinamismo de fe y caridad que llevan a las personas a entregarse de manera profunda a la causa en la que esperan y creen, dando, en algunos casos, sus vidas por alguien —un grupo o comunidad—, que en el fondo se traduce en una ofrenda por el Reino, por Dios.

Son fieles a la causa en la que creen, y es ahí cuando la dimensión del martirio —de la que hablamos arriba—, tan radical en el seguimiento y como marca cristiana, se manifiesta en este continente, también entre laicos y laicas. Dar vida aquí, con esta intención, se entiende también en el sentido de la donación total, del compromiso asumido, de afirmar la urgencia del Reino frente a las complejas situaciones que nos rodean y obstaculizan el desarrollo humano y social.

El documento de Medellín da gran valor al testigo, al hablar de los laicos, diciendo que se confunde con la propia vida del cristiano³⁰; por lo tanto, nada se guarda para sí, pero todo se comparte y se ofrece a los demás. Aquí está el gran valor y veracidad de toda la vocación, porque proviene de una experiencia real y concreta. Ahí es donde reside el verdadero significado del apostolado.

4.3. HACER QUE LA IGLESIA ACONTEZCA

Una de las características del documento de Medellín es que con él comienzan, de una manera más organizada, las Comunidades Eclesiales de Base (CEB). Las CEB se convertirán en la gran marca de ser y hacer Iglesia en este continente, y en estas comunidades

30 Cf. CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 10,11.

está presente la acción de los laicos, hombres y mujeres comprometidos con la fe y la vida.

El documento refuerza que de esta manera Cristo está presente y activo con la comunidad (cf. Mt 18,20), y los laicos, a su manera, hacen que la “Iglesia acontezca”³¹, y con ello está aconteciendo el Reino, se está produciendo el testimonio y se empiezan a tratar cuestiones urgentes que afectan la vida concreta de las personas dentro de estas comunidades.

De esta manera, el compromiso liberador y humanizador es presente y eficaz. La Iglesia ya no es un lugar donde se puede ir y tratar las cuestiones de fe, o donde solamente se ritualizan las experiencias religiosas, sino que forma parte de la vida de las personas, constituyendo una nueva forma de ir y venir, un lugar donde además de testimonio, se les ofrece un espacio para que ejerzan la profecía y, a través de ella, una nueva forma de gobernar, de organizar la comunidad y la sociedad. En otras palabras, en estas comunidades se manifiesta el sacerdocio común, la profecía y la capacidad de gobernar, características esenciales del Pueblo de Dios. Estas comunidades son auténticas porque, sobre todo, son comunidades de fe.

Más allá de estos datos, podemos decir que para hacer que la Iglesia ‘acontezca’ es necesario actuar en el mundo guiado por los valores del Reino y firmes en el seguimiento al hombre de Nazaret. Dado que Medellín insiste en la acción de los laicos en el mundo y que esta acción debe o puede ser organizada por movimientos, institutos y otras formas de asociación, estas acciones también se constituyen en acciones de la Iglesia y son capaces de traer al mundo la causa del Reino. Esto ya estaba previsto en el decreto *Apostolicam actuositatem* del Vaticano II y, a partir de ahora, esta acción está marcada por una autonomía y responsabilidad

31 CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 10,12.

propias, que requerirán a los laicos la búsqueda de madurez y conocimiento de la causa que buscan y representan.

Cuando en nuestra propuesta hablamos de laicos y laicas como fuerza y esperanza de la Iglesia en el mundo, creemos en este horizonte de comprensión, se trata de algo para buscar y construir. Sin embargo, la Iglesia sólo acontece en los lugares donde se proclama el Reino, y este Reino está presente en la promoción del amor, la justicia y la paz.

4.4. UNA ESPIRITUALIDAD PROPIA

La demanda de una nueva postura para los laicos y las laicas, por parte del Vaticano II, y las especificidades de Medellín, también proyectaron un llamado a una espiritualidad propia.

No se trata solamente de algo que alimenta el interior de todo creyente, sino de una forma de vivir y darse cuenta del plan de Dios, de entregarse a Dios, entregarse a la gente —dice Medellín³²—, pero ¿qué significa eso realmente? Básicamente significa que una espiritualidad genuinamente cristiana y apropiada a la vocación laical —¡pero no sólo para ellos y ellas!— debe ser una espiritualidad encarnada, que conduce a experimentar lo concreto de la historia y lo natural de la revelación de Dios en este mundo y en este tiempo.

El Dios que llama y envía a la misión no nos saca de la historia, sino que nos pone dentro de ella, junto a ella y hacia ella. De este modo, es importante experimentar a Dios en la vida cotidiana, en lo concreto, buscando una nueva forma de sentir y manifestar la fe, también en lugares y acciones consideradas profanas y ajenas a esta realidad. No hay fórmulas prefabricadas y no se pueden tener actitudes exclusivas y/o excluyentes, sino actitudes con vistas

32 Cf. CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 10,17.

al compromiso humanizador y liberador, auténtico con relación al Evangelio y provocador, adecuado a los desafíos de nuestra sociedad.

5. MEDELLÍN Y SU PROPUESTA PARA LAICOS Y LAICAS, 50 AÑOS DESPUÉS...

50 años después de la conclusión de la Conferencia de Medellín y de la publicación de su *Documento*, siempre es bueno preguntar sobre la puntualidad de su propuesta, así como la relevancia y pertinencia de sus preguntas e inquietudes.

Cuando se celebró el 30° aniversario de Medellín, Gustavo Gutiérrez fue consultado sobre su efectiva actualidad, y él respondió que sí, que aún era actual porque había abierto el camino y por la audacia que tuvo, al acoger creativamente el Concilio Vaticano II, al tomar sus propias decisiones y marcar un nuevo tiempo para la Iglesia y para la sociedad del continente latinoamericano, teniendo sus perspectivas absorbidas más tarde en otros ambientes y realidades³³. Medellín marcó un nuevo tiempo y dio paso a una nueva forma de ser Iglesia y de hacer teología con los pobres y por estos últimos, teniendo una opción concreta; y en esto se ha aproximado a la radicalidad del Evangelio y a la inculturación, aspectos tan necesarios en nuestro tiempo.

También cuando se celebró el 40° aniversario de Medellín –42° para ser más exacto– y con miras a un diálogo con la Conferencia de Aparecida, Ana María Tepedino se preguntó sobre la actualidad de la II Conferencia³⁴, y respondió que Medellín estaba presente por tener espacio y apertura a nuevas urgencias que están surgiendo y requieren acción oportuna de la Iglesia, en su caso

33 Cf. Gutiérrez, G. “A atualidade de Medellín”. En: CELAM. *Conclusões da Conferência de Medellín, 1968. Trinta anos depois, Medellín é ainda atual?* São Paulo: Paulinas, 1998, pp. 237-252.

34 Cf. Tepedino, A. “De Medellín a Aparecida: marcos, trajetórias e perspectivas da Igreja Latino-americana”. *Atualidade Teológica*, n. 36, 2010, p. 376.

específico —el de Ana María—, sobre la cuestión del género y la mujer³⁵. Insiste en que Medellín es un “proyecto de la Iglesia” que abre nuevos caminos y afecta a las siguientes generaciones³⁶. Y lo mismo puede decirse de otros autores y preguntas. También podemos decir que esta Conferencia establece un fundamento para lo que luego se construye con Puebla, Santo Domingo y Aparecida, a pesar de que cada Conferencia tiene un entorno social y eclesiológico distinto, a lo que se añaden las tensiones y las estructuras teológicas que persisten en la Iglesia postconciliar y que apoyan algunos avances más significativos.

Pero en relación con los laicos, ¿podemos decir que Medellín sigue actual en su propuesta? Una vez más tenemos que decir que sí, y a esta respuesta suman algunas razones:

- El documento de Medellín acoge el Vaticano II en su concepción eclesiológica y propone repensar la dimensión apostólica de los laicos y sus actividades en este continente³⁷. Sin embargo, 50 años después del Vaticano II y de Medellín tenemos que decir que esto sigue siendo una realidad por buscar y estructurar mejor.

No se cuestiona aquí el número de laicos que participan en acciones y proyectos eclesiales; son incluso muchos, sin embargo, estos mismos no están en su mayoría impregnados de las riquezas que se definieron en el Concilio y en Medellín, y muchos de ellos todavía siguen en situaciones de pasividad y/o sin pleno conocimiento de su vocación y misión.

¿Qué hacen los laicos? ¿Cuándo lo hacen? ¿Qué dicen los laicos? ¿Cuándo hablan? ¿Dónde están los laicos? ¿Cuándo

35 *Ibíd.*, p. 383.

36 *Ibíd.*, p. 373.

37 Cf. CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, 10,1.

están y dónde deberían estar?... Después de 50 años deberíamos centrarnos en otras urgencias que exigen una acción más pública de los laicos. No obstante, seguimos manteniendo la estructura preconiliar de los clérigos por un lado y laicos por el otro, la jerarquía arriba y por debajo los laicos, pasividad de laicos y clericalismo cada vez más fuerte y determinante en asuntos de fe —y práctica—. Este es un gran problema.

- 50 años después los laicos siguen insistiendo en conquistar un espacio eclesial interno, que es sin duda su derecho; sin embargo, el gran foco de su acción debe estar fuera, en el mundo, en la sociedad, en el trabajo, en los grandes problemas y parcelas sociales que son urgentes.

Medellín ha insistido mucho en el trabajo de los laicos en la vida pública, en el ejercicio de su testimonio, en la participación en ámbitos de decisión, en la anticipación del Reino en acciones concretas, pero lo que más vemos hoy es el encuadre de los laicos en situaciones de dominación, en prácticas meramente litúrgicas o parroquiales, donde asistir y estar en la Iglesia son vistos como “buenas acciones cristianas”, aunque se carezca de la profecía, el compromiso, la acción en el mundo y la transformación de estructuras injustas que hacen del mundo un espacio de pecado social, de injusticia y de poca solidaridad humana.

Las personas —laicos y laicas en la Iglesia— que piensan diferente son rechazadas o necesitan apartarse, incluso para mantenerse fieles a la causa que creen y experimentan en la fe, y lo hacen por coherencia evangélica y por no aceptar la dominación. El Vaticano II quiso romper con esta estructura piramidal definiendo a la Iglesia como el Pueblo de Dios³⁸,

38 Cf. Comblin, J. *Op. Cit.*, p. 40.

pero lo que se percibió a lo largo de los años fue la insistencia en esta forma de gobernar y mantener la Iglesia, inhibiendo a los laicos en lo que podrían contribuir, a su manera, a la construcción del Reino. Este es un problema grave basado en el clericalismo, que, en las palabras de Francisco, en *Evangelii gaudium*, constituye una enfermedad³⁹.

- 50 años después de Medellín y 50 años después del Concilio Vaticano II tenemos en Roma un Papa latinoamericano, marcado por la teología de este continente y por la trayectoria de sus las Conferencias Generales del CELAM⁴⁰, y que, insistentemente, llama a una “Iglesia en salida”⁴¹. La misma expresión ya nos lleva a dos preguntas: ¿qué Iglesia debe salir?, y ¿cómo debe ser esta salida? Más teológicamente nos preguntamos: ¿a quién salimos?, ¿por qué salimos?, ¿y a dónde?... Para Francisco es necesario reformar las estructuras y poner a Cristo en el centro, dejando que el Evangelio renueve las formas y se adapte a los nuevos tiempos, cuyos signos nos exigen nuevas posturas, libres de restricciones doctrinales y moralismos, que a veces parecen vacíos de vida y de fe.

La Iglesia, tal como está, no va a ‘salir’, porque es conservadora en actitudes y busca la autorreferencialidad; y el camino debe estar a la vista de las buenas noticias en la historia, en la alegría del Evangelio, signo de Cristo resucitado que hace todo nuevo y nos abre nuevas perspectivas de vida, justicia y misericordia.

39 Cf. *Evangelii gaudium*, 102.

40 Scannone, J. C. *La teología del Pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*. Maliaño: Sal Terrae, 2017.

41 *Evangelii gaudium*, 24.

Es ahí donde el trabajo de los laicos y las laicas se hace urgente y necesario como fuerza y esperanza. En una carta al cardenal Marc Ouellet, Francisco se queja de que ‘la hora de los laicos’, largamente esperada durante el Concilio Vaticano II está tardando en llegar⁴², y, aunque los laicos tienen algo de culpabilidad, Francisco acusa allí la estructura eclesial, el clericalismo que no permite a los laicos asumir su vocación y misión y despertar a una madurez de la fe. Preguntamos, pues: ¿la llamada de Francisco y, siendo él latinoamericano, no reporta a los laicos y a la Iglesia de este continente una nueva actitud y un nuevo compromiso desde y con los laicos, con miras a una salida por el Reino, la justicia, la promoción de los pobres y excluidos, y a la responsabilidad pública y política del continente?

El contexto sociopolítico y económico actual no es el mismo que en el momento de la Conferencia de Medellín, pero es tan desafiante como lo fue en 1968, y esto requiere una acción efectiva de los laicos y las laicas en la vida pública. ¡Esto sería una Iglesia en salida! Es así como se hace memoria y se crean nuevas perspectivas teológicas y pastorales.

Estos son sólo algunos puntos que destacamos para decir solamente que la puntualidad de la propuesta de Medellín para laicos y laicas sigue siendo urgente y actual. Medellín es un camino obligatorio, es un espacio de fuerza y esperanza. Es necesario caminar a través de su documento/tiempo y es importante dejarse tocar por su novedad, creatividad, libertad y audacia. Volver a esta Conferencia es buscar una memoria subversiva y profética,

42 Francisco, *Carta do Santo Padre ao Cardeal Marc Ouellet, Presidente da Pontifícia Comissão Para a América Latina*. Disponible en: <https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2016/documents/papa-francesco_20160319_pont-comm-america-latina.html>. Consultado: 07/11/2020.

tan necesaria como incómoda; y si es incómoda –para algunos– es porque todavía es necesaria.

CONCLUSIÓN

Lo que se pretendía en estas breves palabras era hacer un rescate y una memoria de la cuestión de los laicos abordada en la Conferencia de Medellín, en lo que respecta específicamente a sus conclusiones y lo que todavía tenemos que mirar y acoger con mayor profundidad.

Entendemos que celebrar los 50 años de esta Conferencia es revivir un sentimiento profético que ha cambiado y ha marcado la trayectoria de la Iglesia de este continente. Es también revivir compromisos y repensar estructuras. Es buscar en la historia claves de interpretación para nuestro tiempo, aprendiendo y actualizando la vocación, el llamado frente a las nuevas preguntas que nos llegan y nos interpelan en la fe.

Medellín fue un marco. La situación de la Iglesia en nuestro continente sigue siendo una realidad que debe ser enfrentada. El papel de los laicos y las laicas y su misión aún no ha sido plenamente asumido y merece una atención especial. Que este sea un punto de reflexión para una salida profética inspirada en los valores del Reino. Que los gritos de los pobres y los clamores de la Tierra nos llenen de coraje en la fuerza y en la esperanza.

EL SACERDOCIO EN UNA IGLESIA VIVA Y DINÁMICA¹

Luis Infanti della Mora^{*}

Mauro Castagnaro^{**}

El Pueblo de Dios es “raza elegida, sacerdocio real, nación santa” (1 Pe 2, 9). Del Pueblo de Dios, Iglesia santa, surge el sacerdocio como ministerio ordenado para el servicio a la comunión eclesial.

Con mayor énfasis desde el Concilio Vaticano II este sacerdocio ministerial ordenado ha sido motivo de discernimientos y búsquedas, esencialmente en su relación con las comunidades cristianas, la Eucaristía, el celibato, etcétera.

A continuación, presentamos algunas intervenciones eclesiales, esencialmente latinoamericanas, desde el Concilio Vaticano II hasta nuestros días.

1 Estas reflexiones se proponen fruto del discernimiento realizado en la Iglesia de Aysén (Chile), con el propósito de compartirlas en comunión y solidaridad eclesial con otras iglesias hermanas.

* Italiano. Miembro de la Orden Siervos de María. Obispo del Vicariato Apostólico de Aysén, en Chile, desde 1999.

** Italiano. Periodista especializado en temas de Iglesia en América Latina.

1. BÚSQUEDA ECLESIAL DESDE EL CONCILIO VATICANO II

- Don Pedro Paulo Koop, obispo de Lins (Brasil), plantea que algunos miembros del clero pudieran ser también hombres casados, frente a situaciones como el aumento demográfico, los ataques del ateísmo, y el aumento de las sectas y otras religiones.
- Don Francisco de Mesquita Filho, obispo de Afogados (Brasil), plantea que, entre los diáconos casados, algunos pudieran acceder al sacerdocio. La vocación presbiteral puede ser asumida por célibes –según la ley eclesiástica y disciplinaria–, pero la naturaleza misma del sacerdocio podría contemplar también hombres casados –como ocurre, por ejemplo, en la praxis de las Iglesias orientales–.
- En 1969, dos tercios de la Asamblea de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB) propuso a la Santa Sede ordenar sacerdotes a hombres casados.
- En vísperas del Sínodo de 1971 sobre “sacerdocio ministerial y justicia en el mundo”, una encuesta del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), en 17 países, demostró que entre el 60% y el 82% del clero apoyaba la ordenación de hombres casados, el celibato opcional, y la reintegración de sacerdotes casados. En el Sínodo plantearon este tema los obispos de Brasil, Bolivia, Perú y Antillas.
- Enfatizando la evangelización de las culturas, desde varias comunidades y pueblos indígenas de América Latina, algunos obispos, teólogos y agentes de pastoral han planteado en los años 70 que, en ellas, el celibato es considerado un signo de inmadurez, y no un valor.
 - En 1972, Mons. Edward Fedders, obispo de Juli (Perú), escribió una carta a Roma pidiendo ordenar sacerdotes algunos catequistas indígenas casados, pues entre

los aymaras el célibe es considerado “gente”, pero no “persona”.

- En 1973, Mons. Adhemar Esquivel, obispo auxiliar de La Paz, primer obispo aymara en Bolivia, presidente del Consejo de Misiones del CELAM, con su equipo de formación planteó para los aymaras un sacerdocio familiar estable y un sacerdocio célibe itinerante.
- En 1973, Mons. Leonidas Proaño, obispo de Riobamba (Ecuador), para su región quechua propuso como sería el sacerdote del mañana, y lo caracterizó como lo plantearon Mons. Esquivel y Mons. Fedders.
- El mismo planteamiento se presentó en 1974, en el Encuentro de teología y pastoral de los ministerios, organizado por el CELAM y realizado en Quito (Ecuador).
- En 1973, en un Convenio Internacional de Pro Mundi Vita, en Lovaina (Bélgica), Don Tiago Cloin, obispo de Barra (Brasil), planteó un nuevo tipo de sacerdocio: con su profesión civil, casado, con madurez civil, religiosa y moral, mayor de 35 años, con gobierno colegial, signo de unidad y comunión... “es una imperiosa necesidad”.
- En 1974, en el Sínodo sobre “la evangelización en el mundo moderno”, los obispos de Brasil plantearon incentivar nuevos ministerios, incluyendo hombres casados ordenados sacerdotes. También el cardenal Eduardo Pirionio apoyó estos planteamientos al afirmar la apertura al Espíritu para buscar ministros de la Palabra y de la Eucaristía surgidos de las mismas Comunidades Eclesiales de Base (CEB) y con posibilidad de un clero autóctono casado.
- En 1977, el teólogo chileno Segundo Galilea asumió, sintetizó y profundizó los planteamientos anteriores, en lo teológico, pastoral y eclesial.

- En los años 80, Mons. Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal de Las Casas (Chiapas, México) en varias oportunidades pidió a Roma la ordenación sacerdotal de diáconos casados, pues una ‘Iglesia autóctona’ necesita un ‘clero autóctono’.

En 1997, las mismas comunidades de Chiapas hacen la solicitud formal al papa Juan Pablo II a través del Nuncio Justo Mullor. No recibieron respuesta.

- En 1990, en el Sínodo sobre “la formación del clero hoy”, Don Alfredo Tepe, obispo de Ilheus (Brasil), plantea el sacerdocio para hombres célibes, a tiempo completo, y también casados, con profesión, para pequeñas comunidades. Auspicia que las iglesias del ‘primer mundo’ escuchen a las iglesias de la periferia (‘tercer mundo’) cuyos ecos aparecen también en el *Documento de Puebla* 631, 644 y 650.
- En estos últimos años, varios obispos de Brasil han planteado el sacerdocio para los *virii probati*, destacando que “la iglesia hace la Eucaristía y la Eucaristía hace la Iglesia”², entre ellos: Don Demetrio Valentini, hoy obispo emérito de Jales; Don Edson Taschetto, obispo de San Gabriel da Cachoeira; Don Erwin Kräutler, obispo emérito de Xingu; Don Pedro Conti, obispo de Macapá; y Don Adriano Ciocca, obispo de São Félix do Araguaia.

La CNBB creó una Comisión para profundizar y hacer una propuesta sobre ello, presidida por el Card. Cláudio Hummes, arzobispo emérito de São Paulo, e integrada también por Don Raymundo Damasceno, arzobispo de Aparecida, Don Walmor de Oliveira, arzobispo de Belo Horizonte, y Don Sergio Castriani, arzobispo emérito de Manaus.

2 *Documento de Aparecida*, 100e.

El 4 de abril de 2014 Don Erwin Kräutler en entrevista con el papa Francisco le planteó la posibilidad de los *viri probati*, a lo cual el Papa le propone que los obispos de las Conferencias Episcopales, en un proceso de madurez eclesial, “hagan propuestas valienes”.

- Planteamientos más decididos, partiendo de su realidad, los hizo el obispo Fritz Lobinger, alemán, con más de 50 años en Sudáfrica, obispo emérito de Aliwal, autor de varios libros sobre el tema, entre ellos: *Equipos de ministerios ordenados*, y *El altar vacío* (Herder).
- A finales de febrero de 2017, el papa Francisco en entrevista con el diario alemán *Die Zeit* confirma que no quiere modificar la disciplina sobre el celibato en la Iglesia latina, que es necesario rezar por las vocaciones, y que “debemos revisar si los *viri probati* son una posibilidad y también establecer cuales tareas podrían asumir, por ejemplo, en comunidades aisladas”.
- El llamado del Papa Francisco a realizar un Sínodo Panamazónico en octubre de 2019 encuentra pleno acuerdo que un tema a tratar será la misionaridad de las comunidades, su celebración de la Eucaristía y el sacerdocio en el servicio eclesial, sobre todo en las comunidades más débiles y alejadas, como también en las poblaciones marginales de las grandes ciudades.

2. LA PASTORAL: MISIÓN DE LA IGLESIA

De Jesús, Buen Pastor, brota la misión pastoral y profética de la Iglesia, para hacer presente que Cristo salva hoy, vivenciando y celebrando el reinado de Dios. Tres dimensiones, armónicamente integradas y complementarias, concretizan la pastoral:

- *La Iglesia enseña:* con la evangelización y la catequesis anuncia el Reino de Dios, denuncia lo que lo impide, para llamar a la conversión. La Biblia, los textos catequéticos, la formación... son medios para ello. Esta es tarea que realizan los laicos y la jerarquía.
- *La Iglesia celebra:* con la liturgia, en ritos, celebraciones y devociones de religiosidad popular y religiosidad oficial. Fiestas, novenas, procesiones, el rosario... son devociones de religiosidad popular. La Santa Misa y los sacramentos, presencia real de Cristo, son celebraciones de religiosidad oficial.

Todo cristiano es agente de ello, y presiden las celebraciones de la Santa Misa y de los sacramentos los miembros de la Jerarquía (obispos, sacerdotes y diáconos).

- *La Iglesia vive:* es la acción solidaria, de caridad, que se realiza en obras de misericordia, de justicia y paz (en la política, la economía, la cultura, la ecología...).

Es el servicio a los pobres (empobrecidos), a los enfermos, a los migrantes, a los refugiados, a los ancianos, a los encarcelados, a los marginados, a los excluidos... bien se trate de personas, pueblos o naturaleza. Algunas importantes estructuras eclesiales sirven a esta misión eclesial, como los consejos económicos, los colegios, las universidades, los medios de comunicación social, los hospitales, los hogares para niños, ancianos, discapacitados...

Es tarea que realiza todo cristiano, esencialmente los laicos en las responsabilidades 'del mundo'.

3. IGLESIA COMUNIÓN

- Esta misión eclesial es vivida en comunión (en las iglesias locales, con las iglesias regionales y con el Papa), en

participación y corresponsabilidad (consejos pastorales, económicos, de gobierno, jornadas pastorales, parroquias, congregaciones religiosas, movimientos apostólicos...).

- Toda Iglesia local es completa, pues tiene todos los elementos que constituyen la Iglesia para servir al Pueblo de Dios, aunque pueda haber deficiencias, vacíos, lentitudes, ausencias, silencios, indiferencias, pecados. No es una Iglesia perfecta, pero es signo y sacramento de santidad.
- Lo más crítico: de todos los elementos que conforman la misión de la Iglesia en lo pastoral y en lo profético, para muchas iglesias locales, en el presente y en el futuro, lo más crítico es la presidencia de la celebración de la Santa Misa y de los sacramentos, sobre todo de la Eucaristía (fuente y cumbre de la comunidad), y los sacramentos de conversión: Bautismo, Reconciliación y Unción de los enfermos, y los sacramentos de compromiso: Confirmación, Matrimonio y Sacerdocio (diácono, presbítero, obispo). Esto debido a la escasez o a la ausencia de sacerdotes.

4. ELEMENTOS PARA EL DISCERNIMIENTO

- A mayor formación y madurez de los agentes pastorales (laicos y consagrados), crece la conciencia y las exigencias de vivir y celebrar todas las dimensiones de la fe y de la vida pastoral, en especial de la Eucaristía y de los sacramentos. Las comunidades cristianas, las parroquias, los movimientos apostólicos, piden, reclaman y exigen una mayor presencia sacerdotal. Es uno de los signos de madurez eclesial.
- Urge fortalecer la oración por las vocaciones sacerdotales (Mt 9, 38). Los fieles estiman, valoran y quieren a sus

sacerdotes. Sin embargo, “un sacerdote solo puede ser sustituido por un sacerdote”³.

- Experimentamos una reducción y envejecimiento de sacerdotes. Hay una creciente disminución de seminaristas en estos años, y no se percibe que esta tendencia pueda cambiar. Sufrimos una sensible fragilidad en el compromiso vocacional de no pocos sacerdotes jóvenes. Todo esto tiene efectos considerables en la vida eclesial.
- La disponibilidad de sacerdotes misioneros *ad gentes* se ha reducido notablemente.
- Debido a la ausencia de sacerdotes, hay zonas pastorales y diócesis que tienen parroquias y comunidades rurales alejadas e incluso en las zonas marginales de las grandes ciudades, que celebran la Eucaristía muy esporádicamente, solo una o dos veces al año en muchos casos.

Se establece así una profunda diferencia entre comunidades: algunas con Eucaristía dominical, otras con Eucaristía una vez al mes, y otras mucho más esporádicamente. En muchas comunidades celebran liturgias de la Palabra que no sustituyen la celebración de la Eucaristía dominical⁴.

- La presidencia de la Eucaristía, de la Reconciliación y de la Unción de los enfermos, está reservada al sacerdote u obispo (*in persona Christi*), y la ausencia de sacerdotes priva a las comunidades cristianas de estos sacramentos.
- Considerando que la Eucaristía dominical es “fuente y cumbre de toda la vida cristiana y eclesial” y que “la Iglesia hace la Eucaristía, y la Eucaristía hace la iglesia”⁵, muchas comunidades —con todos los elementos de la vida pas-

3 *Ecclesia de eucharistia*, 28.

4 Cf. *Documento de Aparecida*, 253.

5 *Ibidem*.

toral— son privadas por largos períodos de la Eucaristía, desalentando, reduciendo y debilitando su vida cristiana y su misión evangelizadora.

- El Espíritu ha suscitado muchas comunidades y líderes en el postconcilio, con formación humana, espiritual, teológica y pastoral, y con gran generosidad para servir como ministros (de catequesis, de la Palabra, de la Eucaristía, de la animación de comunidades...).
- Una Iglesia viva y dinámica, misionera y profética, debería ser más sensible a la dimensión de ‘comunidad ministerial’, más que al dualismo jerarquía-laicos.
- Actualmente el sacerdocio ministerial, en la Iglesia latina, está vinculado al celibato.
- El celibato es un carisma a valorar y mantener (cf. 1 Cor 7, 1-9), pero no es intrínseco y necesario al ministerio presbiteral. El celibato no es una ley de derecho divino.
- Si el celibato sacerdotal (ley eclesial) reduce significativamente la celebración de la Eucaristía (ley divina) para miles de comunidades cristianas, indicaría que el sacerdocio (sacramento de compromiso y servicio eclesial) es más vinculante (superior, determinante) que la Eucaristía.
- La encarnación del Evangelio en las culturas amerita valorar las ‘semillas del Verbo’ presentes en las culturas autóctonas, considerando tanto el matrimonio como la vida celibataria en la construcción de iglesias autóctonas⁶.
- Bien sea en la vida celibataria, o bien sea en la vida afectivo-sexual, el sacramento del matrimonio potencia la dignidad de la persona, por lo que la posibilidad de presbíteros célibes y, también, de prebíteros casados, enriquecería la vida, los carismas y la ministerialidad de la iglesia.

6 Cf. *Ad gentes*, 6 y 19; *Evangelii gaudium*, 115-118 y 129.

- El sentido de la fiesta, esencial en las culturas autóctonas para expresar su identidad y la celebración de su fe —como ocurre con las ricas y abundantes fiestas de religiosidad popular—, manifiesta que no puede haber fiesta religiosa sin Eucaristía.

5. PROPUESTAS

- Reforzar y animar la misión de los actuales presbíteros célibes, para que atiendan vastas zonas pastorales, sean itinerantes, y sean formadores de ministros y de agentes pastorales.
- Ordenar presbíteros hombres casados (*virī probati*), preparados, con experiencia de fe y buena vivencia eclesial, reconocidos en su pueblo, que vivan en su familia, de su trabajo o profesión (no exclusivamente del sacerdocio). Ordenados para la comunidad en que viven. Podría haber incluso dos o tres en una comunidad (equipos sacerdotales).
- Analizar también las situaciones administrativas, familiares, patrimoniales, económicas, etcétera, de los posibles *virī probati*, en su vivencia en la comunión eclesial.
- Apoyar el discernimiento de la Comisión creada por el papa Francisco para estudiar la posibilidad del diaconado femenino, como también para profundizar el rol de la mujer en la Iglesia.
- Dar pasos en comunión eclesial: sensibilizando sobre estas temáticas al clero, a los obispos y a las comunidades cristianas en un proceso de madurez eclesial y de sereno discernimiento.
- Proponer encuentros de discernimiento y propuestas con obispos, clero y laicos de América Latina, más sensibles a estos temas, animados por el CELAM, y en permanente diálogo con el Papa y con los organismos de la Santa Sede.

COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE, OPCIÓN POR LOS POBRES Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

*Manoel Godoy**

Las siguientes reflexiones en torno a las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), la opción por los pobres y la teología de la liberación, postula algunas pautas para provocar el diálogo en torno a esta triada temática, transversal en la teología y en la pastoral de la Iglesia latinoamericana y caribeña.

1. LA RECIPROCIDADE DE LAS ‘TRES GRANDEZAS’

- Las CEB, la opción por los pobres y la teología de la liberación son realidades profundamente enmarcadas en el contexto inspirador del ‘Pacto de las Catacumbas’ y de la

* Brasileño. Teólogo de la Facultad de Teología Nuestra Señora de la Asunción (1983). Magíster de la Facultad Jesuítica de Filosofía y Teología (FAJE). Es profesor de teología y supervisor de prácticas pastorales en la FAJE. También es profesor del Centro Loyola de Belo Horizonte y del Centro Bíblico Teológico Pastoral para América Latina (CEBITEPAL). Asesor de las Comunidades Eclesiales de Base en Brasil. Miembro del equipo coordinador de la red *Amerindia*.

Conferencia de Medellín, que han inspirado la edificación de una Iglesia pobre y de los pobres, ¡para que ella sea de todos!

- Es importante destacar la reciprocidad entre las ‘tres grandezas’, teniendo en cuenta que las CEB, o la Iglesia liberadora, son un referencial necesario para que sea puesto en marcha un proceso eclesial donde la opción por los pobres se constituye en el lugar epistemológico fundamental para la edificación de una teología que realmente sea liberadora.
- Ahí está el desafío más grande para el presente de la teología de la liberación, pues la Iglesia liberadora está en crisis y sus líneas proféticas ya no se encuentran referidas al mismo contexto de los orígenes, donde la opción por los pobres era más nítida y las CEB se desarrollaban casi que espontáneamente.
- Por otro lado, estas ‘tres grandezas’ se interrelacionan, haciendo que el círculo hermenéutico las mantenga vivas. Si afirmamos que hay supremacía de la praxis sobre la teoría, es también verdad que la reflexión teórica no deja borrar de la memoria las experiencias generadoras que sirven de base para la construcción de esta perspectiva teórica.
- Debido a las condiciones reales de la Iglesia de hoy, para algunos las ‘tres grandezas’ en cuestión ya nada tienen que decir en estos tiempos, aunque se llegue a reconocer, incluso, su pertinencia y riqueza en el pasado; para otros, las ‘tres grandezas’ se han universalizado, estando presente en el quehacer teológico, de manera transversal, acá en estas tierras latinoamericanas y caribeñas, y más allá.
- Es posible destacar algunos puntos concretos donde se percibe la actualidad de la teología de la liberación y, a su vez, la pertinencia del modo de ser Iglesia de las CEB, así como la evangélica y permanente opción por los pobres.

2. DESAFÍOS: PUNTOS CRÍTICOS DEL CONTEXTO ACTUAL

- Como refiere Agenor Brighenti, “al asumir una racionalidad inductiva e histórica, desde la primera hora, [la teología de la liberación] se autocomprendió como una teología en contexto”. El teólogo brasileño aclara que no se trata solamente de un reflejo del contexto, sino que la teología de la liberación asume el contexto sócio-eclesial de manera consciente y crítica.
- Vale la pena subrayar la cuestión del método, pues aquí se encuentra un punto fundamental para la teología de liberación. Esa racionalidad inductiva e histórica hace que la teología de la liberación también sea regional, sin ser parcial. Manteniendo como método la atención a los ‘signos de los tiempos’, la teología de la liberación se actualiza, hace frente a los nuevos desafíos que se presentan, y parte de ellos para su reflexión, y no de las teorías y doctrinas que pretenden iluminarlos.
- En el lenguaje de Jon Sobrino, con el método inductivo e histórico la teología de la liberación toma en serio esta atención a los ‘signos de los tiempos’. Como resultado, la teología logra elevar la realidad al concepto. En este sentido, no se trata solamente de interpretar la realidad a partir de conceptos previos, bíblicos, teológicos y derivados de los Concilios de la Iglesia.
- Mucho más que la preocupación con la producción de teología de la liberación, debemos empeñarnos en impulsar nuevas praxis liberadoras, pues sin estas, el círculo hermenéutico queda truncado y carente de posibilidades para fecundar nuevas teorías y nuevas praxis.
- Por praxis liberadoras se entienden aquellas que tienen claridad con relación al lugar de los pobres, en sus múltiples

rostros, víctimas del sistema económico neoliberal, sí, pero también de las culturas que los aplastan, reduciéndolos a seres ‘descartables’, en la óptica del papa Francisco. Esos múltiples rostros desafían a la teología de la liberación en la perspectiva analítica de ampliar los instrumentos científicos para que pueda aprehender su complejidad.

- Asumir el compromiso de ir hacia las periferias existentes, como nos propone el papa Francisco, implica no solo considerar los variegados pobres como sujeto de su praxis liberadora, sino tener también el coraje de cambiar de lugar social, concretamente. Es decir, hacer teología teniendo en cuenta los contextos mismos de las periferias.
- Otro desafío que tiene la teología de la liberación en este campo tiene que ver con la constatación de que los pobres y las víctimas de todo orden son alimentadas constantemente por el discurso mediático –y también por muchos sectores socio-eclesiales– que las alienan de su condición real, tornándolas, muchas veces, enemigas de su propia liberación y de quienes la proponen.
- Paulo Freire ya hablaba de la introyección del poder dominador en la consciencia misma de los oprimidos. Así, tenemos negros que se oponen a la lucha de los afrodescendientes; mujeres en contra de la organización de las mujeres; obreros en contra de las luchas sindicales y populares en general, negando el valor de los partidos políticos populares y adhiriéndose a las propuestas de las élites.
- Por otra parte, una realidad que hoy clama por caminos de superación es la de la violencia sistémica. La producción en masa de nuevas y constantes víctimas de ese sistema, revela los límites donde deben engendrarse nuevas prácticas liberadoras en las periferias de las metrópolis. La sociedad viene sistemáticamente perdiendo la batalla contra el

narcotráfico, que ha dificultado la articulación de los pobres con miras a su liberación integral.

- Otro tema muy fuerte es el de las iglesias neopentecostales que mueven masas de cristianos en latinoamérica en nombre de una teología de la prosperidad o de la retribución, y fomentan el fundamentalismo como método, especulando en el campo de las hermenéuticas.
- Finalmente, hay todo un desafío que hoy se presenta a la teología de la liberación en torno a la defensa de la ‘casa común’. Todas las ofensivas que viene sufriendo el planeta han puesto en riesgo el destino de la humanidad y, de manera más inmediata, el de los pobres que sufren sus efectos desde la cuestión de la vivienda, de la alimentación, de la utilización del agua, etcétera.

3. RUMBO A UN QUEHACER TEOLÓGICO LIBERADOR PARA ESTOS TIEMPOS

- Una tarea esencial consiste en asumir con el papa Francisco la devolución de la Iglesia a los pobres, tornándola pobre con los pobres, a partir del Jesús histórico. Cuando tenemos clara la Iglesia de los pobres, la salvación se torna verdaderamente liberación de toda opresión.
- Como nos recuerda Jon Sobrino, es necesario tomar partido frente a la dialéctica del Dios de la vida y de los ídolos de la muerte, del Reino de Dios y del anti-Reino, de la gracia y del pecado, de la fe y de la idolatría.
- Es clave seguir la tradición de los inicios de la teología de la liberación que, a ejemplo del movimiento del retorno a las fuentes, ha rescatado la Patrística, la liturgia en su dimensión profética y de ‘ágape’, el ecumenismo desde la base, la eclesiología de las primeras comunidades cristianas, con

su diversidad de ministerios, con su seria consideración de la centralidad de la Palabra de Dios, entre otros.

- Nos corresponde fomentar una espiritualidad encarnada en el seguimiento de Jesús, que sea bíblica y fiel a los pobres, con miras a la construcción de ‘otro mundo’ y ‘otra Iglesia’ posibles.
- Por último, es preciso encontrar caminos que respondan a las demandas de la subjetividad, sin caer en el subjetivismo exacerbado, y que desarrollen procesos de interculturación, donde tenga lugar la interrelación equitativa entre pueblos, personas, conocimientos y prácticas culturalmente diferentes.

JUVENTUDES PARA OUTRO MUNDO POSSÍVEL EM UMA IGREJA EM SAÍDA

*Carlos Eduardo Cardozo**

Os jovens emergem hoje como tema, como categoria, como movimento, como organização, como política pública, num início de século em que as clássicas tribos da América Latina passam a ser reconhecidas como povos, direitos, idiomas próprios, territórios demarcados, pelas sociedades ocidentais, com novas fronteiras concebidas por meio de práticas de comunicação voltadas à superação ou potencialização de conflitos latentes ou confrontos que se objetivam.

* Brasileiro. Doutorando e mestre em Educação pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio). É especialista em adolescência e juventude no mundo contemporâneo pela Faculdade Jesuítas de Filosofia e Teologia e graduado em Filosofia pelo Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA) e pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG). Pertence ao grupo de pesquisa do Núcleo Juventude: políticas públicas, processos sociais e educação. Autor de diversos artigos e livros sobre juventude, religião e temas contemporâneos. Atualmente trabalha na direção do Colégio Stella Maris da Rede Filhas de Jesus no Rio de Janeiro e professor das pós-graduações do ISTA nos cursos formação de formadores da vida presbiteral e da vida religiosa.

Em 1968 a II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano voltou seu olhar para a Juventude. ‘Juventude’ é o tema do quinto documento da Conferência de Medellín, tendo sido antecedido pelo documento da Educação e precedido do documento da Pastoral das Massas. O documento da Juventude apresenta a seguinte estrutura: situação atual, fazendo uma reflexão dos jovens na América Latina, critérios para a orientação pastoral, onde aprofunda os princípios pastorais e teológicos entre os jovens e, por fim, recomendações pastorais, onde a Igreja traça linhas e orientações para a ação pastoral.

Atualmente, após 50 anos da reflexão dos bispos presentes, nesse horizonte de trabalho de evangelização da juventude, algumas questões se impõe. Quais foram as contribuições de Medellín? No cenário sócio-cultural dos países latino-americanos, quais mudanças vemos empreendidas após 50 anos?

Estas questões se colocam no cerne desta reflexão, com o intento de fazer aproximações, leituras e releituras do cenário juvenil após 50 anos da Conferência de Medellín a fim de compor um cenário social mais correlacionado com a realidade. Soma-se ao fato do papa Francisco interpelar constantemente os fiéis a assumir um projeto de uma Igreja em saída, propõe um novo modelo pastoral, onde a força de uma “nova evangelização” dialogue com os sistemas culturais presentes nas culturas.

Esta reflexão analisa duas categorias da cultura juvenil, dentre tantas, não mais importantes, porém significativas no âmbito da juventude hoje, sobretudo pensando enquanto realidade latino-americana. As categorias permitem análises segundo a natureza do saber teórico escolhido. Assumimos a óptica da pastoral. Interessa-nos fundamentalmente perceber aspectos da juventude hoje numa perspectiva sociológica, processual, e em face de tal situação, pensarmos a pastoral.

1. CRISE DE SENTIDO

A pergunta pelo sentido da vida passa pela questão fulcral das juventudes hoje e não encontra resposta sem levar em conta a realidade total e singular do homem enquanto existente, isto é, um ser que sempre aponta para além de si mesmo, em busca permanente de sentido.

Para o psiquiatra vienense Viktor Frankl, a motivação primária do ser humano é o desejo de encontrar sentido para a própria vida e torná-lo realidade. A expressão “o homem em busca de sentido”, tão citada em suas obras, ora como título de uma conferência, ora como título de livro, é mais do que um tema, pois encerra uma interpretação do homem: alguém que está sempre orientado e ordenado a algo que não é ele mesmo, seja uma tarefa a desempenhar, uma causa a defender, um encontro a consumir.

O que Frankl denominou como síndrome da falta de sentido, cujo sintoma é um sentimento indeterminado de angústia, de vazio, pela “falta de conteúdo” para a própria existência, foi detectada no pós-guerra como um problema da época. No entanto, acentuou-se com a crise da modernidade e permanece tão atual que se tornou uma característica emblemática da pós-modernidade.

As novas condições juvenis têm produzido jovens cada vez mais solitários que, para suprir a nunca saciada sede de sentido, passam a se refugiar no simbólico e na vida social.

Estudos apontam que o número de jovens com diagnóstico de depressão tem aumentado consideravelmente no mundo todo. A depressão atinge cerca de 350 milhões de pessoas no mundo todo, e uma boa parte dessas pessoas depressivas estão entre a faixa etária de 15 a 25 anos. São dados alarmantes e que podem acarretar uma série de problemas. O principal deles é o suicídio.

É necessário primeiramente sabermos diferenciar a tristeza patológica da transitória, que é a provocada por momentos que

são desagradáveis e difíceis de serem encarados mas que são inerentes à vida, são fatos que independem do indivíduo mas que este por sua vez nem sempre consegue lidar com tais acontecimentos, como por exemplo a perda de um familiar, frustrações amorosas, a demissão de um emprego e etc. Já no caso da depressão como uma enfermidade, a pessoa perde o sentido das coisas, da vida. Quando alguém não sofre desta patologia, consegue passar por esses momentos de adversidade sem grandes problemas, já para quem sofre desse mal a tristeza é algo permanente, o humor está sempre deprimido, há uma perda da criatividade, satisfação e prazer. Acontecendo essa ausência de sentido a pessoa tende a ser negativa, há falta de ânimo, pensamento de morte, pois “a vida não vale a pena ser vivida”.

O fenômeno da automutilação tem sido observado em muitos jovens. É comum que os jovens afirmem se cortar para, segundo eles, aliviar a ansiedade, a dor e o sofrimento. Diante de angústias que não conseguem dominar, por vezes, os adolescentes e jovens buscam sensações que os reassegurem e através da dor que eles próprios se infligem tentam contê-las. Recorrem a feridas físicas que podem controlar para diminuir o sofrimento psíquico, deixando de serem vítimas passivas para tornarem-se ativos nos limites que se impõem.

O problema do jovem hoje traduz-se numa profunda sensação de tédio e cansaço espiritual, sintoma de um niilismo que avança cada vez com maior força, como uma “onda mundial”, atingindo não somente o mundo industrializado, mas ultrapassando suas fronteiras. Para Frankl¹, o niilismo não é tanto a recusa do Ser, mas “é essa atitude de vida que diz que o ser e, sobretudo, a própria existência carecem de sentido”. E para além de um niilismo teórico, acadêmico, há um “niilismo vivido” muito presente na cultura atual, com o qual as pessoas se enfrentam, marcado muitas

1 Cf. Frankl, V. *Em busca de sentido*. 25ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

vezes por um fatalismo que as impede de ver qualquer sentido na própria existência.

Sugestão Pastoral: *ofertar experiências de Deus originais e profundas que afetam o sentido da existência dos jovens.*

O Reino de Deus constitui o núcleo central da pregação de Jesus (cf. Mc 1, 15 e Lc 4, 16-19). Portanto, é objeto e objetivo de toda a ação da Igreja e isso nos leva ao seguinte imperativo: “evangelizar é tornar o Reino de Deus presente no mundo”². É possível perceber o Reino de Deus acontecendo no mundo por meio de “sinais do Reino”. Os principais sinais são: as atitudes de amor, de perdão, de misericórdia, de justiça, de paz, de solidariedade, de unidade, de respeito, de fraternidade. Por outro lado, sinais de violência, de egoísmo, de destruição, entre outras, equivalem à sua negação. É tarefa fundamental da pastoral mostrar aos jovens que o Reino de Deus constitui uma dimensão real da existência humana e que é possível vislumbrar em todas as culturas as sementes desse Reino. Para além disso, é possível que a experiência desse Reino seja uma autêntica experiência de transcendentalidade afetando o sentido da existência de cada jovem.

O encontro pessoal com Jesus se dá de formas diversificadas e por caminhos nem sempre previsíveis, e a própria Igreja “deve aceitar esta liberdade incontrolável da Palavra, que é eficaz a seu modo e sob formas tão variadas que muitas vezes nos escapam, superando as nossas previsões e quebrando os nossos esquemas”³. Campos privilegiados para esse encontro, dentre outros, são a escuta atenta e a celebração da Palavra; a vida de oração; a vivência pastoral e comunitária; a leitura orante da Bíblia, a presença significativa entre os mais necessitados; o trabalho digno e sustentável; a construção do conhecimento enquanto busca da verdade e sabedoria; e a vivência da espiritualidade marial. Esse encontro

2 *Evangelii gaudium*, 176.

3 *Evangelii gaudium*, 22.

com Cristo se dá no cotidiano de nossa existência, junto às pessoas e acontecimentos comuns. O que torna esse encontro possível é sempre o sentido, o porquê e a finalidade que damos para todas as nossas ações, bem como a dignidade que adotamos ao vivenciá-las. É um sentido que afeta a nossa vida concreta.

Para o Libânio, “na atual crise de sentido, a pastoral da transcendência; com os jovens permite articular os pequenos sentidos do cotidiano com sentidos maiores, até enfeixarem-se no grande sentido de Deus”⁴.

A partir dessa referência, a espiritualidade cristã diz respeito a uma vivência cotidiana que se concretiza como doação e serviço ao próximo, sobretudo aos mais necessitados, em seguimento de Jesus Cristo que, sendo Senhor e Messias, lavou os pés dos apóstolos e se fez servidor de todos (cf. Jo 13). A partir da liberdade dos filhos de Deus, aderir e vivenciar a espiritualidade cristã significa aceitar a proposta de Cristo de servir com amor incondicional: “tive fome e me destes de comer; tive sede e me destes de beber; era peregrino e me acolhestes; nu e me vestistes; enfermo e me visitastes; estava na prisão e viestes a mim. [...] Senhor, quando foi que te vimos com fome e te demos de comer, com sede e te demos de beber? [...] todas as vezes que deixastes de fazer isso a um destes pequeninos, foi a mim que o deixastes de fazer” (Mt 25, 42-46).

Por uma *espiritualidade juvenil*, alicerçada no Evangelho, encontramos o sentido para toda a existência. Ela abrange todos os âmbitos da vida do jovem. Seria impossível defini-la sem deixar ainda muito a dizer. Ela é também mistério, habitada pela graça de Deus, embora profundamente humana. Ao vivê-la, no entanto, ela (a espiritualidade) também deve ser encarnada, atualizada, inculturada; ou seja, deve responder aos desafios do tempo presente e ser, o quanto possível, a realidade que nos une, que aproxima as

4 Libânio, J.B. *Para onde vai a Juventude?* São Paulo: Paulus, 2011, p.198.

diferenças, que cria sinergia e dá vigor ao nosso existir pessoal e comunitário. É nesse sentido que nos alerta Francisco:

Do ponto de vista da evangelização, não servem as propostas místicas desprovidas de um vigoroso compromisso social e missionário, nem os discursos e ações sociais e pastorais sem uma espiritualidade que transforme o coração. Estas propostas parciais e desagregadoras alcançam só pequenos grupos e não têm força de ampla penetração, porque mutilam o Evangelho. É preciso cultivar sempre um espaço interior que dê sentido cristão ao compromisso e à atividade. Sem momentos prolongados de adoração, de encontro orante com a Palavra, de diálogo sincero com o Senhor, as tarefas facilmente se esvaziam de significado, quebrantamo-nos com o cansaço e as dificuldades, e o ardor apaga-se⁵.

Assim como fez Jesus Cristo ao perguntar aos companheiros de Emaús: “o que é que vocês andam conversando pelo caminho?” (Lc 24, 17), as instituições devem fazê-lo, num processo dialógico com os jovens, obtendo-se por eles um termômetro da vida e da sociedade, visto que a “juventude é a janela pela qual o futuro entra no mundo”⁶. O percurso que Jesus faz com os dois discípulos, no caminho de Emaús, é um paradigma para a evangelização juvenil hoje que precisamos retomar, que precisamos reafirmar.

2. CONTEXTO DE VIOLÊNCIA JUVENIL

Entre os diversos problemas e questões cruciais que continuam a desafiar a condição juvenil na América Latina, seguramente uma das mais importantes é a da violência. O expressivo contingente de jovens existentes no conjunto geral da população, somado ao aumento da violência e da pobreza e ao declínio das oportunidades de trabalho,

⁵ *Evangelii gaudium*, 262.

⁶ Francisco, *Discurso na Cerimônia de Boas-vindas ao Brasil*, 22/07/2013.

estão deixando a juventude latino-americana sem perspectivas para o futuro, sobretudo o segmento de jovens que está sendo vítima de situações sociais precárias e aquém das necessidades mínimas para garantir uma participação ativa no processo de conquista da cidadania.

A presente reflexão sustenta que a violência sofrida pelos jovens possui fortes vínculos com a vulnerabilidade social em que se encontra a juventude nos países latino-americanos, dificultando, por conseguinte o seu acesso às estruturas de oportunidades disponíveis nos campos da saúde, educação, trabalho, lazer e cultura. A situação de vulnerabilidade aliada às turbulentas condições socioeconômicas de muitos países latino-americanos ocasiona uma grande tensão entre os jovens que agrava diretamente os processos de integração social e, em algumas situações, fomenta o aumento da violência e da criminalidade.

Ressalta-se que a violência, embora, em muitos casos, associada à pobreza, não é sua consequência direta, mas sim da forma como as desigualdades sociais, a negação do direito ao acesso a bens e equipamentos de lazer, esporte e cultura operam nas especificidades de cada grupo social desencadeando comportamentos violentos. Nesse sentido, mesmo com avanços de indicadores socioeconômicos na América Latina – como, por exemplo, ilustra o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) –, os níveis de violência na região vêm aumentando.

De 2007 a 2017 morreram no Brasil, vítimas de homicídio, 512.216 pessoas, destas 115.625 tinham entre 15 e 29 anos. Precisamos olhar para além desses números e perceber que se trata de vidas humanas, de nomes, cheiros, histórias, sonhos, famílias, comunidades... Vidas desperdiçadas!

Esses números revelam uma das formas de violência, não estamos considerando aqui outras formas de violência física e não podemos esquecer que temos antes da física, a violência simbólica e a estrutural que não temos a possibilidade de quantificá-las.

A falta de respeito às nossas diferenças (físicas, psicológicas, sociais, econômicas, culturais, raciais, étnicas, de gênero, religiosas, geracionais e tantas outras), agride diretamente o nosso lugar simbólico, o lugar da nossa subjetividade, do sonho, do amor próprio e do amor mútuo. É uma agressão normalmente silenciosa, perversa e lenta, que vai tirando aos poucos o desejo de viver.

A falta de políticas públicas que possam garantir a efetividade dos nossos direitos (vida, saúde, alimentação, moradia, educação, lazer, profissionalização, cultura, dignidade, respeito e liberdade) nos tira a estrutura que necessitamos para viver de forma digna, justa e feliz. Delineiam-se cenários críticos difíceis de serem enfrentados por uma Igreja em saída.

Sugestão Pastoral: *propor uma pastoral integral e integradora que afete a realidade dos jovens, a fim de ajuda-los na superação da violência.*

A superação da violência não é uma teoria, mas deve ser um caminho de ativa transformação. Essa mudança passa pela pessoa, pela comunidade e pela sociedade. A conversão conjugada dessas três realidades é uma trilha segura para todo desejo de superação.

As pessoas não estão inseridas no mundo para viver isoladamente, mas dependem do “outro” para viver. Essa condição, que favorece a prática relacional, desafia a todos – como sujeitos da própria história – a cuidar do outro, ou seja, a fazer parte da história do outro.

A superação da violência passa pela conversão pessoal. É preciso assumir a espiritualidade do seguimento de Jesus, o modelo de pessoa que escolheu ser não violento. A conversão, compreendida na mudança de atitudes e comportamentos, é a principal proposta que a liturgia quaresmal oferece.

O mundo muda quando a pessoa muda. Para que isso aconteça, é preciso adotar uma postura correspondente à de Jesus, promovendo a cultura da paz, adotando mídias alternativas, que

não tratam a violência com sensacionalismo, participando dos conselhos paritários e de políticas públicas para a superação da violência, valorizando a instituição familiar, vivendo uma vida menos consumista, pedindo e oferecendo perdão, adotando a cultura da empatia. E recordando-se sempre de que o outro não é apenas o outro: ele é irmão.

Cabe aqui fazer uma salutar memória da caminhada pastoral da Igreja no Brasil, a qual, ao longo dos anos, motivada pelo espírito da profecia e da luta pela fraternidade, por meio de suas pastorais sociais, tem dado passos gigantescos na superação da violência.

As *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2015-2019 (DGAE)* recordam: com as atitudes de alteridade e gratuidade, expressões do amor, os discípulos missionários promovem a justiça, a paz, a reconciliação e a fraternidade. Desse modo, oferecem à sociedade atual o testemunho do perdão e da reconciliação (Lc 23,34), que devem ser incessantemente manifestados e transmitidos (Mt 18,21-22) em um contexto de crescente violência. O caráter radical do amor de Deus atinge sua extrema manifestação no amor aos inimigos.

Urge uma reação cidadã, com incidências transformadoras em vários níveis. Só assim será fortalecida a cultura da liberdade e da autonomia, para mitigar a violência e o desrespeito à dignidade.

Sofre-se pela falta de lideranças com estatura, em diferentes níveis. Encontra-se, com maior facilidade, quem levanta a voz para a reclamação e a lamentação, ou mesmo para o vandalismo. Há carência de pessoas que se dediquem a uma atuação mais criativa, corajosamente inovadora e cidadã, especialmente no âmbito governamental, primeiro responsável pelo bem comum. Os descompassos produzidos por tantos desencontros e equívocos nas escolhas das prioridades sociais – por falta de competência humanística e de ajustada visão antropológica de muitos profissionais da política –, ao lado da sede mesquinha de dinheiro, resultam na incapacidade de gerar redes de solidariedade.

EL GRITO PANAMAZÓNICO RECLAMA UN NUEVO ROSTRO DE IGLESIA

*Mauricio López Oropeza**

Las siguientes intuiciones tienen su origen en la experiencia de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM) y en la ecología integral.

No creo que haya algo nuevo qué decir luego de experimentar con los pueblos indígenas la ecología cultural. Creo que en realidad se trata de reconectarnos con la profunda presencia de Dios en la historia de este mundo. Podemos colocar nombres teológico-pastorales o cualquier otra categoría, pero en realidad lo que intentamos es hacer sentido al momento kairótico que estamos viviendo.

La ecología integral nos invita a identificar las diversas partes de cómo la realidad está compuesta, porque ya no podemos seguirla fraccionando. En este sentido, estoy convencido de que

* Mexicano por nacimiento, ecuatoriano por elección, y amazónico por vocación. Laico ignaciano, expresidente mundial de la Comunidad de Vida Cristiana (CVX). Ha sido Secretario Ejecutivo y co-fundador de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM) y miembro del Consejo Presinodal instituido por el papa Francisco para el Sínodo Especial de la Panamazonía. Tiene formación en espiritualidad Ignaciana, discernimiento y acompañamiento espiritual, ciencias sociales y territorio, desarrollo humano, y gestión y administración.

no podemos seguir fraccionando la realidad, porque la cultura de muerte se basa en el paradigma de la ruptura.

1. RECUPERAR LA HISTORIA

Al contemplar las manos de Dios-Madre que cuida, precautela la vida, también vemos las manos alguien que ya ha trabajado desde hace mucho tiempo. Son las manos de Dios-Madre que están cansadas de luchar contra todo lo que la hacemos, porque lo hemos convertido en un mundo herido. Por eso, lo primero que podemos decir sobre la REPAM es su profunda búsqueda para recuperar la historia.

La REPAM intenta volver la vista hacia atrás para retomar los caminos recorridos por las culturas, sus rostros, y su profundidad espiritualidad, para identificar las ‘semillas del Verbo’ ahí revelado. Pero también reconociendo a las congregaciones o las experiencias de Iglesia: como el Equipo Itinerante que tiene ya 20 años, el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) en Perú, o el Consejo Indigenista Misionero (CIMI) y tantos más. Hemos hecho un recuento y notamos que en 1972 se reunieron en Santarém los obispos de la Amazonía de Brasil, como un primer ejercicio de pensarse regionalmente. Esta mirada que reconoce el camino recorrido es la que anima a enfrentarse al presente y plantearse el futuro.

2. CAMBIO RADICAL DE COMPRENSIÓN SOBRE LA EXPERIENCIA DEL MISTERIO

No somos seres humanos teniendo una experiencia espiritual; somos seres espirituales teniendo una experiencia humana.

(Teilhard de Chardin, 1955)

La perspectiva de las culturas nos enseña que la presencia de Dios es una presencia permanente y que la teología nos ayuda a reconocer el Espíritu que trasciende nuestras limitaciones.

La REPAM o cualquier paradigma pastoral deben experimentarse desde la presencia de Dios en la realidad y adentrarnos en ella. De esta manera, unificados con Dios, experimentamos una perspectiva de reconocernos como presencia espiritual.

3. UNA PERSPECTIVA MULTI-DIMENSIONAL

Progresivamente hemos comprendido la necesidad de una perspectiva multi-dimensional que permita superar la visión fragmentada y auto-referencial en la mirada teológico-pastora.

Desde una espiritualidad de la Creación: “y vio Dios que era bueno” (Gn 1, 12.18.21.25) nos adentramos en una espiritualidad de la fraternidad, a pesar de la ruptura entre Caín y Abel que nos muestras dos visiones sobre la relación con nuestra ‘casa común’. Por un lado, encontramos el paradigma de la de dominación, y por otro, el del cuidado.

Hoy vemos el proyecto de Caín ejemplificado en los agro negocios que intentan apropiarse de la tierra, de llenarla de químicos para controlarla. La pregunta es: ¿cuál es nuestra postura frente a que el paradigma de Caín de dominación que prima por encima del cuidado?

La multi-dimensionalidad, entonces, requiere también de una espiritualidad liberadora: asumir el mandato de Dios a liberar al pueblo, tocando la tierra sagrada.

Esta es la apuesta de la REPAM y puede proponerse como novedad que acentúa la territorialización del proyecto encarnatorio de Dios. El misterio de la encarnación nos confronta con las estructuras tradicionales, pero no se trata de romper, sino de manera conjunta, entender que la encarnación de Cristo se coloca

en medio de una realidad concreta, que para nuestro caso es la Panamazonía.

La REPAM busca discernir, en medio de esta realidad, la opción clara y preferencial por los pueblos indígenas que, de hecho, es la tarea fundamental de la REPAM y, a la vez, la preocupación por la hermana Madre-Tierra.

4. TERRITORIALIDAD COMO INTER-CONEXIÓN

Cuanto más penetramos en lejanía y profundidad en la Materia, tanto más nos confunde la inter-relación de sus partes. Cada elemento del cosmos está positivamente entretejido con todos los demás. Es imposible romper esta red. Imposible aislar una sola de sus piezas sin que se deshilache toda ella. El Universo se sostiene por su conjunto.

(Teilhard de Chardin, 1955)

Tratar de ver las dimensiones de la realidad para responder no solo a una de ellas, para ver la encarnación territorializada, nos mueve a responder a todos estos territorios.

Se reconoce que esto puede ocasionar tensiones, porque necesitamos romper las especificidades y unirlos para hacer un mayor esfuerzo conjunto. En este sentido buscamos que la pastoral social, la pastoral indígena y las organizaciones se conecten y trabajen juntas.

Como red intentamos tener una mirada multi-dimensional: antropológica, social, política, cultural, ecológica, económica y espiritual. Ninguna de las partes puede ser tratada de manera separada. Por eso en la REPAM nos cuestiona de qué nos sirve avanzar en los ejes y equipos si no nos conectamos de manera integral. Los enfoques de la REPAM y las claves para entender la ecología integral nos ayudan a avanzar en este sentido.

4.1 ENFOQUES DE LA REPAM

- *Bioma*: organismo vivo. Es un territorio con su propio dinamismo; si no entendemos su territorialidad será muy difícil acompañar lo que sucede con su flora, fauna y con sus pueblos.
- *Trans-institucionalidad*: las instituciones y las organizaciones que componen la red; es difícil trabajar juntos, pero no podemos hacerlo solos.
- *Trans-nacionalidad*: ruptura de los límites geográficos en función del bioma.
- *Trans-carisma*: con mucha riqueza vemos los diversos carismas de las diversas de congregaciones, pero estamos pensando permanentemente en el encuentro.
- *Trans-conferencias*: instituciones que deben ser potenciadas, pero la verdad es que muchas conferencias en varias oportunidades han tenido una postura de espaldas.

4.2 CLAVES PARA ENTENDER LA ECOLOGÍA INTEGRAL

- Si no hay *metanoia* no hay ecología integral; si no se anida en el corazón este mensaje y sus implicaciones, si no produce cambio radical, no vamos a ningún lado.
- *Alteridad y otredad*: capacidad de reconocer el misterio de Dios en los otros, en la otra institución, con la otra congregación, en los diversos pueblos amazónicos indígenas y campesinos. Y, a la vez, cómo podemos experimentar una alteridad con la Tierra y no colocarnos en esa postura de dominación.
- *Discernimiento*: qué tanto estamos discerniendo para responder a la realidad, a la lucha contra las causas estructurales de muerte. Porque podemos responder con la misión de la catequesis en los territorios más alejados, pero si a

ese lugar llega un proyecto extractivo, sería mucho más valiosa la presencia de una catequesis que ayude a entender el porqué de la situación y que anime a las personas a defender su territorio y su vida.

- *Parresía*: la salida valiente a la realidad, esta es la praxis, otra cosa son los libros.

La Iglesia no habrá cumplido su misión en la Panamazonía o habrá fracasado en ella hasta que los pueblos –en especial los pueblos indígenas– sean sujetos de su propia historia, política, social, económica, cultural y hasta religiosa.

LA FE Y LA CONCIENCIA AMBIENTAL: DE MEDELLÍN A APARECIDA

Afonso Murad^{*}

La conciencia ecológica emerge progresivamente en la Iglesia de América Latina y el Caribe. De la Conferencia General de los obispos del continente celebrada en Medellín (1968) a la de Aparecida (2007) hay un notorio progreso. Tal evolución, tanto en la sociedad como en la Iglesia, ocurre en un espacio de tiempo relativamente corto. Es evidente que los problemas ambientales, la nueva mentalidad para comprenderlos, y la búsqueda de soluciones originales, se han convertido en algunas de las cuestiones más relevantes para la humanidad, en el presente y en el futuro.

* Brasileño. Hermano marista. Pedagogo, especialista en gestión y doctor en teología sistemática. Es profesor, investigador y escritor. Se dedica a las causas sociales y ambientales. Es profesor de la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología (FAJE) en Belo Horizonte (Brasil), y miembro de diversos grupos de investigación y de reflexión teológica.

1. LA CONTRIBUCIÓN DE MEDELLÍN: CLAMOR POR LA JUSTICIA Y LA PAZ

La Conferencia de Medellín tuvo lugar en 1968. Sería anacrónico exigir una clara postura ecológica, pues esta no estaba desarrollada en la sociedad. Medellín sienta las bases para la plena seguridad de la ecología y el compromiso con la sostenibilidad, sobre todo a partir de los documentos de *Justicia, Paz y Educación*.

Desde el primer párrafo de Medellín hay una lúcida e inconfundible postura social. Se afirma que la miseria margina a grandes grupos humanos en América Latina. Tal miseria es un hecho colectivo, calificado como injusticia que clama a los cielos¹. En el campo económico, se implantaron sistemas que privilegian a los sectores de alto poder adquisitivo². Lo individual y lo colectivo constituyen una amalgama inseparable. La falta de solidaridad en estos dos ámbitos provoca pecados cuya cristalización se evidencia en las estructuras injustas en América Latina³.

Un continente diferente sucederá con personas nuevas, libres y responsables, y con estructuras nuevas y renovadas⁴. Se trata de un proceso de liberación integral y de promoción del ser humano en todas sus dimensiones⁵. El amor a Cristo y a los hermanos es la gran fuerza liberadora de la injusticia y la opresión, e inspira la justicia social. Esta se entiende desde una concepción de vida, como un impulso para el desarrollo integral de nuestros pueblos⁶. Lo que Medellín denomina ‘integral’, corresponde, de forma

1 Cf. CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, Justicia, 1.

2 Cf. CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, Justicia, 2.

3 *Ibidem*.

4 Cf. CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, Justicia, 3.

5 Cf. CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, Justicia, 4.

6 Cf. CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, Justicia, 5.

germinal, a lo que posteriormente se llamó ‘sostenible’, incluyendo las vertientes: ambiental, cultural, económica y social.

En el marco de la propuesta de la ‘concientización’ de Paulo Freire, Medellín sostiene que es indispensable la formación de la conciencia social, el despertar de hábitos comunitarios y la percepción realista de los problemas de la comunidad y de las estructuras sociales⁷. Casi diez años después, estos tres elementos básicos estarían presentes en la definición de educación ambiental, emanados en la 1ª Conferencia Intergubernamental de Educación ambiental, en el año 1977, en Tiflis (Georgia).

Medellín apunta hacia una educación liberadora, que transforma al educando en sujeto de su propio desarrollo, abierta al diálogo, creadora y crítica, promotora del sentido comunitario, que capacite a las nuevas generaciones para el cambio permanente y continuo⁸. En lo que compete específicamente a la Iglesia, la Conferencia propone que la predicación, la catequesis y la liturgia tengan en cuenta la dimensión social y comunitaria del cristianismo, formando personas comprometidas en la construcción de un nuevo orden, de un mundo de justicia y de paz⁹.

2. PUEBLA: EMERGENCIA DE ALGUNOS ‘PROBLEMAS ECOLÓGICOS’ EN LA CONCIENCIA ECLESIAL

La Conferencia de Puebla se celebró en 1979. El *Documento conclusivo* convoca a la Iglesia a tomar conciencia de los efectos devastadores de la industrialización descontrolada y de la urbanización anárquica que asume proporciones alarmantes.

Se hace necesaria una profunda revisión de la tendencia consumista de las naciones más desarrolladas, teniendo en cuenta las

7 Cf. CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, Justicia, 17.

8 Cf. CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, Educación, 4 y 8.

9 Cf. CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, Paz, 24 y 33.

necesidades elementales de los pueblos pobres, que constituyen la mayor parte del mundo¹⁰. Se afirma además que

la comunión y la participación verdaderas sólo pueden existir en esta vida proyectadas en el plano bien concreto de las realidades temporales, de tal modo que el dominio, el uso y la transformación de los bienes de la Tierra, de los bienes de la cultura, de la ciencia y de la técnica, se realicen en un justo y fraterno dominio del hombre sobre el mundo, teniendo en cuenta el respeto de la ecología¹¹.

Parece que Puebla se limita a una visión superficial de la ecología. No considera el valor propio de la biósfera. Esta sería simplemente el conjunto de bienes de la Tierra, disponible para dominio, uso y transformación de los seres humanos¹². Puebla no logra ir más allá del horizonte del ‘dominio’, de la sumisión sobre los ecosistemas, aunque intente matizarlos, adjetivándolos como justo, fraterno y humanizador¹³.

Según el *Documento conclusivo* de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, los tres planes del ejercicio de la libertad consisten “en la relación del hombre con el mundo como señor, con las personas como hermano y con Dios como hijo”¹⁴. Pero esa relación es asimétrica, pues “los bienes y riquezas del mundo, por su origen y naturaleza, según la voluntad del Creador, son para servir efectivamente a la utilidad y al provecho” de la especie humana¹⁵. Ahora bien, ¿por qué al ser humano compete solamente ‘dominar’ y no ‘cuidar’? ¿Cómo superar esta concepción antropocéntrica utilitarista?

10 Cf. CELAM. *Documento de Puebla*, 496.

11 CELAM. *Documento de Puebla*, 327.

12 Cf. CELAM. *Documento de Puebla*, 493.

13 Cf. CELAM. *Documento de Puebla*, 1240, 323 y 327.

14 Cf. CELAM. *Documento de Puebla*, 322.

15 Cf. CELAM. *Documento de Puebla*, 492.

Por otro lado, la Conferencia de Puebla avanza en la crítica al consumismo:

la persona humana está como lanzada en el engranaje de la máquina de la producción industrial; es vista sólo como instrumento de producción y objeto de consumo. Todo se fabrica y se vende en nombre de los valores del tener, del poder y del placer, como si fueran sinónimos de la felicidad humana¹⁶.

Puebla relaciona correctamente el consumismo con el individualismo, el mercado y la economía liberal¹⁷, aunque no refleja las consecuencias del consumismo sobre la continuidad de la vida en el planeta (sustentabilidad).

La raíz de tal limitación reside en la insuficiencia de la categoría “cultura urbano-industrial”¹⁸ o “civilización urbano-industrial”¹⁹, impuesta a modo de clave de lectura para comprender la compleja realidad social latinoamericana. Como meta para la superación de tal megaestructura, la III Conferencia propone la construcción de la “civilización del amor”²⁰. Sin embargo, no la relaciona con la ecología y el cuidado con la Tierra.

Tal vez Puebla hubiera avanzado más en la relación de la conciencia ecológica con la vida cristiana, si hubiera puesto en práctica la propuesta que ella misma anuncia, de un diálogo efectivo de la filosofía y de la teología con las ciencias²¹, si hubiera profundizado

16 CELAM. *Documento de Puebla*, 311.

17 Cf. *Ibidem*.

18 Cf. CELAM. *Documento de Puebla*, 417.

19 Cf. CELAM. *Documento de Puebla*, 418.

20 Cf. Juan Pablo II. *Mensaje a los Pueblos de América Latina*, 8.

21 Cf. CELAM. *Documento de Puebla*, 1240.

en que el Espíritu Santo es el donante de la vida²², y si hubiera insertado la ecología también dentro de sus opciones pastorales²³.

3. SANTO DOMINGO: ¿LA ECOLOGÍA DESAFÍA LA ‘NUEVA EVANGELIZACIÓN’?

La Conferencia de Santo Domingo se celebró en octubre de 1992. Durante los 13 años que la distancian de la Conferencia de Puebla, la humanidad avanzó visiblemente hacia la conciencia ecológica.

Santo Domingo presenta un cuadro sucinto sobre la ecología en la segunda parte de sus conclusiones, en forma de tópicos²⁴, como hace con otros temas relevantes que merecerían ser más desarrollados. Afirma que “la creación es obra de la Palabra del Señor y de la presencia del Espíritu, que desde el principio aleteaba sobre todo lo que fue creado (cf. Gn 1-2). Esta fue la primera alianza de Dios con nosotros”²⁵. Señala que la gravedad de la crisis ecológica fue destacada por la Eco-92. En nuestro continente, se ven ciudades enfermas y deterioradas; poblaciones indígenas y campesinas despojadas de sus tierras; así como el derribo y la quema de los bosques, especialmente en la Amazonía.

El documento dice que existe “la propuesta del desarrollo sostenible, que pretende responder a las necesidades y a las aspiraciones del presente, sin comprometer las posibilidades de atenderlas en el futuro”²⁶.

Esta IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano presenta, entonces, las líneas pastorales relacionadas a la cuestión

22 Cf. CELAM. *Documento de Puebla*, 203.

23 Cf. CELAM. *Documento de Puebla*. Quinta sesión.

24 Cf. CELAM. *Documento de Santo Domingo*, 169-170.

25 CELAM. *Documento de Santo Domingo*, 169.

26 *Ibidem*.

ecológica: emprender la tarea de reeducación ante el valor de la vida y la interdependencia de los diversos ecosistemas; cultivar una espiritualidad que recupere el sentido de Dios, presente en la naturaleza y en el misterio de la encarnación; valorar la nueva plataforma de diálogo planteada por la crisis ecológica; cuestionar la riqueza y el desperdicio; aprender de los pobres a vivir con sobriedad y a compartir; valorar la sabiduría de los pueblos indígenas, que preservan la naturaleza como ambiente de vida para todos²⁷.

A esta lista de ‘buenos consejos’, así reunidos y con poca visión sistémica, se añade: “profundizar los mensajes del Papa con ocasión de la jornada mundial de la paz, sobre todo dentro de una configuración de ‘ecología humana’”; y “asumir el diálogo con el Norte, a través de los canales de la Iglesia católica, así como de otros movimientos ecológicos y ecuménicos”²⁸.

Santo Domingo avanza en un aspecto esencial para una visión socioambiental actual. La Conferencia reconoce las “innumerables riquezas culturales” de los pueblos indígenas, habitantes originarios de estas tierras y de los descendientes de miles de familias provenientes de varias regiones de África²⁹.

El tema de la ecología aparece en Santo Domingo de forma puntual en otros lugares³⁰. Por ejemplo: para intensificar el diálogo interreligioso, se sugiere promover “la cooperación en defensa de la creación y del equilibrio ecológico, como una forma de encuentro con otras religiones”³¹. Sin embargo, falta una visión articulada de la ecología con el tema de las mujeres, de la educación, del consumo consciente y de los valores de dicha cultura cristiana.

27 *Ibidem*.

28 CELAM. *Documento de Santo Domingo*, 170.

29 Cf. CELAM. *Documento de Santo Domingo*, Mensaje final, 243-251.

30 Cf. CELAM. *Documento de Santo Domingo*, 138, 233, 252, 255.

31 CELAM. *Documento de Santo Domingo*, 138.

Nada se propone sobre la educación ambiental, aunque hay un ítem específico sobre la acción educativa de la Iglesia en la tercera parte³². Cuanto mucho, se afirma que la educación cristiana se funda en una antropología de apertura del ser humano “hacia el mundo como a lo que le fue entregado para potenciar sus virtuales y no para ejercer sobre él un dominio despótico que destruya la naturaleza”³³. Y no se va más allá de los ‘buenos consejos’, que no configuran de hecho líneas pastorales consecuentes, referentes a la ecología. Bastaría, como mínimo, una clara orientación para implantar la Agenda 21 en las instituciones católicas.

4. APARECIDA: DE LA DOMINACIÓN AL CUIDADO CON LA TIERRA

La Conferencia de Aparecida se realiza en mayo de 2007. Durante los 15 años que la separan de Santo Domingo, creció exponencialmente el grado de destrucción del planeta, y también se expandió la conciencia ecológica, con prácticas socioambientales transformadoras. Este proceso continúa hasta hoy.

El tema de la ecología está concentrado sobre todo en el *Documento conclusivo* 83-87; 125-126; 470-474. Veamos brevemente las principales contribuciones de esta Conferencia:

- Superación de la exageración antropocéntrica y adopción de una visión pluricéntrica que contempla el valor del ser humano en relación a otras criaturas que hacen parte de la biosfera.

32 Cf. CELAM. *Documento de Santo Domingo*, 263-278.

33 CELAM. *Documento de Santo Domingo*, 264.

Se trata de la comprensión de la Tierra como nuestra ‘casa común’. Hay un cambio de acento: de la dominación al cuidado. Aparecida proclama:

El Señor creó el universo como espacio para la vida y la convivencia de todos sus hijos e hijas y los dejó como señal de su bondad y de su belleza. La creación también es manifestación del amor providente de Dios; nos fue entregado para que cuidemos de ella y la transformemos en fuente de vida digna para todos (...). ‘Nuestra hermana la Madre Tierra’ es nuestra casa común y el lugar de la alianza de Dios con los seres humanos y con toda la creación (...). El discípulo misionero, a quien Dios encargó la creación, debe contemplarla, cuidarla utilizarla, respetando siempre el orden dado por el Creador³⁴.

De ahí se entiende la orientación pastoral de “evangelizar a nuestros pueblos para que descubran el don de la creación, sabiendo contemplar y cuidar de ella como casa de todos los seres vivos y matriz de la vida del planeta”³⁵.

- Teología ecológica de la creación y del seguimiento de Jesús:

Como discípulos de Jesús, nos sentimos invitados a dar gracias por el don de la creación, reflejo de la sabiduría y de la belleza del Logos creador. En el designio maravilloso de Dios, el hombre y la mujer son convocados a vivir en comunión con Él, en comunión entre ellos y con toda la creación. El Dios de la vida encomendó al ser humano su obra creadora para que “la cultiva y la guardara” (Gn 2,15). Jesús conocía bien la preocupación del Padre por las criaturas que Él alimenta (cf. Lc 12,24) y embellece (cf. Lc 12,27). Y mientras andaba por los caminos de su tierra, no sólo se detenía a contemplar la hermosura de la naturaleza, sino que también invitaba

34 CELAM. *Documento conclusivo de Aparecida*, 125.

35 CELAM. *Documento conclusivo de Aparecida*, 474a.

a sus discípulos a reconocer el mensaje escondido en las cosas (cf. Lc 12, 24-27; Jn 4,35)³⁶.

- Afirmación de la justicia intergeneracional, como constitutiva de la ética cristiana:

El Señor entregó el mundo para todos, para los de las generaciones presentes y futuras. El destino universal de los bienes exige la solidaridad con la generación presente y las futuras. Dado que los recursos son cada vez más limitados, su uso debe estar regulado según un principio de justicia distributiva, respetando el desarrollo sostenible³⁷.

- Defensa de la biodiversidad, relacionada con la sociodiversidad y la sabiduría de los pueblos originarios:

América Latina es el continente que posee una de las mayores biodiversidades del planeta y una rica sociodiversidad representada por sus pueblos y culturas. Estos poseen un gran acervo de conocimientos tradicionales sobre la utilización de los recursos naturales, así como sobre el valor medicinal de plantas y otros organismos vivos, muchos de los cuales forman la base de su economía³⁸.

- Denuncia de la biopiratería: “tales conocimientos son actualmente objeto de apropiación intelectual ilícita, siendo patentados por industrias farmacéuticas y de biogenética, generando vulnerabilidad de los agricultores y sus familias que dependen de esos recursos para su supervivencia”³⁹.
- Se resalta la Amazonía; reconocimiento de su valor y alerta sobre la destrucción del bioma: “la sociedad panamazónica

36 CELAM. *Documento conclusivo de Aparecida*, 470.

37 CELAM. *Documento conclusivo de Aparecida*, 126.

38 CELAM. *Documento conclusivo de Aparecida*, 83.

39 *Ibidem*.

es pluriétnica, pluricultural y plurireligiosa. En ella, se está intensificando, cada vez más, la disputa por la ocupación del territorio. Las poblaciones tradicionales de la región quieren que sus territorios sean reconocidos y legalizados”⁴⁰.

- Propuesta audaz de articulación de los pueblos y de la Iglesia de la Amazonía, abriendo caminos para la constitución de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM):

Establecer entre las Iglesias locales de diversos países sudamericanos que están en la cuenca amazónica una pastoral de conjunto con prioridades diferenciadas para crear un modelo de desarrollo que privilegie a los pobres y sirva al bien común. Apoyar a la Iglesia que vive en la Amazonía, con los recursos humanos y financieros necesarios⁴¹.

- Se retoma la visión crítica de Medellín respecto al modelo económico vigente en América Latina y el Caribe que destruye a la naturaleza y a nuestros pueblos:

La explotación irracional (de la naturaleza) va dejando un rastro de dilapidación, e incluso de muerte por toda nuestra región. En todo ese proceso el actual modelo económico tiene una enorme responsabilidad, pues privilegia el desmedido afán por la riqueza, por encima de la vida de las personas y de los pueblos y del respeto de la naturaleza. La devastación de nuestros bosques y de la biodiversidad (...) implica la responsabilidad moral de aquellos que la promueven, porque pone en peligro la vida de millones de personas y, en especial, del hábitat de los hombres del campo e indígenas⁴².

40 CELAM. *Documento conclusivo de Aparecida*, 86.

41 CELAM. *Documento conclusivo de Aparecida*, 475.

42 CELAM. *Documento conclusivo de Aparecida*, 473.

- Denuncia de la destrucción causada por la minería y la industrialización insostenible, “salvaje y descontrolada que va contaminando el ambiente con todo tipo de desechos orgánicos y químicos”⁴³.
- Búsqueda de un nuevo modelo de desarrollo que sea

alternativo, integral y solidario, basado en una ética que incluya la responsabilidad por una auténtica ecología natural y humana, que se fundamente en el Evangelio de la justicia, de la solidaridad y del destino universal de los bienes, y que supere la lógica utilitarista y individualista, que no somete los poderes económicos y tecnológicos a criterios éticos⁴⁴.

- Llamamiento para que los cristianos y la Iglesia participen con la sociedad civil en la lucha por la sostenibilidad: “empezar nuestros esfuerzos en la promulgación de políticas públicas y participaciones ciudadanas que garanticen la protección, conservación y restauración de la naturaleza”⁴⁵; y “determinar medidas de monitoreo y de control social sobre la aplicación de los estándares ambientales internacionales en los países”⁴⁶ (DAP 474d, e).

Como “profetas de la vida”, los cristianos y la Iglesia se sienten llamados por Dios a comprometerse a “un mundo habitable”, ahora y para las nuevas generaciones⁴⁷.

43 *Ibidem*.

44 CELAM. *Documento conclusivo de Aparecida*, 474c.

45 CELAM. *Documento conclusivo de Aparecida*, 474d.

46 CELAM. *Documento conclusivo de Aparecida*, 474e.

47 Cf. CELAM. *Documento conclusivo de Aparecida*, 471.

CONCLUSIÓN ABIERTA

Ojalá que el camino recorrido por la Iglesia latinoamericana, oficializado e impulsado por las Conferencias Generales del Episcopado, desde Medellín hasta Aparecida, se traduzca, cada vez más, en el cultivo de una espiritualidad ecológica y en prácticas concretas con perspectivas de sostenibilidad.

EL SOPLO DE LA ALEGRÍA EN MEDIO DE LOS CONFLICTOS

*Marcelo Barros**

1. MÍSTICA Y LA ESPIRITUALIDAD

Mística y espiritualidad son, como san Agustín decía del tiempo, aquello de lo que todo el mundo sabe qué es, pero nadie sabe definir bien.

Sobre mística y espiritualidad hay una gran diversidad de entendimientos. Tal vez sea bueno, antes de plantar algo, ‘limpiar el terreno’. Por eso, para definir mejor lo que es la mística y la espiritualidad, ante todo, necesitamos decir con claridad qué concepciones de mística y espiritualidad no podemos aceptar o hasta aceptamos en la línea del respecto, pero queremos ir más allá de eso. Así, podremos delinear la postura con la cual estamos de acuerdo.

* Monje benedictino y teólogo brasileño. Asesor de Comunidades Eclesiales de Base y de algunos movimientos sociales. Es coordinador latinoamericano de la Asociación Ecueménica de Teólogos/as del Tercer Mundo (ASETT).

Hasta algunas décadas, era considerada como mística el camino de experiencias sensoriales y extraordinarias de lo divino. Místico o mística era alguien que veía a Jesús o a María. Se suponía que esa persona mística tenía experiencias de levitación, o que, por años, sólo se alimentaba de la hostia. La mística era una especie de espiritualidad especializada y extraordinaria. Entre los santos, místicos eran san Juan de la Cruz y santa Teresa de Ávila.

Actualmente, las corrientes de la ‘nueva era’ (*new age*) proponen que cualquier persona puede vivir una experiencia mística. No es sólo para las personas especiales. Y en eso, tenemos de estar de acuerdo.

Mística viene de la misma palabra griega de donde proviene ‘misterio’, y significa el secreto que está detrás de nuestro ser más profundo, secreto que nos mueve en todo lo que es más profundo de la vida. Impulsa nuestra forma de ser y de actuar. En esa línea, algunos movimientos sociales llaman ‘mística’ la motivación más profunda de nuestras acciones. Claro que en eso se corre el riesgo de quedarse en el aspecto sólo ideológico o mental de la cuestión. Mística es algo mucho más grande. Es un secreto de amor.

Es lo que hizo que monseñor Óscar Romero y tantos otros y otras de nuestros/as mártires, quienes aún teniendo su vida amenazada y sintiendo miedo de morir, no huyeron. Es lo que hizo la hermana Dorothy Stang, capaz de dialogar amorosamente con su asesino antes que él le diera el tiro fatal.

Pero si comprendemos ‘mística’ como el secreto de amor que nos hace vivir, la espiritualidad sería el camino, el método, la escuela que seguimos para lograr vivir de la manera más profunda y permanente posibles.

En el campo de la espiritualidad, ‘limpiar el terreno’ es distinguir:

- espiritualidad de ‘espiritualismo’ (que divide lo material y lo espiritual);
- espiritualidad de ‘legalismo’, (lo mismo que *moralismo*);
- espiritualidad de ‘intimismo’ (yo y Dios, Dios y yo, en una especie de individualismo capitalista de tipo espiritualista).

Menos aún, podría considerarse que espiritualidad es ‘la religión del mercado’. No se puede confundir espiritualidad con esos caminos actuales de autoayuda.

Para los cristianos, el término espiritualidad surgió solo en el siglo IV con Gregorio de Nisa y puede ser comprendido como ‘una vida conducida por el Espíritu’. Entonces si comprendemos de este modo la espiritualidad, ya podríamos sacar algunas conclusiones:

- *La espiritualidad es vida*. Y vida plena, vida feliz. Sería contradictorio y terrible si una vida conducida por el Espíritu fuera menos vida y menos feliz que aquella vida que Pablo de Traso llama “conducida por la carne”.
- *Esa alegría está en el amor solidario*, en la misericordia como principio de vida —eje de acción y paradigma político de nuestras opciones—. Así, comprendemos la insistencia del papa Francisco en la misericordia y en la alegría como dos dimensiones de esa vida basada en el Evangelio y que expresa la vida según el Espíritu.

Aquello del que tantos hombres y mujeres, compañeros de viaje en ese camino de búsqueda, dan testimonio es simplemente eso: que “la vida se ha manifestado y de ella somos testigos” (1Jn 1, 1-4).

2. LOS CONFLICTOS NUESTROS DE CADA DÍA (VER LA REALIDAD DESDE UNA ESPIRITUALIDAD LIBERADORA)

La mayoría ha sido formada en una sensibilidad espiritual que debería evitar conflictos, huir de ellos cuando aparecían y hasta negarlos, como si todo estuviera siempre bien y en paz.

Es verdad que el cristianismo tradicional hablaba de conflictos espirituales, de la lucha en contra el pecado e incluso los católicos fueron acostumbrándose a ver el mundo como ese ‘valle de lágrimas’. Sin embargo, la visión era siempre de una fe individual, de conflictos interiores, y el camino de solución era la oración y la protección de Dios, de la Virgen y de los/as santos/as.

2.1 CONFLICTOS SOCIALES Y POLÍTICOS

Hace más de 50 años, en Medellín, las iglesias del continente, vivieron un ‘nuevo Pentecostés’. La novedad más grande de la Conferencia de Medellín, fue el llamado a vivir la fe cristiana desde “los signos de los tiempos” y “la opción prioritaria por los empobrecidos”. No se trató solamente de un programa de acción pastoral, sino de un cambio de paradigma espiritual.

Esa nueva mirada percibía que América Latina estaba viviendo una hora de profunda transformación cultural, social y política¹, aunque los obispos reconocían que la realidad era de una profunda desigualdad social y de tantas injusticias sociales que generaba una

1 Cf. Juan Pablo II. *Mensaje a los Pueblos de América Latina*.

situación de “violencia institucionalizada”². Los 16 documentos emanados de Medellín han intentado leer la fe y la misión de la Iglesia desde esa realidad.

Ahora, 50 años después, aunque la realidad es muy compleja y no se pueda resumir de forma simple, si fuéramos a comparar las épocas con el clima suscitado por Medellín, podríamos decir que América Latina y el Caribe viven hoy un tiempo de cierto retroceso social y político.

En la primera década de este siglo, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y sus organismos reconocían que la pobreza en todo el mundo aumentaba, pero no en América Latina. Hasta llegaba a disminuir en algunos países como Bolivia, Venezuela, Ecuador e incluso en Brasil. Actualmente, desde la mitad de esa década, la pobreza ha vuelto a los índices que tuvo en tiempos pasados. La desigualdad social es cada vez más fuerte y el imperio norteamericano ha vuelto a dominar todo el continente con su política neocolonialista.

Algunos países que habían intentado caminos nuevos, están en crisis. Y el problema más cruel es que, aunque estemos totalmente en contra de los gobiernos llamados progresistas, que repiten errores de la derecha más violenta, vemos que las fuerzas que a ellos se oponen son diez veces peores y más inicuas.

Frente a esa realidad, por diversas razones, los movimientos sociales se han visto más frágiles, con algunas divisiones internas y menos articulados entre ellos. También la sociedad civil internacional, que en el inicio del siglo se fortalecía con los diversos foros sociales mundiales y otros organismos correspondientes, actualmente presenta dificultades de diálogo organizado y articulación continental y mundial.

2 Cf. CELAM. *Conclusiones de la Conferencia de Medellín*, II, 16.

2.2 CONFLICTOS ECLESIALES

Los diversos y algunas veces contrarios modos de ver y de interpretar la realidad, así como la fe y la misión de la Iglesia, siempre han generado tensiones y conflictos en los ambientes eclesiales.

Ya en 1968 no fue fácil para los obispos reunidos en Medellín llegar a un mínimo de consenso sobre los principales temas tratados y así firmar los documentos emanados de la Conferencia. Diez años después, la polarización en la Iglesia latinoamericana era cada vez más fuerte. Las tensiones ya venían de antes, pero cuando se inició el pontificado de Juan Pablo II, Roma apoyó al grupo que claramente rompía con la eclesiología y la espiritualidad propuestas por el Concilio Vaticano II y por Medellín.

Desgraciadamente, incluso después de más de cinco años con el papa Francisco, la influencia de su profecía en las estructuras y en las opciones espirituales de nuestras diócesis y congregaciones religiosas es casi inexistente. El recordado padre Juan Bautista Libânio definía aquel tiempo de más de 35 años como un “gran invierno eclesial”, marcado por la “vuelta a la gran disciplina”³. Ahora vivimos como si el clima hubiera cambiado, pero muchos obispos, sacerdotes y religiosos/as todavía no aceptan abrir las puertas y salir a las calles para festejar la ‘primavera’ que llegó. Continúan aprisionados en el invierno que los marcó profundamente.

Tal vez el signo más claro de ese problema es la conservación de las estructuras parroquiales creadas en la época de la cristiandad, cuando la jerarquía eclesiástica tenía poder social y se hacía la separación clara entre fe y política, entre la espiritualidad y la realidad de la vida.

En toda América Latina y el Caribe, los dos movimientos que más crecen en medio de todas las iglesias cristianas son el fundamentalismo y el pentecostalismo.

3 Cf. Libânio, J.B. *A volta à grande Disciplina*. São Paulo: Loyola, 1984.

El fundamentalismo, nacido en los inicios del siglo XX entre los evangélicos de los Estados Unidos, tiene muchas formas y expresiones, como el fundamentalismo bíblico, el fundamentalismo institucional, el fundamentalismo dogmático... Cuando ese movimiento se inserta en el catolicismo popular, toma expresiones de devocionismo que parece volver a formas de culto indígenas o ancestrales, pero se limita a una cultura individualista en la que cada uno pide milagros para sí o para los suyos. Lamentablemente, parte del clero católico confunde la pastoral popular con el populismo y se aprovecha de esos símbolos para ganar prestigio y hasta dinero.

El pentecostalismo, más que un movimiento organizado y estructurado, es una sensibilidad. Es una forma de leer y vivir la fe. Sus actuales formas surgieron a finales del siglo XIX e inicio del siglo XX en los Estados Unidos, en iglesias evangélicas. Al comienzo fueron grupos negros que insistían en el derecho a leer y a comprender la Biblia, tanto como los demás. Y se alegraban de que ellos recibían al Espíritu Santo igual que los pastores ordenados.

En sus inicios, por la libertad con la cual los grupos pentecostales vivían la danza y los fenómenos extraordinarios de manifestación del Espíritu en el cuerpo de las personas, había mucha relación entre los grupos pentecostales y la sensibilidad de los grupos indígenas y negros. Esa relación fue cortada por la lectura fundamentalista de la Biblia, que ve en los grupos negros e indígenas adoraciones idolátricas equiparables a los cultos de Baal en el Antiguo Testamento.

Poco a poco, rechazados por sus iglesias tradicionales, esos grupos fueron obligados a fundar iglesias independientes y hoy forman una gran corriente espiritual en el cristianismo. Más allá de las iglesias autónomas —las pentecostales y, también hoy, las neopentecostales—, el pentecostalismo toma formas del

reavivamiento espiritual en algunas iglesias evangélicas y en movimientos carismáticos en la Iglesia católica.

Al hacer una lectura fundamentalista de la Biblia, muchos grupos pentecostales se oponen a cualquier búsqueda de una espiritualidad de la liberación, que incluya la dimensión social y política. Al contrario de lo que ocurre en algunas iglesias pentecostales, los grupos carismáticos católicos son muy obedientes a la jerarquía y han encontrado el secreto de cómo ser pentecostales y también, al mismo tiempo, muy ligados a la estructura eclesiástica. Por eso, en general, no tienen problemas con los obispos y los curas. La mayoría de ellos los apoya. En países como Brasil, esos movimientos pentecostales-católicos dominan las redes de televisión religiosa.

En los tiempos más recientes, en ambientes eclesiásticos, han surgido reacciones en contra de lo que llaman ‘ideología de género’. Es como una reacción dura y autoritaria en contra de los intentos de nuevas relaciones entre hombres y mujeres, y una forma de vivir lo que la teología feminista llamó el ‘discipulado de iguales’.

Sin duda, el patriarcado es aún muy fuerte en todas nuestras iglesias, y es una llaga, a su vez, ligada a otros males —el colonialismo, el racismo, etcétera—. Es urgente asumir la profecía evangélica de la igualdad entre hombres y mujeres y un camino eclesial en el que nadie sea discriminado por su orientación sexual y de género.

2.3 CONFLICTOS DE FE Y PERSONALES

Ya decían los místicos antiguos —como san Gregorio de Nissa y san Juan de la Cruz— que la fe es un camino en la oscuridad. Vivir la fe es buscar la intimidad con Dios a quien no se ve y ‘habita en una luz inaccesible’. Hace parte de la fe un permanente despojo de nuestras certezas y empobrecimiento de nuevas partidas con las manos vacías.

En el contexto actual de nuestras iglesias —católicas y evangélicas—, muchos hermanos y hermanas viven su fe insertados en los movimientos sociales que buscan la transformación del mundo. Sin embargo, no siempre pueden contar con el apoyo y el acompañamiento de sus pastores. Por eso, muchas veces, ni logran alimentarse de la comunidad de fe y se sienten muy solos/as y casi abandonados/as.

Muchos perciben que detrás de las dificultades de una Iglesia en asumir el compromiso liberador está la cuestión de Dios. ¿Quién es el Dios en el cual creemos?; ¿con nuestra forma de vivir la fe, testimoniamos, de hecho, un Dios que es amor incondicional y solo amor?

3. PARA UNA MÍSTICA LIBERADORA EN LOS CONFLICTOS

Desde sus orígenes, el cristianismo ha convivido con conflictos internos y externos. El Nuevo Testamento muestra una gran diversidad de interpretaciones de la fe, de la misión eclesial y de la organización de las iglesias locales.

Más tarde, las diferencias culturales entre Oriente y Occidente han conducido a los cristianos a tensiones y también a divisiones entre las iglesias. Actualmente, tenemos la experiencia de que los conflictos más graves no parecen ser por las divisiones institucionales entre iglesias sino en la misma Iglesia, entre formas diversas e incluso contrarias de posicionarse frente al mundo y a las cuestiones de la justicia, la paz y el cuidado de la creación.

Si la mística alimentada por una espiritualidad comunitaria se centra en lo real de la vida y busca profundizar lo que el Espíritu dice hoy a las Iglesias, el camino de conversión personal y comunitario, como también el método que debe ser perfeccionado constantemente para responder a la misión, es el diálogo. Como decía Raimon Panikkar, el “diálogo dialogal”, o sea, el compromiso de

escucha y búsqueda de comunión que nos ayude principalmente a insertarnos con las culturas indígenas y afrodescendientes, y de ellas aprender lo que Dios nos dice a través de los otros, del que es diferente.

Un gran reto para ese diálogo espiritual en América Latina es redescubrir que Jesús supo unir en su persona y en su espiritualidad la dimensión pentecostal y el carácter profético-revolucionario de la fe. Es lamentable que, aunque en América Latina algunos grupos pentecostales hayan asumido posiciones abiertas y en la línea de la liberación, en general, la tendencia pentecostal no ha sido esa. Es fundamental profundizar ello: ¿cómo unir la dimensión profética transformadora de la fe y la dimensión pentecostal?; ¿cómo apoyarnos en ese camino espiritual del diálogo?

MÍSTICA: FUERZA QUE EMPUJA A LA ALEGRÍA Y LA ESPERANZA EN MEDIO DEL CONFLICTO

Rosa Ramos*

1. PRIMERA PARTE

Pedro Casaldáliga hace muchos años escribió un poema-oración que sigue vigente:

*Danos, Señor, esa paz extraña que brota en plena lucha...
aquella paz del ponetflixbre que ha vencido el miedo...*

Esta oración se hace desde una mística y alimenta a su vez la mística necesaria para vivir el conflicto en sentido pascual, donde duele la muerte inocente, injusta, y tan cotidiana en nuestros pueblos, pero en la cual podemos descubrir ya signos de vida nueva que brota, cual los yuyos rompiendo las piedras, como dice una parábola de González Buelta.

* Laica y educadora formada en filosofía y teología, con más de 30 años de docencia. La espiritualidad en sus múltiples manifestaciones, la teología de la revelación y de la historia, y la hermenéutica de la realidad, son algunos de sus temas de reflexión.

La nuestra y para estos tiempos es y debe ser una mística política¹, encarnada, de pie, de marcha común (*caminhada*) con los pobres y con las víctimas, aunque cueste la vida como a tantos mártires, como ocurrió con Michele Franco, en Río de Janeiro. Y simultáneamente una mística de rodillas, ‘kenótica’, que nos anime a colocarnos en los caminos donde yacen arrojados malheridos tantos hermanos y hermanas (cf. Lc 10, 25-37), como insiste el papa Francisco. En fin, una mística de entrañas de misericordia abrevada en el Evangelio.

En algún tiempo esta mística nos dio fuerzas, pero fue dura, de dientes apretados (cf. Is 59, 7). El propio pueblo sufriente nos enseña –vamos aprendiendo– una mística más honda y antigua, capaz de la que cantar y bailar venciendo el miedo impuesto. Por eso invitamos a reflexionar, compartir y alimentar una mística de la alegría y la porfiada esperanza en medio de dificultades, pérdidas y conflictos.

Así lo comprendemos oyendo a don Pedro Casaldáliga en uno de sus poemas que él mismo detalla cuándo y en qué circunstancias fue escrito: “*Señor Jesús*”².

Allí hay una fuerte mística que permite vivir el conflicto, el dolor, el fracaso en dinámica pascual, con confianza y porfiada esperanza. Recordamos las palabras de Jesús según el relato de la última cena que hace la comunidad joánica: “les he dicho estas cosas para que tengan paz en mí. En el mundo tendrán tribulación. Pero ¡ánimo!: yo he vencido al mundo” (Jn 16, 33).

La mística implica una confianza radical, basal, incluso previa a la afirmación conceptual de fe, a la vez que la sostiene y alimenta. Una voz de esperanza, una voz profética –en este caso como la del obispo brasileño– nace de una experiencia vivida hondamente,

1 Cf. Leonardo Boff, Frei Betto, Ignacio Ellacuría, Pedro Casaldáliga.

2 El poema se puede ver en: <https://youtu.be/iaPzKs-Gic8>.

cuyas raíces muchas veces se hunden en la historia familiar o comunitaria lejana.

Mirando la historia de nuestra latinoamericana mestiza y crucificada, podemos afirmar que la mística de resistencia de los pueblos indígenas y afro —quizá es bueno saberlo— es la que está alimentando aún hoy nuestra mística.

Comparto algunos sencillos conceptos, ya que hemos entrado en el tema sin conceptualizar.

En muchos casos los términos espiritualidad y mística aluden a lo mismo. A la fuerza que dinamiza personal y/o comunitariamente, que mueve y sostiene en la vida de pie. La *'dynamis'* que mueve a elegir, a crear, a apostar existencialmente y a luchar y construir un 'nosotros'. Se trata del aliento que mueve cada día, anima y sostiene al participar de las grandes gestas libertarias de la humanidad, pero también al asumir la cotidianidad, los grises de la existencia.

La espiritualidad es patrimonio de la humanidad; otra cosa es cultivarla o no, dar espacio a la experiencia, acogerla, o ignorarla. También hay que aprender a detectarla a través una hermenéutica teológica, latiendo invisible tantas veces en los movimientos visibles de mujeres y hombres, así como en los entresijos, las entrañas, la identidad y la cultura de un pueblo.

Jon Sobrino afirma que la espiritualidad es patrimonio universal de la humanidad, y que va siendo cultivada en el claro-oscuro de la historia —en función de las condiciones existenciales—, para responder a la realidad en lo que tiene de crisis y de promesa³.

Consuelo Velez y Lucia Pedrosa, por su parte, afirman que

la espiritualidad es una experiencia personal o compartida con un pueblo, de esa fuerza que da vida, que motiva la esperanza,

3 Cf. Sobrino, J. "Espiritualidad y seguimiento de Jesús". En I. Ellacuría, y J. Sobrino. *Mysterium liberationis*. Tomo II. Madrid: Trotta. 1979.

que construye identidad, que convierte, que conduce a personas y a pueblos en circunstancias y contextos concretos... La auténtica espiritualidad cristiana integra la experiencia personal de Dios y el compromiso con la realidad que se vive⁴.

Leonardo Boff⁵ considera que la espiritualidad es el resultado de la transformación que la mística provoca en las personas, entendiendo mística como una experiencia de la divinidad, dentro o más allá de las religiones. “No se necesita creer en Dios, se sabe de su existencia”. Esta experiencia cambia su modo de mirar y de vivir en la realidad. Agrega Boff:

La mística, es pues, el motor secreto de todo compromiso, ese entusiasmo que anima siempre al militante, el fuego interior que alienta a las personas en la monotonía de las tareas cotidianas, y, permite mantener la soberanía y la serenidad en los equívocos y en los fracasos.

Como ejemplo de este concepto propongo dos textos y dos imágenes.

- Fragmentos de la carta de Henry Engler (preso político uruguayo) a su madre luego de sobrevivir aislado como rehén durante 9 años, al final de la dictadura en febrero de 1985, poco antes de ser liberado, cuando se reencuentra con sus compañeros:

...Ya no me queda lugar para la angustia. Toda el alma se me llenó de luz, de color, de vida, y sobre todo: de compañerismo. ¿A qué se podrá comparar el gozo de estar con Raúl, Julio y

4 Velez, C. y Pedrosa, L. *Espiritualidad de la encarnación en la Institución Teresiana*. Cochabamba: Serrano. 2006.

5 Cf. Boff, L. y Betto, F. *Mística e espiritualidade*. Río de Janeiro: Garamond. 2005

Mauricio en la cancha, caminando, jugando al fútbol, haciéndonos bromas, compartiendo todo?

Porque imagínate, viejita, que me parece que conocimos todo lo malo que puede acontecerle a alguien y entonces, el corazón se nos agrandó para querer.

Miro a mis hermanos y me siento orgulloso de ellos: ¡han sufrido tanto! Y les miro los ojos, y son como cristales, a los que no enturbia la sombra de un rencor. Y compartimos hasta el placer de las risas, que se nos habían quedado ocultas de tanta soledad...

Me arriesgo a decir que veo en este texto un ‘magnificat laico’... vuelvo sobre él luego.

- El poema de un sacerdote, también uruguayo, desaparecido en Argentina hace 41 años:

MORIR EN SOLEDAD (MAURICIO SILVA)

*Señor, yo sé que Tú estás en la fe luminosa
de una noche de estrellas,*

de un día radiante de azul y de sol.

*Yo sé que Tú estás, en la espera gozosa de
un niño que viene,*

de una carta que llega, de un amigo que vuelve.

*Tú estás, yo sé que Tú estás en el amor
inmenso de unas manos que abrazan y en el
puro cariño del beso que me dan.*

*Mas también sé que estás en la fe des-
provista y desnuda cuando un día y otro día
le cuenta su rutina de trabajo y pobreza y mi
alma se hunde en tiniebla total.*

*Yo sé que Tú estás cuando la esperanza
es cuesta empinada, la cumbre es incierta y las
fuerzas muy pocas.*

Tú estás.

*Yo sé que Tú estás cuando amar es un
surco humilde y oscuro,
que reclama al grano para ser fecundo y morir
en soledad.*

*Yo sé que Tú estás, Señor que te creo,
Señor que te espero, Señor que me amas.*

Yo sé que Tú estás.

Hay sin duda una mística que sostiene estas vidas, sea en una fe antropológica o una fe religiosa, en ambos casos hay una experiencia de comunión muy fuerte, en un caso se reconoce todas las ‘presencias’ de Dios, en los bellos momentos o en la soledad última. En el otro caso la mística ha sostenido la vida en las peores condiciones, y ahora estalla en alegría exultante, en amor universal –cósmico, se diría hoy–, un amor que abraza al sol, al juego en

la cancha, a la madre a quien escribe con exquisita ternura ‘viejita’, a los compañeros, viendo lo mejor de ellos: sus ojos transparentes como cristales después de años de atroces sufrimientos.

En ambos casos esa confianza basal ha sostenido y sostiene, y no se trata de una experiencia intimista: los otros, el pueblo, los sueños de vida digna para todos, son parte de esa experiencia que vertebra. Necesitamos una mística para gozar de la vida aceptando sus regalos y una mística para aceptar también la muerte, las muertes parciales y la propia muerte.

Necesitamos una mística que no niegue sino que asuma el conflicto y el dolor pascualmente y permita seguir caminando, andando de esperanza en esperanza, y si fuera necesario aún de fracaso en fracaso pero convencidos de que llegará un nuevo día como tierra prometida.

Pero también podemos contemplar dos imágenes: Berta Cáceres y Michelle Franco (por supuesto, aquí podríamos poner imágenes de Monseñor Romero, de Angeleli y tantos mártires, pero elijo estas mujeres laicas).

La de estos hombres y mujeres, la nuestra y para estos tiempos es y debe ser una mística política encarnada, de pie, de marcha común (*caminhada*) con los pobres y con las víctimas, aunque cueste la vida como a tantos. Lo destacan, entre otros, Leonardo Boff, Frei Betto, Ignacio Ellacuría, Pedro Casaldáliga.

La realidad es de conflicto, la realidad es de pérdidas de vidas preciosas y de injusticias terribles, sin embargo, como dice Benjamín González Buelta, jesuita español que vive en Cuba: “no basta ver el horror, hace falta ver la salvación que ya crece en la historia”⁶.

6 González Buelta, B. *Tiempo de crear polaridades evangélicas*. Santander: Sal Terrae. 2009.

Justamente de este autor español compartimos esta parábola actual sobre el reino de Dios:

El reino de Dios se parece a un roble sacudido por un huracán. Soplan los vientos con fuerza, inclinan la copa, desgajan ramas y arrancan las hojas. Pero los mismos vientos que atacan al roble se llevan sus semillas aladas a grandes distancias. Donde cae una semilla, nace un roble nuevo. El huracán que parece destruir al roble hoy, siembra sin saberlo el nuevo bosque que cubrirá mañana toda la montaña.

Descubrir esto implica una experiencia *mística fuerte, que consolida* una opción radical de mirar la realidad desde la fe, con gran confianza, con porfiada esperanza.

Implica una fuerte mística, en definitiva, que asume el dolor, el despojo, el martirio incluso, esperando y confiando en que su sangre será fecunda, o, según la parábola, dará lugar al nuevo bosque de robles... Sin olvidar que tardan en crecer y ser fuertes.

La mirada mística, contemplativa pero de ojos abiertos, al mirar la dura realidad, ensancha lo que ve, perfora la realidad a fuerza de no apartar la vista del horror y descubre como en los sacramentos la trascendencia en la inmanencia (L. Boff). Lo oscuro se hace transparente, hasta, a fuerza de contemplar, llegar a ver la transparencia del barro. Porque desde esta mística percibimos la historia como historia de salvación, y sabemos que “los infiernos de la historia son también lugares teológicos” (B. González Buelta) desde los cuales Dios nos habla y llama.

Se trata de una *mística pascual* donde duele la muerte inocente, injusta, y tan cotidiana en nuestros pueblos, pero en ella podemos descubrir ya signos de vida nueva que brota. Por eso cantamos (hay un poema de Mario Benedetti titulado: *Por qué cantamos*).

Para concluir esta primera parte disparadora, recomiendo la canción del sacerdote pasionista Carlos Saracini: *Hay que seguir andando nomás*.

2. SEGUNDA PARTE

Continuando con este disparar ideas para seguir construyendo juntos esta mística que se resiste a la muerte en sus múltiples formas —porque también hay vidas aparentemente fantásticas y exitosas, pero son sólo apariencia—, esta mística que es la fuerza que empuja y sostiene la porfiada vida siempre amenazada y frágil, propongo otra parábola:

En la otra Casa de Ejercicios, ‘Manresa Alta gracia’, me encontré un día con el director, que estaba bastante molesto. En el camino de la entrada principal de la casa crecía una hierba pequeña de media docena de hojas, de unos diez centímetros de altura, que llamaban junquillo, y que es muy difícil de eliminar, porque se extiende por debajo de la tierra con unas raíces muy finas y crea unas cepas de donde salen nuevas plantas. Cuando se la arranca en un sitio, puede brotar a los pocos días un poco más allá.

El buen Padre estaba cansado de limpiar una y otra vez esa entrada que afeaba la Casa de Ejercicios. “Ya sé lo que voy a hacer —me dijo—, voy a echar una buena capa de asfalto para acabar con el junquillo”.

Una semana más tarde, todo el camino de tierra estaba cubierto por una gruesa y hermosa capa de asfalto negro. “Ahora sí que el junquillo ya no brotará más”, me comentó satisfecho. Pero, unos días más tarde, unas hojitas verdes empezaron a asomar en medio del asfalto. A las pocas semanas, todo el asfalto estaba atravesado por esas plantas tan tenaces, como si fueran afiladas agujas de acero. ¿Cómo unas hojas tan frágiles pueden atravesar el asfalto tan duro? ¿Cómo el misterio de la vida vegetal logra orientar esas hojas hacia la luz a pesar de la oscuridad del asfalto negro?⁷.

7 González Buelta, B. Ver o perecer. *Mística de ojos abiertos*. Santander: Sal Terrae. 2006.

El propio autor comenta al sostener esta mística de ojos abiertos: ese es el misterio de la creación y de la historia, la fuerza incontenible de la vida alentada por Dios, que brota, desde el fondo de todas las situaciones humanas aplastadas, por los sistemas sociales y políticos injustos, desde las innumerables y nuevas formas de injusticia de este mundo, desde los infiernos de nuestra realidad.

Desde el fondo de la historia, la vida brota siempre incontenible, más fuerte que cualquier intento de sofocarla, más sabia que las disposiciones para reprimirla, desde la misteriosa y discreta actividad incesante de Dios en la historia humana. Necesitamos atención para acoger esas hojas verdes que atraviesan el asfalto...

Esta mística nos limpia los ojos para ver la dignidad que se yergue desde abajo: ya hemos recordado a mujeres pobres y excluidas, como Berta Cáceres, o a Michelle Franco; una indígena, otra negra, capaces de romper el asfalto de sistemas aplastantes que las ‘ningunean’ a ellas y a sus culturas para convertirse en líderes defensoras de tantos derechos amenazados.

Otro aspecto de esta mística es la *kénosis*, el abajamiento, al estilo de Jesús⁸. Una ‘*mística kenótica*’ tanto para acompañar a quienes se mueven como para acompañar a los que no pueden ya moverse.

Mística que se encarga de la realidad, la carga, se hace cargo, pero también se deja cargar... humilde y fielmente⁹.

Para los incluidos —muchos de nosotros mismos, procedentes de clases intelectuales y medias—, llegar a ver y valorar esta mística supone conversión, riesgo, acercamiento, proximidad, ‘cruzar fronteras’ como decía el Padre Cacho y entrar a otros mundos y territorios donde ni sabemos el idioma.

8 Cf. Himno de Filipenses 2.

9 Laguna, J. *Hacerse cargo, cargar y encargarse de la realidad. Hoja de ruta samaritana*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2011.

El Padre Cacho, sacerdote uruguayo, siempre en búsqueda, inquieto por el dolor del mundo, un día dio el paso, cruzó la frontera y se fue a vivir en una villa miseria. En su diario puso:

Siento la imperiosa necesidad de ir a vivir en un barrio de pobre y hacerlo como lo hacen ellos. No como táctica de infiltración, de camuflaje o demagogia, ni siquiera como gesto profético de nada, sino para encontrarlo de nuevo a Él. Porque sé que vive allí, que habla su idioma, que se sienta a su mesa, que participa de sus angustias y esperanzas. Tampoco como un 'padre' despachador de sacramentos, sino como alguien que va a hacer junto a ellos una vivencia de fe, un camino compartido.

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.

Isidro Alonso, el Padre Cacho, no quiso hacer un gesto profético, pero lo hizo, pues dejando sus privilegios —que a decir verdad, no son muchos en la iglesia uruguaya—, denunciaba con su sola persona la existencia de ese mundo de dolor y frustración, a la vez que les anunciaba a esos sus nuevos vecinos que era posible y necesario unirse y lograr una vida más digna y humana.

Pero acá nos interesa el gesto kenótico, su declaración de irse al 'cantegril' no mesiánicamente sino desde la humildad de vivir como ellos, trabajar como ellos, sufrir como y con ellos las frustraciones cotidianas. Su objetivo era re-encontrarse con Jesús allí.

Hoy nuestros pueblos, nuestros hermanos y hermanas, necesitan la fuerza de esta mística compañera, situada donde están. Así, algunos necesitarán sentir a Dios en su peregrinar, como lo hizo el pueblo hebreo —tantos migrantes, tantos jóvenes buscando a tientas nuevos horizontes o caminos de 'felicidad'—, y otros necesitarán 'presencias' en su postración, en su no poder moverse —presos, víctimas de la trata de personas, multitudes en asentamientos, villas, favelas— y estar tirados y malheridos al borde del

camino (cf. Lc 10, 25-37). Recordemos que “los infiernos de la historia también son lugares teológicos”. Esa ‘presencia’ entre los que no se podían mover fue lo que hizo Cacho.

Quizá necesitamos, y de hecho existen, dos tipos de pastorales, una para los que se mueven y otra para los que ya ni se mueven. No es igual sostener y acompañar a unos y otros, pero ambas requieren una mística de ojos abiertos, una fuerza que aporte esperanza... Estamos en un tiempo axial, de profundos cambios, de conquistas y de pérdidas.

De ahí la necesidad permanente de una ‘mística de conversión’, en nuestro caso de cristianos, de ‘volver a Jesús’. ¿Cómo convertirnos?, ¿cómo volver a Jesús? Desde la propia realidad, desde el pisar la tierra, embarrarse como Jesús, respirar olores a veces pestilentes de enfermos y abandonados, desde *oír gritos* y quejidos hasta silenciosos que no quisiéramos oír. Es tiempo de tocar heridas, manos, rostros arrugados. Una mística de ojos abiertos al dolor nos convierte.

Se trata de una ‘mística contemplativa’, que a fuerza de mirar la realidad atravesando sus costras logra ver la transparencia del barro, hasta ver que la realidad puede dar más de sí.

La velocidad actual encierra el peligro de llevarnos a deambular, como dice Jon Sobrino, que no es lo mismo que caminar con sentido y horizonte, a partir de grandes y buenos sueños compartidos. Quizá necesitemos volver a ‘hilar y tejer’, porque hilando y tejiendo se sueña buenos sueños para hijos, para nietos, para la humanidad toda.

Ilustro estos rasgos de esta mística kenótica y contemplativa de sentidos abiertos, mística de abrazos que sostienen y nos sostienen, con el poema “Quisiera” de Benjamín González Buelta

QUISIERA

*Pegar mi oído
a la piedra dura
para escuchar tu latido.*

*Descorrer la cortina
de los ojos ajenos
para ver cómo me miras.*

*Estrechar la piel curtida
de la mano agrietada
para palpar tu cercanía.*

*Percibir el anhelo
de la noche perfumada
para oler cómo respiras,
saborear el secreto
de la alegría en sazón
para gustar tu dicha.*

Sin duda el arte, en especial la poesía y la música son medios privilegiados en esta mística. Nos permiten verbalizar, exorcizar, liberar, a la vez que alentar la esperanza en medio de los conflictos. Es la tradición judeocristiana con sus salmos e himnos, hoy poemas, cantos, pinturas...

Decíamos al inicio que en algún tiempo la mística cristiana dio fuerzas en grandes gestas libertadoras, o en grandes movimientos revolucionarios, pero a veces fue una mística dura, de dientes

apretados (cf. Is 59,7). El propio pueblo sufriente nos enseña —vamos aprendiendo— una mística más honda y antigua, capaz de cantar y bailar venciendo el miedo impuesto. Una mística que alienta la alegría y la esperanza.

Una mística celebrativa y alegre. El dolor duele, pero hay que celebrar las victorias parciales, siempre parciales, y coexistiendo con las desventuras de tantos hermanos y hermanas.

En este continente hemos aprendido a celebrar la vida, cada victoria, pero también a celebrar en esperanza la muerte injusta y hasta la muerte anunciada, como lo hizo el propio Jesús con sus discípulos y discípulas en la llamada “última cena”.

Empezamos con Casaldáliga, terminamos también con él, rezando juntos un poema que resume muy bien la mística que nos da fuerzas y alegría en medio de los conflictos:

*Danos, Señor, esa paz extraña que brota
en plena lucha
como una flor de fuego.*



La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín (Colombia), en 1968, ha representado un 'hito' para la Iglesia en América Latina y el Caribe, por sus aportes, por el momento histórico en el que se realizó, por su recepción del Concilio Vaticano II y por su incidencia en la reflexión teológica del continente. No en vano el Documento de Medellín ha sido considerado la 'carta de identidad' de una Iglesia que progresivamente adquirió un rostro y perfil teológico pastoral propios.

Al cumplirse los 50 años de este gran acontecimiento, el III Congreso Continental de Teología organizado por Amerindia y la Universidad Centroamericana 'José Simeón Cañas' en San Salvador (El Salvador), se ha dejado interpelar por los clamores de los pobres y de la Tierra, a la luz de la teología de la liberación. De ello da cuenta este segundo volumen que recoge los conversatorios que se desarrollaron durante el Congreso, respondiendo a la invitación del papa Francisco a "custodiar y hacer fluir la riqueza del patrimonio de Medellín".



www.amerindiaenlared.com