IGLESIA QUE CAMINA CON ESPÍRITU Y DESDE LOS POBRES

Talleres y Comunicaciones Científicas

Óscar Elizalde Prada
Rosario Hermano
Deysi Moreno García
(EDITORES ACADÉMICOS)

AMERINDIA

IGLESIA QUE CAMINA CON ESPÍRITU Y DESDE LOS POBRES

Talleres y Comunicaciones Científicas

Óscar Elizalde Prada
Rosario Hermano
Deysi Moreno García
(EDITORES ACADÉMICOS)

AMERINDIA

Edición digital, marzo 2017.
ISBN 978-9974-8439-6-7

Consejo editorial:
Pablo Bonavía
María José Caram
Óscar Elizalde Prada
Manoel Godoy
Rosario Hermano
Juan Manuel Hurtado
Socorro Martínez

Coordinación editorial:
Óscar Elizalde Prada
Rosario Hermano
Deysi Moreno García

Comisión científica:
María José Caram
Cleto Caliman
Pablo Dabezies
Benedito Ferraro
Diego Irarrázaval
Víctor Martínez

Diseño y diagramación: Javier Adipe
Portada: *"Caminheiras e caminheiros"*, Luis Henrique Alves Pinto

© 2017, 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 agradece a las agencias de cooperación que han colaborado para la realización del II 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)
MENSEN MET EEN MISSIE (Holanda)
MISEREOR (Alemania)
SCLA (Estados Unidos)
KARUNA VZW (Bélgica)

Las opiniones expresadas en cada uno de los textos es responsabilidad de sus autores/as.
Se permite la reproducción de esta publicación con la mención explícita de la fuente.

SUMARIO

Presentación

¿Por qué un II Congreso Continental de Teología. 9
Socorro Martínez Maqueo y Pablo Bonavía

I. Alternativas para una iglesia que camina con espíritu y desde los pobres

Los signos del Espíritu en la ciudad. *Elizabeth Judd Moctezuma* 14

Cosmovisión indígena: desafíos y posibilidades. 25
Margot Bremer y Juan Manuel Hurtado

Migraciones, tráfico humano y trata de personas. 37
Sergio Augusto Navarro

Crer, lutar e esperar: horizonte teológico-espiritual da justiça, paz e integridade da criação. *Afonso Tadeu Murad* 57

Mulheres e re-construção da Igreja. *Alzira Munhoz* 66

Educación/evangelización, Reino de Dios y nueva relacionalidad. *Olga Consuelo Vélez Caro* 105

Juventudes: linguagens e códigos num mundo pós-cristão. 127
Carlos Eduardo da S. M. Cardozo

Vida religiosa: desafíos y posibilidades. *Pedro Acevedo* 149

Comunidades Eclesiales de Base: red de comunidades. 175
Pedro A. Ribeiro de Oliveira

El 'bien vivir' como propuesta de recreación del mundo en el Espíritu. *Paulo Suess* 187

La teología construyendo futuro. ¿Qué se puede vislumbrar ante el mañana? *Víctor M. Martínez Morales* 210

Santidad y conflicto en América Latina. *Marta Zechmeister* 219

O pensamento teológico de José Comblin. *Eduardo Hornaert* 225

II. Pueblo de Dios: Perspectivas desde América Latina y el Caribe

El llamado de los pobres en *Gaudium et Spes*. *María José Caram* 236

O clamor que Deus não escuta. *Valmor da Silva* 247

El Pueblo de Dios crucificado. Una lectura a la victimidad en el conflicto armado colombiano. *Juan Esteban Santamaría Rodríguez* 257

Teologia, ações afirmativas e negritude: diálogos possíveis no contexto brasileiro. *Caio César Sousa Marçal* 270

A globalização da esperança que nasce dos povos e cresce entre os pobres: uma reflexão do discurso do papa Francisco aos movimentos populares da Bolívia. *Dimas de Macedo Filho* 281

Alcances e limites dos apócrifos do Segundo Testamento. *Jacir de Freitas* 289

Análisis del documento *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales,* de la Congregación para la Doctrina de la Fe. *Atilio Alfredo Gelfo* 294

Comunicación digital y fe religiosa en la sociedad del espectáculo. *Oscar Elizalde Prada* 314

Procesos de formación desde la perspectiva de la interculturalidad: la experiencia de los espacios formativos generados por el Centro Misionero Maryknoll en América Latina (2002-2014). *Esteban Judd Zanon* 326

40 años del CEFyT: caer en éxtasis, pero con los ojos abiertos. *Konrad Pucher* 342

III. Pneumatología: Perspectivas desde América Latina y el Caribe

Olvido y recuperación del Espíritu y las mujeres en la Iglesia. *Geraldina Céspedes* 353

A existência cristã no Espírito à luz do mistério pascal na teologia de François-Xavier Durrwell. *Paulo Sérgio Carrara* 368

El Espíritu Santo en la teología de José Comblin. *Pablo Richard* 379

A experiência trinitária compreendida a partir de uma antropologia teológica à luz do Concílio Vaticano II. *Ana Claudia Silveira* 391

Rumo a uma mística da criação: olhares moltmannianos. *Matteo Ricciardi* 396

IV. Reformas de la Iglesia: Perspectivas desde América Latina y el Caribe

Una Iglesia que se transforma desde la base. *Amerindia Colombia* 410

A oração de petição na teologia de Torres Queiruga. *Marcos Antonio dos Santos* 422

De Jesus Cristo a Jesus de Nazaré, uma passagem necessária nos dias de hoje? *Eduardo Hoornaert* 430

Una Iglesia desde abajo, en clave nazarena. Hacia una reforma institucional desde una teología/eclesiología de la *kénosis*. 442
María de las Mercedes Guerrero

La doble afiliación religiosa de los pueblos ancestrales colombianos: comprensiones e implicancias eclesiales. 460
Luisa Fernanda Roa Quintero

Entre a violência de gênero e a misericórdia. 469
María Cristina Silva Furtado

Pensamiento utópico y teología de la liberación. Lo utópico en la crisis liberacionista y en sus alternativas. 480
José Fernando Castrillón Restrepo

El concepto de pobre en la encíclica *Laudato Si'*. 491
Jonathan Andrés Rúa Penagos

Pablo Sarpi, 'el servita' ¿hereje o santo? *José Aparecido Gomes Moreira* 501

A ética do Reino. Uma leitura a partir da obra *O Deus da vida* de Gustavo Gutiérrez. *Rita de Cássia Rosada Lemos* 524

Solidariedade cristã: por uma Igreja a serviço dos mais pobres. 535
Vicente de Paula Ferreira

O Pacto das Catacumbas e a Igreja dos pobres hoje. 545
Emerson Sbardelotti Tavares

O Povo de Deus: escravidão, libertação e protagonismo no século XXI. *Luciano Gomes de Souza* 564

Reflexiones Finales

Tejer la vida desde Dios y desde abajo. *Socorro Martínez Maqueo* 576

PRESENTACIÓN

¿POR QUÉ UN II CONGRESO CONTINENTAL DE TEOLOGÍA?[1]

Socorro Martínez Maqueo[*]
Pablo Bonavía[**]

Amerindia se siente parte de una entrañable tradición del cristianismo latinoamericano-caribeño que encontró su expresión más reconocida en la Conferencia de obispos de Medellín. Tradición que dio un paso decisivo: redescubrir la fuerza transformadora de lo pequeño y de los pequeños dejando a un lado así el viejo deseo de ser una iglesia poderosa.

1 Texto inspirado en la presentación y el encuadre del II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 26 de octubre de 2015.

* Religiosa mexicana del Sagrado Corazón de Jesús desde 1971. Creció en Baja California (México) y cursó parte de sus estudios en Estados Unidos. La mayor parte de su vida ha trabajado como educadora popular y en 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.

** Teólogo uruguayo. Sacerdote de la arquidiócesis de Montevideo. Es párroco en una zona suburbana del barrio La Cruz de Carrasco y profesor de teología fundamental en la faculta de teología del Uruguay. Es el responsable del observatorio eclesial de Amerindia Continental y también es miembro del comité de coordinación de Amerindia Continental.

Asumiendo esta memoria colectiva, regalo del Espíritu para la Iglesia toda, convocamos a un Congreso Continental de Teología en 2012 con ocasión del 50 aniversario del comienzo del Concilio Vaticano II y los 40 años del libro *Teología de la liberación. Perspectivas* de Gustavo Gutiérrez. Gracias al aporte de muchos, aún en medio de un clima adverso, allí se avivó el fuego de una manera de hacer teología que quiere encender otros muchos fuegos tanto en la Iglesia como en la sociedad.

La elección de Francisco como obispo de Roma el 13 de marzo de 2013 trajo consigo cambios significativos en el contexto eclesial. Con sus opciones, gestos y enseñanzas nos invita a todos y todas a una nueva forma de estar y actuar que pasa por comprenderse y transformarse desde la solidaridad con el clamor de los excluidos y de la madre tierra.

En sus recientes viajes por América Latina y el Caribe Francisco –lejos de una perspectiva asistencialista– enfatiza la capacidad de los marginados y sus organizaciones para impulsar una sociedad que promueva la dignidad de todos y todas. Lo hace desde la novedad del Evangelio: la opción por los excluidos, antes que una obligación ética, es una confesión de fe acerca de Dios y su forma de ser. Él es el primero que opta por los pobres y nos revela que la solidaridad con ellos es el único camino que hace justicia a su amor universal.

Francisco nos invita a "entrar en un proceso decidido de discernimiento, purificación y reforma" (EG 30) que apunte a desentrañar, anunciar y secundar la presencia liberadora del Reino de Dios en el seno de la historia antes que a la pura autopreservación institucional.

Un proceso de reforma eclesial que, lejos de todo narcisismo, promueva la participación en la acuciante gestación de un paradigma civilizatorio alternativo en el que no afirmemos lo propio por destrucción de lo diferente, vivamos la alteridad como mediación de la propia identidad y cuidemos de nuestra casa común.

Asumir la necesidad de cambios profundos y radicales no implica caer en el apuro o la improvisación. Por eso el II Congreso Continental de Teología se comprende a sí mismo al interior de un largo caminar de pueblos y comunidades, y ha promovido, previamente, encuentros nacionales o regionales como parte de su preparación inmediata.

Jornadas que tuvieron lugar en Bogotá, Montevideo, Guatemala, Buenos Aires, Santiago de Chile, Cochabamba, El Salvador, México…

Este Congreso convocó teólogos/as y militantes cristianos del continente para discernir, desde la Palabra de Dios, la presencia del Espíritu Santo en el seno de nuestras experiencias de solidaridad con los excluidos/as. Ella es raíz de una nueva manera de ser comunidad cristiana y del necesario proceso de reforma eclesial que nos sentimos desafiados a emprender hoy.

Con este objetivo hemos querido evocar, en primer lugar, algunas prácticas que nos abren a la presencia del Espíritu al interior de los clamores, resistencias y conquistas de muchos sujetos invisibilizados. Quisimos hacerlo desde la original concepción bíblica de la acción creadora y recreadora de la *Ruah* tanto en la historia como en la comunidad cristiana. Hemos buscado identificar cómo se gesta hoy el 'hacernos cristianos en comunidad' en medio de los desafíos de nuestra realidad. Una realidad en la que el factor específicamente religioso tiene un creciente impacto social pero se manifiesta, a su vez, como una verdadera 'lucha de dioses' que refleja en buena parte los conflictos que atraviesa la convivencia humana. Deseamos finalmente hacer nuestro aporte al proceso de reforma eclesial, profundizando en sus motivos, contenidos e instrumentos.

Este Congreso no ha sido un fin en sí mismo. Quiere ayudarnos a intensificar nuestro compromiso con los 'pequeños', los místicos, los profetas y artesanos de 'otro mundo posible', que saben descubrir y saborear la presencia amorosa de Dios y su Reino en medio de tantas injusticias. Quiere sostener la militancia en pos de un nuevo paradigma civilizatorio en el que todos y todas tengamos un lugar para comer juntos y hacer fiesta, donde no haya 'primeros lugares' sino el abrazo fraterno entre los seres humanos y con la madre Tierra, tal como nos propone la entrañable tradición del *sumak kawsai*[2].

2 Esta idea también fue profundizada en la jornada de reflexión teológica preparatoria de *México* (México DF, 2015) y en el simposio teológico del Cono Sur *Ecclesia Semper Reformanda* (Montevideo, 2014).

En el presente volumen digital de la obra "Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres" se comparten los contenidos de los talleres y de las comunicaciones científicas del Congreso, en continuidad con las ponencias y las reflexiones que ya fueron publicadas por Amerindia –en agosto de 2016– en el primer volumen impreso de esta misma obra.

I. ALTERNATIVAS PARA UNA IGLESIA QUE CAMINA CON ESPÍRITU Y DESDE LOS POBRES

LOS SIGNOS DEL ESPÍRITU EN LA CIUDAD[1]

Elizabeth V. Judd Moctezuma[*]

Los caminos de reforma, fe y humanización que se producen en las ciudades, plantea nuevos e importantes desafíos para que las personas puedan vivir con dignidad, en particular aquellas comunidades que se encuentran expuestas a diversas situaciones de vulnerabilidad y exclusión donde, sin embargo, el Espíritu habita y suscita diversas iniciativas de servicio a la vida.

1 Temática del taller desarrollado durante el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 27, 28 y 29 de octubre de 2015, a propósito de las ciudades y el derecho a lo urbano.

* Mexicana. Docente y administradora educativa en el Sistema Colegio Guadalupe. Licenciada en Economía por la Universidad Anáhuac (México), maestrante en Pastoral Urbana por la Universidad Católica Lumen Gentium (México) y pasante de maestría en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Hace parte de la Comisión de Estudios de las Iglesias en América Latina y el Caribe (CEHILA) y del Consejo Directivo del Centro de Estudios Ecuménicos (CEE).

1. La realidad en las ciudades desde los clamores del pueblo

Las ciudades, con todos sus desafíos, constituye uno de los 'signos de los tiempos'.

La población mundial se ha ido desplazando hacia las grandes ciudades. Según José de Jesús Legorreta[2], actualmente vivimos en ellas el 50% de la humanidad, y el número va creciendo. América Latina es, ahora mismo, urbana en un 66%, y en 2030 llegará al 84%, siendo la región con el más alto índice de urbanización del planeta. En ella se encuentran cuatro de las 13 ciudades más grandes del mundo: la Ciudad de México, São Paulo, Buenos Aires y Río de Janeiro. En las urbes, con sus regiones metropolitanas, se concentran, además de la población, poder, riqueza, tecnología, creatividad, innovación y cultura, al igual que múltiples problemas sociales y de alienación personal.

Las ciudades son laboratorios de esa "cultura contemporánea compleja y cultural"[3] que, en el siglo XXI, modifican sus fisonomías territoriales, institucionales y simbólicas, y donde sus complejas configuraciones guardan una estrecha relación dialéctica con los sistemas culturales, económicos y políticos dominantes. La realidad predominante es la modernidad. Las ciudades no son solamente extensiones territoriales con alta densidad demográfica, sino realidades que presentan una configuración sociocultural dinámica y multidimensional, con una cosmovisión descentralizada, desacralizada y plural del mundo, dominada por Occidente.

De este modo, las ciudades son espacios territoriales y culturales en los que se produce un cambio de culturas y religiones novedoso, dinámico, excitante y plural. En ellas se rompen las hegemonías y se presentan nuevas opciones. Las urbes también son laboratorios de fe, religiosidad y espiritualidad. Tenemos una 'urbanidad plurirreligiosa' donde también se imagina una ciudad diferente, en la que la existencia

2 Legorreta, J. de J. (2007), *10 palabras clave sobre Pastoral Urbana en América Latina*. México: Verbo Divino.

3 *Documento de Aparecida*, 509.

individual y colectiva puede ganar humanidad con sujetos más conscientes de sí mismos.

Sin embargo, de manera paralela, en las ciudades hay formas de deterioro de la vida que dificultan este desarrollo humano. Incluso podemos decir que en las ciudades, donde viven y conviven tantas personas, tantos proyectos de vida que podrían ser esperanzadores, estas mismas personas se desdibujan, se invisibilizan.

Dentro de las formas de deterioro encontramos:

(1) Las metrópolis están fragmentadas, con enormes tensiones entre ricos y pobres, con un incremento de la pobreza, especialmente la relativa.

(2) A la par con los ciudadanos que poseen recursos para un desarrollo personal y familiar, hay muchos "no-ciudadanos, ciudadanos a media o sobrantes urbanos"[4]. En las ciudades, los pobres son a menudo considerados como un estorbo, una incomodidad que hay que esconder o marginar.

(3) Se da un proceso de cambio continuo, donde las zonas industriales se mueven y los nuevos migrantes –con sus distintas culturas– se desplazan, generando desempleos no sólo temporales sino estructurales.

(4) Ya no hay un solo centro sino que surgen variados centros, quebrando las identidades o reduciéndolas a características comerciales y financieras[5].

(5) Se impone una cultura consumista que empuja, sobre todo a los jóvenes, a la frustración y a la delincuencia, al no poder acceder a lo realmente necesario o bien a lo que se presenta como tal.

4 *Evangelii Gaudium*, 74.

5 Los Centros Comerciales –también llamados *Shopping* o *Mall*– son ejemplos claros de esta caracterización (nota de los editores).

(6) La desintegración del tejido social, con el paso al individualismo y a la competitividad.

(7) La disminución de calidad en las condiciones cotidianas de vida y de transporte, notablemente encarecido y en ocasiones ineficaz y alienante.

(8) La situación de anonimato y la desvinculación social, sin identificaciones simbólicas, entre los habitantes y su hábitat, lo cual no les permite definirse como pertenecientes a algo realmente valioso.

(9) La destrucción ecológica y la degradación del medio ambiente. Se constata, como se anuncia en *Laudato Si'*,

> el crecimiento desmedido y desordenado de muchas ciudades que se han hecho insalubres para vivir, debido no solamente a la contaminación originada por las emisiones tóxicas, sino también al caos urbano, a los problemas del transporte y a la contaminación visual y acústica. Muchas ciudades son grandes estructuras ineficientes que gastan energía y agua en exceso. Hay barrios que, aunque hayan sido construidos recientemente, están congestionados y desordenados, sin espacios verdes suficientes[6].

(10) Las conglomeraciones humanas que viven en unidades habitacionales, como respuesta a la falta de vivienda y de seguridad. En ellas también se notan las polarizaciones, desde búnkers cerrados a la vida de la ciudad –espacios herméticos, vigilados y donde se desalienta el contacto con los demás– hasta 'multifamiliares' donde, en espacios mínimos, se hacinan familias que tienen acceso a servicios básicos pero no poseen espacios de vida suficientes.

6 *Laudato Si'*, 44.

(11) La destrucción del espacio público, provocada por la especulación y la corrupción.

(12) Las recurrentes crisis económicas que en las urbes obligan a las personas a recurrir al subempleo o incluso a la corrupción y al crimen.

(13) El desarrollo del tráfico de drogas, la explotación de menores, la trata de personas, y el abandono de enfermos y ancianos.

Como dice el papa Francisco,

> mientras no se resuelvan radicalmente los problemas de los pobres, renunciando a la autonomía absoluta de los mercados y a la especulación financiera y atacando las causas estructurales de la inequidad, no se resolverán los problemas del mundo y en definitiva ningún problema. La desigualdad es la raíz de los males sociales[7].

2. Interpelaciones: los desafíos de la experiencia de la salvación en las ciudades

Las grandes urbes –como lugares de libertad y de oportunidad en los cuales las personas se conocen, interactúan y conviven entre sí– son espacios donde cada uno, mujer y hombre, está llamado constantemente a caminar hacia el encuentro con el otro, a convivir con el diferente, a aceptarlo y a ser aceptado por él.

> Por esto la pastoral de las grandes ciudades ha de adecuarse a la naturaleza humana y social que caracteriza la vida en ellas. La convivencia es el sueño de toda gran ciudad y a la vez es la traducción concreta de la fraternidad, que es uno de los pilares de la propuesta cristiana[8].

7 *Evangelii Gaudium*, 202.

8 Martínez, Ll. (2014). *Carta pastoral: Una Iglesia samaritana en medio de las grandes ciudades.* Barcelona: Església Arxidiocesana de Barcelona. p. 13.

Sin embargo, ¿qué desafíos nos presenta la experiencia de la salvación para el Pueblo de Dios? Veamos algunos:

(1) La necesidad de un diálogo con la multipolaridad y la multiculturalidad que se encuentra en las ciudades, reconociendo que somos muchos y muy diversos y, sin embargo, se requiere que todas y todos podamos escuchar las diversas voces. Este diálogo debe ser ecuménico en un sentido amplio.

(2) El reconocimiento del aporte desde las diversas ciencias para conocer el fenómeno urbano, los imaginarios y las ciudades/culturas, que Benjamín Bravo llama 'invisibles' porque no se pueden dibujar en los mapas, pero son muy fuertes. Son los grupos humanos que se identifican en sus símbolos, lenguajes, ritos y formas para contar la vida, y que incluyen a las culturas religiosas postmodernas, 'de cocteles', simbólicas, racionales, entre otras, y que deben ser estudiadas desde diversas ópticas.

(3) El descubrimiento/redescubrimiento de la religiosidad del pueblo como una real experiencia de fuerza religiosa, que viene sobre todo de las mayorías pobres. A través de las experiencias de vida y de fe –aún mezcladas con elementos del pensamiento mágico e inmanente– los pueblos en las ciudades siguen mostrando un gran potencial para la conformación de la identidad y la evangelización de las zonas urbanas. Sin embargo, es necesario reconocer que esta religiosidad del pueblo creyente representa a diversas culturas, etnias, corrientes espirituales y utopías, y no está confinada a grupos socio-económicos, sino que nos permea a todos.

(4) Escuchar el clamor de los pobres urbanos, de los excluidos, de los descartados, de los invisibles. Estos pobres –económicos, sociales, morales y espirituales– son víctimas de condiciones estructurales que están excluyendo a generaciones de familias que sólo buscan sobrevivir en las ciudades. Es necesario volver la vista hacia ellos y generar formas

a través de las cuales no sean sólo asistidos, sino apoyados en la transformación de las estructuras que los marginan.

(5) La necesidad de cuidar los lugares comunes, los marcos visuales y los hitos urbanos que acrecientan nuestro sentido de pertenencia, nuestra sensación de arraigo, nuestro sentimiento de 'estar en casa' dentro de la ciudad que nos contiene y nos une, donde las diferentes partes de una ciudad estén bien integradas y los habitantes puedan tener una visión de conjunto, con espacios compartidos[9]. Es en estos lugares donde nos hacemos humanidad.

(6) Un ecumenismo en su sentido amplio.

(7) El reconocimiento de que las víctimas de las diversas violencias son nuestros maestros, en el sentido de la pastoral urbana, ya que nos muestran que desde el dolor y la marginalidad hay una esperanza y una búsqueda de la justicia que nos debe mover e inspirar como evangelizadores y evangelizadoras.

Los desafíos anteriores llevarán a que en la ciudad se dé "una presencia profética, que sepa levantar la voz en relación a cuestiones de valores y principios del Reino de Dios, aunque contradiga todas las opiniones"[10].

3. Caminos: el Espíritu habita en nuestras ciudades

> En la ciudad necesitamos otros 'mapas', otros paradigmas, que nos ayuden a volver a ubicar nuestros pensamientos y nuestras actitudes. No podemos permanecer desorientados, porque tal desconcierto nos llevará a equivocarnos de camino, ante todo nosotros

9 Cf. *Laudato Si'*, 151.

10 *Documento de Aparecida*, 518.

mismos, pero luego confunde al Pueblo de Dios y al que busca con corazón sincero la vida, la verdad y el sentido[11].

Nuestras ciudades requieren programas renovadores, de conversión, donde tengamos "una mirada contemplativa, esto es, una mirada de fe que descubra al Dios que habita en sus hogares, en sus calles, en sus plazas"[12]. Dios vive entre los ciudadanos –nos dice el Papa Francisco– "promoviendo la solidaridad, la fraternidad, el deseo del bien, de la verdad y de la justicia"[13].

Por ello se requieren pasos claros en los que se construyan personas, familias, comunidades, ciudades… 'en salida', en movimiento, lejos de temores y encierros y que, frente a los demás, no 'creemos alejados', aquellos a quienes alejamos.

El papa Francisco propone, como caminos, aquellos que no sean sólo acciones sino también presencia, contenidos, actitudes, gestos… a través de dos cuestiones propuestas que presentó en el Congreso Internacional de Pastoral de la Grandes Ciudades, en noviembre del 2014:

(1) *Salir y facilitar* en lugar de esperar dentro de los templos, dentro de las comunidades, dentro de las 'zonas de confort'. Salir a buscar. "Salir para encontrar a Dios que vive en la ciudad y en los pobres. Salir para encontrarse, para escuchar, para bendecir, para caminar con la gente. Y facilitar el encuentro con el Señor"[14].

(2) *Cambiar el sentido del testimonio* para que en la ciudad se dé una Iglesia samaritana en el centro mismo de las culturas urbanas, con justicia, solidaridad y paz.

11 Francisco. (2014). *Discurso a los participantes en el Congreso Internacional de Pastoral de las Grandes Ciudades*. Disponible en: https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141127_pastorale-grandi-citta.html.

12 *Evangelii Gaudium*, 71.

13 *Ibíd.*

14 *Op. cit.* Francisco. (2014).

Estos dos caminos propuestos se enriquecen a través de los principios de pastoral urbana promovidos por el Departamento de Cultura y Educación del CELAM[15]:

(1) Creer que Dios vive en las ciudades, "entre los ciudadanos (...), esto es, una mirada de fe que descubra al Dios que habita en sus hogares, en sus calles, en sus plazas"[16].

(2) "La ciudad es un ámbito multicultural"[17], con una pluralidad de culturas, lenguajes, símbolos y estructuras que dificultan comprenderla, incluso para quienes vivimos en ellas. Pero en "sus vidas cotidianas los ciudadanos muchas veces luchan por sobrevivir, y en esas luchas se esconde un sentido profundo de la existencia que suele entrañar también un hondo sentido religioso"[18].

(3) 'Tocar' y dejarse interpelar por la urbe. Aproximarnos desde ella y no analizarla desde fuera. Salir a sentir la realidad urbana: gustarla, tocarla, escucharla, olfatearla, saborearla, con toda la potencia de la cercanía humana inmediata. Sobre todo en las periferias, donde los mal llamados 'sobrantes' y 'desechos humanos' –nuevos rostros de la pobreza urbana– nos interpelan a involucrarnos personal y comunitariamente.

(4) Reconocer los aportes interdisciplinarios que nos brindan las ciencias, la cultura y la sociedad.

(5) La conversión de una pastoral en la urbe a una pastoral urbana, lo que implica asumir la realidades culturales urbanas en todas sus dimensiones, animando "la conversión misionera"[19] y superando la perspectiva territorial desde dicho horizonte cultural multidimensional.

15 Cf. CELAM (2015). *Evangeliación en las cultura urbanas*. Bogotá: CELAM.
16 *Evangelii Gaudium*, 71.
17 *Evangelii Gaudium*, 74.
18 *Evangelii Gaudium*, 72.
19 *Evangelii Gaudium*, 30.

(6) La misión continental urbana, como horizonte y criterio, reconociendo que las mayorías en América Latina y el Caribe viven en las ciudades pero aún quienes viven en pequeños pueblos, reciben la influencia urbana a través de los medios de comunicación.

(7) El Pueblo de Dios evangelizador en las culturas urbanas, donde "debe procurarse (…) que la predicción del Evangelio, expresada con categorías propias de la cultura donde es anunciado, provoque una nueva síntesis con esa cultura"[20].

(8) Los pobres son evangelizadores urbanos, reconociendo que los fieles cristianos que viven un cristianismo popular en las periferias pobres y están desatendidos, son quienes nos ayudarán a descubrir las formas concretas del encuentro con Dios en la ciudad.

(9) Las semillas del verbo y los frutos del Evangelio. Evangelizar las culturas apunta a generar nuevas formas de inculturación del Evangelio y diferentes expresiones culturales del cristianismo.

(10) Una iglesia urbana, misericordiosa y samaritana. La Iglesia samaritana se aproxima, se compadece y sirve a todos los heridos del hay, un signo que no debe faltar jamás. Se trata, por tanto, de una opción, animada por el Espíritu, por los últimos, "por aquellos que la sociedad descarta y desecha"[21].

(11) El servicio de la Iglesia a una ciudadanía integral, ya que el ciudadano es aquel convocado a asociarse con los otros para construir el bien común de la ciudad o sociedad[22], en búsqueda de una vida digna, buena y feliz.

20 *Evangelii Gaudium,* 129.
21 *Evangelii Gaudium,* 193.
22 *Evangelii Gaudium,* 220.

Frente a lo que nos proponen el papa Francisco y los obispos latinoamericanos como 'caminos de encuentro' en las urbes, es necesario seguir buscando y seguir generando propuestas y posibilidades para que se preserve, se proteja y se cuide la vida en las ciudades. Por ello, es preciso que pensemos en líneas de acción que nos permitan impulsar nuestra creatividad, ensayar nuevas formas de relación entre todas y todos, y sacar conclusiones prácticas, inspiradas en el Evangelio.

COSMOVISIÓN INDÍGENA: DESAFÍOS Y POSIBILIDADES[1]

Margot Bremer[*]
Juan Manuel Hurtado[**]

1. Introducción

En este momento de cambio de época, es sumamente necesario volver a las propias raíces para poder visualizar nuevos horizontes. El origen implica la dirección del futuro que se despliega paso a paso, en el proceso de su búsqueda por la historia.

1 Temática del taller desarrollado durante el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 27, 28 y 29 de octubre de 2015, a propósito de la cosmovisión indígena, desafíos y posibilidades.

* Religiosa del Sagrado Corazón de Jesús. Nació en Alemania en un ambiente luterano. En una larga estadía en España optó por la Iglesia católica. Siendo religiosa estudió teología. Ha trabajado con gitanos y con las Comunidades Eclesiales de Base (CEB). Desde hace más de 20 años vive en Paraguay, compartiendo vida y saberes con religiosos/as, indígenas, campesinos, antropólogos y seminaristas.

** Sacerdote mexicano, párroco de Cristo Rey en Ciudad Guzmán. Bachiller en teología de la Universidad Gregoriana de Roma (Italia) y doctor en teología de la Universidad de Münster (Alemania). Combina la acción pastoral con los pueblos originarios con la docencia en filosofía y teología. Además, es conferencista internacional. Representa a Amerindia en el Foro Mundial de Teología y Liberación.

Solemos presentar la teología latinoamericana en método y lenguaje occidentales, sin embargo, *Abya Yala* ('tierra de plena madurez', en kuna) también alberga una teología milenaria (Teología India), compuesta de diferentes teologías indígenas. Todas tienen su base en la sabiduría, igual que la Biblia hebrea-judía. Los pueblos de *Abya Yala* están convencidos de que el mismo Espíritu actuó en su vida, así como actuó en el pueblo de la Biblia. ¿Compartimos esta convicción?

Queremos discernir cuáles son los caminos de reforma, fe y humanización que se suscitan a partir de las cosmovisiones y prácticas de los pueblos originarios de América Latina y el Caribe.

2. Un poco de historia

Existen en el mundo 300 millones de indígenas y el 90% viven en la pobreza. Además, 50% de ellos no tienen trabajo. Y sin embargo, los indígenas aportan a la diversidad cultural.

En el fondo –y en aras de la concisión– podemos decir que se trata de una identidad negada a los pueblos originarios de estas tierras. Una identidad que se negó como proyecto histórico, político, social, cultural y religioso de los pueblos indios. Lo que se mostró en el siglo XVI, y dadas las circunstancias y la ideología de aquellos tiempos, fue la imposibilidad de un encuentro intercultural entre dos pueblos o más y la incapacidad, por parte del conquistador, de acompañar el proyecto de nación y de pueblo a los náhuas, purhépechas, mayas, zapotecos, aymaras, quéchuas, etc.

Lo más terrible fue eso: cortar el proyecto histórico que cada pueblo había ido forjando en miles de años, su propia cosmovisión, como nos lo muestran claramente los náhuas, mayas, quéchuas, aymaras, rarámuris y otros pueblos.

A lo largo de la historia estos pueblos han resistido al hambre, a las enfermedades, a las guerras, al zaqueo de sus recursos, de su oro y de su plata; han resistido a la discriminación y a la marginación; han recibido 'otra religión' que muchas veces sintieron impuesta y una fe diferente,

no suficientemente dialogada, incorporando lo mejor que encontraron de aquel mensaje nuevo en su sabiduría ancestral. Y sobre todo, han resistido al tiempo.

Vivir en la marginación es un hecho y un aprendizaje. Sin ser tomados en cuenta a la hora de diseñar los proyectos de nación en sus diversas áreas, y contando con la diversidad cultural, los pueblos indígenas han caminado por cientos de años en la marginación, como vida y como realidad. Esto ha comportado un duro aprendizaje en todos los campos, para no morir y para no desintegrase como pueblos: en el económico, para sobrevivir al hambre; en lo social, para caminar marginados del resto de cada país; en lo político, para recibir ya hechas, leyes y normas que ellos no diseñaron; en lo cultural, tratando de no perder los valores y costumbres que a ellos en miles de años les dieron sentido de vida y de futuro.

En algunas de las Cumbres continentales de los pueblos indígenas, han denunciado esta situación con fuertes palabras:

> Denunciamos que los gobiernos nacionales de América están empleando cada vez más, la represión violenta caracterizada por violaciones de nuestros derechos humanos y derechos como pueblos; la criminalización de nuestros actos en defensa de la vida y ceremonias espirituales; la para-militarización; los desalojos de nuestras tierras, la ocupación militar; la cooptación y corrupción de autoridades locales y dirigentes; la promoción de proyectos que tratan de 'compensar' los perjuicios que realizan empresas transnacionales; el supuesto reparto equitativo de beneficios; la migración forzada; promueven la división, la confrontación y el enfrentamiento armado entre comunidades, para imponer sus políticas excluyentes, racistas y opresivas[2].

2 *II Cumbre continental de los pueblos y nacionalidades indígenas de Abya Yala*. Declaración de Quito. Julio de 2004. Disponible *on-line* en: http://www.cumbreindigenabyayala.org

Los pueblos originarios han ido planteando sus desafíos y alternativas, han iniciado sus propias búsquedas. Van desde el cuidado de la madre tierra, del agua, la biodiversidad, el derecho a sus recursos naturales, su derecho a decidir su organización y su futuro, en base a su propia sabiduría ancestral y costumbres, hasta los derechos humanos, la autonomía, sus alianzas y diseño de futuro.

Los pueblos originarios de estas tierras viven otra relación entre naturaleza, sociedad y cultura. Hacen fuertes denuncias a los organismos financieros y a los Estados de América, pero proponen ir andando el camino de su propia autonomía: desde lo pequeño de sus comunidades, hasta niveles regionales, nacionales y continentales. Y esto en todos los campos: comunicación, educación, cultura, organización, derechos humanos. De hecho, han propuesto establecer redes de apoyo y una coordinadora general de los pueblos originarios de *Abya Yala*[3].

> Los indígenas seguimos estando guiados por nuestras normas culturales, espirituales, lingüísticas e históricas; por tanto, seguimos siendo Pueblos Indígenas, con derechos imprescriptibles e inalienables que les asisten a todos los pueblos del mundo. Los pueblos indígenas desarrollamos nuestra cultura en determinados espacios territoriales, en donde se han establecido vínculos espirituales, lingüísticos, que conforman nuestra identidad milenaria. Sin embargo, hemos sido despojados en el proceso de conformación de los Estados Nacionales[4].

> [Queremos] afianzar el proceso de alianzas entre los pueblos indígenas, de pueblos indígenas y los movimientos sociales del

3 Cf. *III Cumbre continental de los pueblos y nacionalidades indígenas de Abya Yala*. Guatemala. Octubre de 2006. Disponible *on-line* en: http://www.cumbrecontinentalindigena.org/docs_guate.php

4 *I Cumbre continental de los pueblos y nacionalidades indígenas de Abya Yala*. Declaración de Teotihuacan. Octubre de 2000.

> continente y del mundo que permitan enfrentar las políticas neoliberales y todas las formas de opresión….[5]

Proponen algunas alternativas de acción para ir respondiendo a los desafíos, con las limitaciones que puedan tener: "avanzar en el ejercicio del derecho a la autonomía y libre determinación de los pueblos indígenas, aún sin el reconocimiento legal de los Estados –Nación"[6].

Quizá un ejemplo concreto de la respuesta a este desafío es la constitución de los municipios autónomos zapatistas, sus 'Caracoles'[7] y su proyecto de autonomía y gestión de la vida en todos sus campos. Para hacer caminar la palabra y realizar los sueños, de la resistencia al poder:

> Nos constituimos en la Coordinadora Continental de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del *Abya Yala*, como espacio permanente de enlace e intercambio, donde converjan experiencias y propuestas, para que juntos enfrentemos las políticas de globalización neoliberal y luchar por la liberación definitiva de nuestros pueblos hermanos, de la madre tierra, del territorio, del agua y todo el patrimonio natural para vivir bien[8].

Ante estas circunstancias y en este momento de giro histórico, urge reconocer la teología originaria, tan válida e importante como la occidental, para la elaboración de una nueva teología latinoamericana, que busque la construcción de una nueva sociedad y de una nueva Iglesia, con rostro más latinoamericano.

5 *Op. cit. III Cumbre…*

6 *Ibíd.*

7 En México, se denomina 'Caracoles' las regiones organizativas de las comunidades autónomas zapatistas (nota de los editores).

8 *Ibíd.*

3. Cosmovisiones de los pueblos originarios

Para dar un primer paso es necesario conocer las cosmovisiones de estos pueblos originarios. A pesar de que cada cultura tiene su propia cosmovisión, hay un eje común que les une a todas: la interrelación, la que les aporta una visión holística que aquí es presentada de forma occidental fragmentada.

3.1 Interrelación con la tierra

En la cosmovisión indígena, el ser humano no es centro y dueño del mundo, sino forma parte de la vida con la Madre Tierra. Por milenios, los pueblos indígenas se han orientado por aquellos principios de vida que les está ofreciendo el ecosistema; han buscado sintonizar con éstos y se esfuerzan por restablecer su equilibrio, que continuamente se desorganiza por distintas causas. Esta práctica les ha llevado a la convicción de que son pertenecientes a la tierra y no al revés.

No respetar los principios de esta interrelación, es una grave infracción contra la sagrada trama de la vida, que mantiene el equilibrio en la tierra. Los pueblos originarios han observado que la mayoría de las plantas y de los árboles, así como de los animales e insectos y hasta las mismas estrellas, conviven en grupos/colonias interrelacionados en cierta organización interdependiente[9].

De la misma manera, los indígenas forman comunidades incluyendo siempre la naturaleza que les rodea. Tal forma de convivencia es, para ellos, el camino hacia la plenitud de vida que se teje en un largo proceso de interrelaciones, impulsadas –como en la misma naturaleza– por permanentes renovaciones.

Los recursos de la tierra son, según estos pueblos, 'bondades' de la Madre Tierra que se distribuye con la misma bondad, equitativamente, para renovar el sentido comunitario.

9 Ejemplos de esta convivencia organizada son las hormigas, las abejas, las cotorras, las gallinas del monte y muchos otros.

Esta forma de convivencia con la tierra, con toda su vida, se realiza en una relación familiar. Los indígenas se sienten parientes de las plantas y de los animales y las tratan con gran respeto: hablan con el espíritu protector de cada animal así como, a la inversa, las plantas les hablan al decir que "del árbol fluyen las palabras". A partir de tales observaciones concretas, a nivel local, su sentido comunitario se expande hacia lo cósmico: intuyen que su caminar tiene dirección hacia una comunidad cósmica como proyecto de la creación y, por tanto, inherente a todos los seres vivientes.

3.2 Interrelación entre los humanos

Con su sabiduría que les es propia, estos pueblos indígenas han observado que el crecimiento hacia la vida plena depende de la calidad de sus interrelaciones, calidad que constantemente necesita ser re-construida a causa de las múltiples intervenciones desde adentro y afuera.

El corazón de la vida comunitaria indígena se encuentra en la sagrada asamblea[10], celebrada en medio de y junto con la naturaleza. En este lugar-tiempo, que comienza y termina siempre con mucha oración, se renuevan los lazos de convivencia, haciendo primero memoria del proyecto fundacional, que cada pueblo nombra de distinta manera. Los guaraníes, por ejemplo, expresan esta utopía como la búsqueda de la 'Tierra sin Mal' *(yvy marane´y).*

Centrados en este eje, ellos exponen en las asambleas sus problemas de convivencia y toman las decisiones en consenso. Estas asambleas son sagradas porque renuevan la convivencia mediante relecturas de su mito fundante, raíz orientadora hacia el futuro en medio de los vaivenes de la vida y de la historia.

La tendencia itinerante inherente a los pueblos indígenas del Cono Sur, aunque hoy día ya no la pueden vivir, les ha marcado un estilo de vida profundamente austero, alimentándose con lo que da la tierra, sin

10 Recordamos aquí que la palabra *ecclesía* quiere decir 'asamblea', y 'sínodo' = caminar juntos.

acumulación. El caminar (*oguatá*) les hace concebir la vida como un proceso en permanente búsqueda. Por ser itinerantes[11], la organización de sus comunidades no es piramidal, sino circular. Muchas comunidades de la misma cultura se articulan en asociaciones.

En estas comunidades, la economía y la ecología van unidas. Han desarrollado un sistema económico coherente a los principios de vida que observan en la naturaleza que se basa fundamentalmente en la reciprocidad, generando una circularidad en el dar y el recibir. De este modo se regeneran y se consolidan permanentemente los lazos comunitarios. Dicha reciprocidad solamente es posible cuando cada uno reconoce sus propias limitaciones. Esta práctica es su modo de vivir el equilibrio en las interrelaciones humanas, reconociéndolo como el orden en la creación, establecido por su Creador.

3.3 Interrelación con Dios

Según los pueblos indígenas, esta tierra es el único lugar donde los seres humanos pueden relacionarse con su Creador[12]. Interpretan su misión en esta tierra como un estar en permanente alerta y vigilancia para cuidar el proyecto-sueño de su creador. Se declaran 'centinelas' de la creación para que ésta llegue a su destino, la plenitud de vida, una 'Tierra sin Mal'. Les ayuda la sabiduría del Creador que están buscando y descubriendo constantemente en la naturaleza, de la cual están desando participar. En medio de su vida buscan la presencia de Dios Padre que les acompaña en su caminar y en su búsqueda de plenitud.

11 Esto no quiere decir que son nómades, pues siempre vuelven a su territorio tradicional donde están enterrados sus antepasados. También la Iglesia, asentada, se autodefine como 'peregrina' por la historia.

12 Así lo afirmaron los obispos latinoamericanos en Aparecida, en 2007: "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. Desatender las mutuas relaciones y el equilibrio que Dios mismo estableció entre las realidades creadas, es una ofensa al Creador, un atentado contra la biodiversidad y, en definitiva, contra la Vida" (*Documento de Aparecida*, 125).

Por tanto, toda la vida es sagrada para ellos.

Sin embargo, la obra creacional como visibilidad del pensamiento y del plan divino, no se manifiesta solamente en la naturaleza, sino también en las más diversas formas de la vida cotidiana, como en el nacer y el morir, en el sembrar y el cosechar, en la distribución y la reciprocidad, etc. Al buscar los principios de la sabiduría divina en toda la creación, ellos se encuentran con el espíritu del Creador que les hace descubrir el sueño del Creador, el sentido más profundo de la creación.

4. La búsqueda de la 'Tierra sin Mal' en el mito de los Gemelos

Los pueblos guaraníes de la región Cono Sur dan al creador de toda la vida el nombre 'Nuestro Gran Padre, primero y último'. El mito de los Gemelos ayuda a los pueblos guaraníes a mantener y a renovar la relación con su Dios, presente en la creación. Con este mito los guaraníes se identifican como un pueblo en camino, conducido por el espíritu creador en permanente recreación. El motivo de su caminar es la búsqueda de la 'Tierra sin Mal'.

El mito comienza con la aparición de Dios, con el sol en su pecho en medio de una tremenda oscuridad. *Kuaraby* (sol) significa "manifestación de la sabiduría y del poder creador"[13]. Como primer acto, él construye una cruz sobre la cual pisa su pie y surge, de ese soporte, la tierra como desafío y posibilidad de caminar, es decir, inventar caminos para la vida. Sus cuatro extremidades de igual longitud –además de los cuatro puntos cardenales que dan orientación en el caminar– simbolizan el soporte de la casa guaraní (en lo vertical), que encierra la misión de cuidar la conformación armónica de la casa (*roga*). En el mundo guaraní, la casa simboliza el cosmos (*oikos,* en griego) que

13 La palabra *kuaraby* se compone de tres elementos: *kuaraa* = saber*; ra* = crear; e *y* = manifestación, columna. Cf. León, C. (1997). *Ayvu Rapytá.* Asunción: Epopteia, p. 43.

debe ser respectado y cuidado en su ordenación equilibrada y armónica, constituida así por su Creador[14].

Continúa el mito con la presencia del Padre Ñamandu, quien vive con su esposa en una casa con chacra. Se separan y en el caminar de la mujer embarazada, en busca de reconciliarse con su marido, es devorada por los tigres azules, símbolo del mal. Los fetos de los gemelos en su vientre pudieron ser salvados por la abuela tigre que cuida a los dos en un ambiente hostil. Éstos, de jóvenes, huyen de la casa de los tigres. En su caminar, los huérfanos descubren todo lo que la naturaleza les puede ofrecer para sostener una vida dignamente humana.

Solidariamente unidos, los gemelos consiguen superar muchas dificultades y aprenden a discernir entre el bien y el mal. Tienen que pasar muchas dificultades y pruebas. La diferencia de caracteres les ayuda a complementarse: uno es más atrevido y astuto, otro más sensato y espiritual pero no tiene coraje. Con gran sabiduría consiguen enriquecerse recíprocamente en la diversidad de dones, lo que fortalece su espíritu comunitario. Juntos buscan e inventan caminos para sobrevivir y convivir, siempre en sintonía y ritmo con la naturaleza y el cosmos.

Descubren en las bondades de la tierra una verdadera Madre que quiere compartir su vida con ellos. Los gemelos entran en relación de reciprocidad con ella, experimentándose hijos suyos. Junto con todos los demás seres que encuentran en su caminar, descubren que deben conformar una sola familia. Será el camino de la vida buena (*teko pora*), que lleva a la vida en una 'Tierra sin Mal'. En incansables intentos de

14 Respecto a esta visión, dice Frei Betto: "nuestros pueblos originarios, los indígenas, hace milenios que desarrollaron la cultura del Buen Vivir, de sintonía entre la naturaleza y el ser humano. En la Madre Tierra reside nuestro origen y evolución, y de ella provienen todos los recursos indispensables para la vida. Sin embargo, nuestra cultura utilitarista, centrada en el lucro, comete el grave error de ignorar la sabiduría indígena en cuanto al equilibrio y la armonía ambientales" (Betto, F. (2015). "Conferencia del clima en París". En *Adital.* 13 de noviembre de 2015. Disponible *on-line* en: http://www.adital.com.br/site/noticia_imp.asp?lang=ES&img=S&cod=87289).

restablecer el equilibrio de la tierra, los gemelos manifiestan su respeto al orden cósmico, permanentemente amenazado.

Finalmente, los caminantes llegan al 'paraíso', una tierra con vegetación en plena madurez. Allí su madre los recibe, anunciándoles que han llegado a la madurez/plenitud de su vida en unión con la de la tierra.

En este mito los gemelos representan los fundadores de la cultura guaraní (héroes culturales). En su caminar por buscar más vida y al descubrir y adaptar las posibilidades y los desafíos que les ofrece el ecosistema, ellos inventan y crean un sistema de convivencia. En este proceso de permanente adaptación e inserción está creciendo su relación cada vez más profunda y familiar con la Madre Tierra.

Gracias a las frecuentes reflexiones, a partir de ese mito sobre la presencia de Dios en su vida cotidiana y sobre la conducción del Espíritu en su búsqueda constante, los pueblos guaraníes podían crecer en sabiduría y espiritualidad.

5. Caminos a recorrer en los procesos de reforma

En la mayoría de los países latinoamericanos, los pueblos originarios han salido de su clandestinidad y, luchando, caminan hacia un nuevo protagonismo. En algunas Iglesias se ha llegado ya a la valoración, el respeto y el diálogo intercultural con indígenas. También la Teología India salió de su clandestinidad y ya es reconocida por el CELAM como un modo especial de hacer teología.

Todo este cambio presenta un desafío a las Iglesias cristianas en *Abya Yala*. Justamente por ser diferentes, pueden ofrecer en un diálogo intercultural-interteológico nuevos desafíos y posibilidades para la reforma.

Las experiencias indígenas de Dios, vividas y expresadas en su cosmovisión propia, pueden enriquecer la fe y la teología occidental de la iglesia latinoamericana. Su extraordinaria capacidad de relacionamiento integral y sus profundas reflexiones eco-teológicas reflejan los valo-

res prioritarios del mismo Evangelio[15]. En un Encuentro de Teología India, un grupo de indígenas expresó que "nuestros proyectos se armonizan con los proyectos de Jesús: el reino para nosotros es la experiencia del *Sumak Kawsay*, es 'la Tierra sin Mal', es la 'Loma Santa', etc."[16].

15 Seguir a Jesús implica, en este contexto, descubrir y vivir el "evangelio de la creación", entendido como búsqueda y colaboración en el crecimiento de vida, mediante la interrelación para que el mundo llegue a la plenitud/madurez de la vida.

16 V Encuentro latinoamericano de Teología India en Manaus/Brasil, 21-26 de abril 2006.

MIGRACIONES, TRÁFICO HUMANO Y TRATA DE PERSONAS[1]

Sergio Augusto Navarro[*]

En este texto abordo la problemática de migraciones en general, pero sin profundizar tanto en este tema, sino solo para diferenciarla del tráfico de personas, destacando de qué forma los migrantes ilegales son una de las poblaciones más vulnerables para la trata de personas y otras violencias, dando cuenta de las dimensiones globales de este delito tan complejo. Enseguida, reflexiono sobre los aportes de la historia de la esclavitud afrodescendiente e indígena como una crítica al colonialismo

1 Temática del taller desarrollado con Javier Celedón, durante el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 27, 28 y 29 de octubre de 2015, a propósito de la migración y la trata de personas.

* Argentino. Mercedario. Licenciado y magíster en ciencias sociales y humanidades, con orientación en sociología por la Universidad Nacional de Quilmes (Argentina). Doctorando en Estudios Sociales de América Latina en la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Como asesor, docente e investigador, aborda perspectivas interdisciplinares de fe, ciencias y humanidades. Ha sido coordinador de la Red Kawsay, en Córdoba (Argentina), iniciativa de la Vida Consagrada a propósito de la problemática de la trata de personas.

que naturaliza, aún hoy, la trata de personas como un síntoma de la dominación capitalista, patriarcal y racial. Por último, en torno a la 'acción liberadora', quisiera proponer algunas sugerencias y criterios para profundizar una promoción postcolonialista de los derechos humanos y la emancipación de las víctimas.

1. Migraciones, tráfico humano y trata de personas en nuestra globalización

Las palabras ya 'clásicas' sobre la movilidad humana, utilizada en distintos documentos de la pastoral de migraciones, diferencia los siguientes términos y articula diversos conceptos:

(1) *Migrantes internos o externos en países.* Los primeros son los que se desplazan dentro de un mismo país, por ejemplo, del campo a la ciudad, generalmente por razones de trabajo. Los segundos son quienes atraviesan fronteras de países y, como veremos, lo pueden hacer legal o ilegalmente, como víctimas de tráfico humano.

(2) *Tráfico humano.* Es diferente de la trata de personas. El tráfico humano es un delito que atenta contra el derecho de soberanía de los Estados de regular quienes pueden atravesar sus fronteras, y quienes no. Más allá de lo cuestionable y artificioso que pueda parecernos el control de fronteras, lo cierto es que para atravesarlas miles de personas ponen en riesgo sus vidas y recursos, huyendo de condiciones de violencia o para mejorar sus condiciones de vida hacia destinos como Estados Unidos o Europa, quienes tienen duras regulaciones de sus fronteras.

Una vez que el migrante ilegal atraviesa la frontera con la ayuda de agentes o redes delictivas, puede o no ser víctima de trata de personas en el país de destino, siendo una de las poblaciones más vulnerables.

El tráfico humano es un delito que atenta contra las leyes migratorias de un Estado, mientras que la trata de personas es un delito que

atenta contra los derechos humanos[2]. Veremos que es posible encontrar casos donde hay tráfico humano sin trata de personas –cuando hablamos de 'migrantes ilegales' que no son explotados por las mismas redes delictivas, viviendo de todos modos en marginalidad y persecución, siendo vulnerables a la trata de personas–, y otros casos de trata de personas sin que exista tráfico humano –cuando hablamos de víctimas de migrantes internos–.

(3) *Migración por motivos laborales, políticos, religiosos y delictivos.* Los motivos laborales de la migración, como ya comenzamos a decir, pueden ser de trabajo campesino –los denominados 'obreros golondrinas'–, siguiendo las temporadas de cosechas de productos diversos.

Otro es el caso de profesionales de media o alta capacitación que quieren mejorar sus ingresos y enviar luego a sus familiares el excedente de tales ingresos, lo que se denomina para los destinatarios: las 'remesas'.

Pero también podemos contar, entre los trabajadores que migran, a quienes son perseguidos por motivos políticos o religiosos, y que podrían denominarse 'refugiados', ya que huyen de sus países de origen por oponerse a un régimen de gobierno o por sus creencias religiosas.

Las migraciones por motivos delictivos existen y son minoritarias, y podríamos decir que tampoco son víctimas de tráfico humano, ya que son justamente las personas que integran las redes que quieren rechazar las legislaciones de migración que regulan los países, pero que generan –cuando son visibilizadas por los reportes policiales de los medios de comunicación– la mayor parte de los prejuicios xenófobos entre pueblos, acusando a ciertos extranjeros de 'narcos', 'tratantes' o 'terroristas' tan solo por su origen.

2 En español y en la mayoría de las legislaciones consultadas, se diferencia tráfico humano de trata de personas, como lo hace la misma Organización de las Naciones Unidas. La confusión de términos a veces puede suceder porque en inglés se utiliza el mismo término para tráfico y trata de personas (*human trafficking*), lo mismos que en portugués (*tráfico de pessoas*). En este sentido, se hace necesario aclarar que en español tenemos palabras distintas: tráfico no es trata de personas.

(4) *Movilidad por motivos eventuales.* Otros motivos son eventuales, temporales, pero generan ingresos en los países de origen, tránsito y destino, como es el caso del turismo con fines culturales, religiosos, deportivos y sexuales. Turistas de vacaciones, participantes de congresos de temas diversos, peregrinos a santuarios o luares religiosos, deportistas que participan de torneos y competencias, y también, clientes de prostitución (legal o ilegal) confluyen en terminales de buses y aeropuertos, de forma regulada y promocionada por empresas de países de origen, tránsito o destino, constituyendo un importante flujo económico mundial.

En este encuadre queremos enfocar nuestra comprensión del tráfico humano y la trata de personas como un delito que atenta contra la dignidad y los derechos humanos, y para ello es ineludible contar con definiciones operativas[3].

Entenderemos por trata de personas:

(1) La captación, el transporte, el traslado, la acogida o la recepción de personas, recurriendo a la amenaza o al uso de la fuerza u otras formas de coacción, el rapto, el fraude, el engaño, el abuso de poder o de una situación de vulnerabilidad o a la concesión o recepción de pagos o beneficios para obtener el consentimiento de una persona que tenga autoridad sobre otra, con fines de explotación. Esa explotación incluirá, como mínimo, la explotación de la prostitución ajena u otras formas de explotación sexual, los trabajos o servicios forzados, la esclavitud o las prácticas análogas a la esclavitud, la servidumbre o la extracción de órganos.

(2) El consentimiento dado por la víctima de la trata de personas a toda forma de explotación intencional descrita en el apartado anterior no se tendrá en cuenta cuando se haya recurrido a cualquiera de los medios enunciados.

3 Cf. http://www.mseg.gba.gov.ar/Trata/Glosario.pdf

(3) La captación, el transporte, el traslado, la acogida o la recepción de un niño con fines de explotación se considerará 'trata de personas', incluso cuando no se recurra a ninguno de los medios enunciados en el primer apartado.

Las *acciones* de captación, transporte, traslado, acogida o recepción de las víctimas, constituyen escenarios donde hay lugares de origen, tránsito o destino, en los cuales los victimarios tienen sus propias prácticas que se pueden entender como estrategias, intercambios, redes y comisión del delito.

Los *medios* utilizados son la coacción (por amenaza o fuerza), el rapto, el fraude, el engaño, el abuso de poder o de una situación de vulnerabilidad.

Los *fines* de la explotación son tres:

(1) La prostitución ajena u otras formas de explotación sexual (se incluyen la pornografía infantil o de adultos que no consienten).

(2) Los trabajos o servicios forzados, la esclavitud o las prácticas análogas a la esclavitud (también comprendida como reducción a la servidumbre).

(3) La extracción de órganos (que en Argentina se entienden que pueden ser órganos, tejidos o fluidos humanos).

Dicho esto, diferenciamos la trata de personas del tráfico humano, que entendemos como la facilitación de la entrada ilegal de una persona en un Estado Parte de la cual dicha persona no sea nacional o residente permanente, con el fin de obtener, directa o indirectamente, un beneficio financiero u otro beneficio de orden material.

El tráfico ilícito de migrantes se diferencia de la trata de personas en tres aspectos:

(1) Primero, migrantes traficados han consentido al tráfico, mientras que las víctimas de la trata no han consentido o si lo han hecho inicialmente, este consentimiento será irrelevante por la coacción, el engaño o actos similares perpetrados por el tratante.

(2) En segundo lugar, el tráfico ilícito de migrantes termina con la llegada del migrante a su destino, mientras que la trata de personas involucra la explotación prolongada. Desde una perspectiva práctica, las víctimas de la trata son generalmente más afectadas y necesitan más protección contra la re-victimización y otras formas de abuso.

(3) Finalmente, el tráfico ilícito de migrantes es siempre transnacional, mientras que la trata de personas puede ocurrir también si una persona es conducida de un lugar a otro dentro del mismo Estado.

La situación de los migrantes, personas traficadas y refugiados por distintos motivos, así como los datos y relatos registrados por algunas entidades en sus páginas oficiales[4] son muy complejos como para pretender agotarlos. Lo que nos interesa es cuestionar sus raíces culturales, desde una perspectiva crítica del eurocentrismo, del histórico colonialismo y de las arcaicas formas de dominación patriarcal en Latinoamérica.

2. El "colonialismo del otro" como naturalización de la esclavitud y la trata de personas

Durante los siglos XVI a XIX han sido millones los hombres y las mujeres traficados y esclavizados en barcos españoles, portugueses o ingleses, reportando grandes beneficios económicos a esos Imperios.

La 'comercialización triangular' fue la forma del mercantilismo pre-capitalista instaurado entre Europa, África y América. Los barcos

4 *Cf.* https://www.iom.int/es

españoles, portugueses, ingleses, franceses u holandeses partían de Europa con mercadería de escaso valor en esos mercados (manufacturas excedentes de cada lugar), que luego se intercambiaban en los puertos de las costas africanas, y los navíos se llenaban especialmente con cargamentos de esclavos negros –que podían menguar por muerte en alto porcentaje o hasta en su totalidad durante el tráfico–, para así arribar y ser vendidos en las ciudades portuarias americanas. Se cerraba con el regreso de los navío a Europa, cargados con oro, plata o materia prima.

El 'comercio triangular' que constituyó el mercantilismo atlántico, fundamento de la riqueza de los siglos XVI-XIX, fue construido por portugueses, españoles e ingleses desde una misma alteridad de dominación de conquista y evangelización, cada uno con características propias, donde el esclavismo africano era una pieza fundamental.

Un poco esquemáticamente, y tomando otra unidad de análisis distinta a la nuestra –referida al siglo XVI de la conquista en México–, Tzvetan Todorov nos ayuda a comprender el inédito "…descubrimiento que el *yo* hace del *otro*"[5], en trazos que se replican aún en nuestro actual contexto latinoamericano. Enfoca su análisis tomando fundamentalmente los relatos de Cristóbal Colón, Hernán Cortez y Bartolomé de las Casas, así como la reflexión de Francisco de Vitoria, en lo que denomina el "encuentro más asombroso de nuestra historia"[6] y el "mayor genocidio de la historia humana"[7]. Realiza un análisis que nos permite comprender tanto el esclavismo colonial como la actual trata de personas como formas de mercantilización de la vida humana.

La construcción discursiva –y mental– que se pueden leer en estas fuentes documentales históricas aún perduran en nuestros días, porque son estructuras culturales de lo que aún hoy podemos comprender como la mayor empresa de conquista y evangelización de la historia: la modernidad y su humanismo que genera una alteridad inaugural de 'descubrimiento' del 'otro' –para referirse a los pueblos originarios que

5 Todorov, T. (2014). *La conquista de América. El problema del otro.* Buenos Aires: Siglo XXI, p. 13.

6 *Ibíd.*, p. 14.

7 *Ibíd.*, p. 15.

ya habitaban América hacia siglos–, y que es correlativa a la alteridad occidental hacia 'otros' –en relación a Asia y África–.

Según la lectura que Todorov hace de los diarios de los tres viajes de Colón[8], el navegante era ante todo un creyente que ambicionaba el oro como un modo de recuperar para Occidente la riqueza necesaria para la reconquista de los 'lugares santos' (Jerusalén).

Podríamos decir que su interpretación de 'lo que ve' y luego 'escribe' es ambiguamente medieval y moderna en función de su propio etnocentrismo y de los intereses económicos de la Corona española. Es en un primer sentido medieval, en cuanto continúa y supera el sentido épico de la Reconquista de Granada, en sus relatos observa y denomina a los 'indios' como habitantes de la India, y a los territorios como los límites del Imperio del Gran Khan de los relatos de Marco Polo (Asia), con la ambición de encontrar ahí su camino hacia el oro, tras el mito de 'El Dorado'.

Sin embargo, su hermenéutica es también moderna, en cuanto observa la naturaleza y a sus habitantes como parte de la naturaleza y en función de ella, ya sin referencia a Dios sino al 'poder temporal'. Los 'indios' no son para él fundamentalmente un 'otro' igual, sino parte del 'paisaje', en una relación donde no son 'almas de Dios', sino solamente algo vagamente semejante a sí-mismo, ya que los idealiza o los desprecia según sigan o no sus supuestos acerca de 'lo cristiano' o 'lo humano'. Su condición de 'más o menos humanos' estará en función de su color de piel, más o menos clara y semejante a la suya, sus costumbres más o menos 'virtuosas' o 'pecaminosas', por su defensa o descuido de un sentido de 'propiedad privada' y de las formas de unión grupal, conyugal o sexual.

Por momentos Cristóbal Colón y sus compañeros creen estar a las puertas del 'paraíso terrenal' por cuanto no observa 'malicia' y los 'indios' les reciben todo lo que les dan como si fuera un tesoro. Pero tampoco duda en proyectar 'maldad' y 'desnudez' en lo que observa cuando le es chocante. En ese sentido es profundamente egoísta y etnocéntrico, ya que en función de su yo –y sus supuestos acerca de lo humano y cris-

8 *Ibíd.*, pp. 13-64.

tiano– observa 'lo que ve' como de un 'otro' más o menos cercano a la naturaleza, a la igualdad, y al goce –del 'paraíso de Mahoma'– en lo que hace a la dominación sexual que ejercerán sus compañeros con las mujeres indígenas que encuentran.

Por otro lado, Todorov comprende la contrucción de alteridad realizada por Hernán Cortés como paradigmáticamente de la 'Conquista'[9]. El conquistador es el que mejor comprende el mundo azteca que se despliega ante sus ojos, lo admira –en su riqueza y reconocimiento de la grandeza de lo que encuentra en esa civilización–, pero lo odia y destruye con implacable decisión. "¿No debería la comprensión correr pareja con la simpatía? Y más aún, el deseo de tomar, de enriquecerse a expensas del otro, ¿no debería llevar a querer preservar ese otro, fuente potencial de riquezas?"[10]. Lo que encontramos es una violencia de las condiciones concretas de existencia del denominado 'Nuevo Mundo', el paso de la conquista al colonialismo, el silenciamiento histórico de la identidad de los pueblos originarios.

> La violencia de la invasión, la conquista y la colonización europeas trajeron consigo un elemento de larga duración: la tensión entre relevamiento y negación de la alteridad humana (…). Para lograr el sometimiento de los pueblos originarios los colonizadores tuvieron que borrarles sus culturas y emprendieron esas tareas bajo el justificativo de 'civilizar y evangelizar'. Todas las culturas autóctonas fueron negadas (…) y la independencia no resolvió ninguna de esas incertidumbres. Al contrario, creó otras nuevas al definir límites y fronteras que separaron brutalmente a pueblos que se sentían uno desde la alborada de los tiempos: los guaraníes fueron repartidos entre Paraguay, Argentina y Brasil (…). El indio, como se lo llamó desde entonces para consumar la negación, tuvo que olvidar quien había sido, sin llegar tampoco a saber quién era[11].

9 *Ibíd.*, pp. 65-153.

10 *Ibíd.*, p. 155.

11 Ansaldi, W., y Giordano, V. (2012). *América Latina. La construcción del orden. Tomo I: De la colonia a la disolución de la dominación oligárquica*. Buenos Aires: Ariel, p. 70.

Siguiendo las preguntas de Todorov, y su interpretación de los escritos de Bartolomé de las Casas, podemos comprender la evangelización como una sutil forma de *alteridad violenta*. A diferencia de Hernán Cortés, el dominico Bartolomé de las Casas 'ama' a los indios porque es cristiano, y ese amor 'ilustra' su fe, y sin embargo, 'no los ve', los percibe mal, 'no los entiende'. Todorov nos plantea preguntas que siguen aún vigentes:

> ¿Puede uno querer realmente a alguien si ignora su identidad, si ve, en lugar de esa identidad, una proyección de sí o de su ideal? Sabemos que eso es posible, e incluso frecuente, en las relaciones entre las personas, pero ¿Qué pasa en el encuentro de culturas? ¿No corremos el riesgo de querer transformar al otro en nombre de sí mismo, y por lo tanto, de someterlo? ¿Qué vale entonces ese amor?[12]

Para nuestra reflexión es interesante comprender la alteridad diferencial que construye Las Casas frente a los indios y frente a los esclavos negros. Para el religioso, los indios son 'otros' más semejantes a 'sí-mismos' por su color de piel, cosa evidentemente negada en relación con los negros, a quienes reconoce ya esclavizados, mientras que la de los indios 'empieza a ser' ante sus ojos.

Su 'conversión' comienza cuando renuncia a los indios esclavos que posee, y a los cuales luego defiende como a semejantes en una prédica que le llevará cuarenta años, pero nunca dejará la propiedad de los negros africanos. Esta diferencia de actitud será criticada aún por sus opositores, y en algunos pasajes de sus escritos reconoce que la esclavitud de los negros tampoco es cristiana: "Siempre los tuvo [a los negros] por injusta y tiránicamente hechos esclavos, porque la misma razón es dellos que de los indios" escribe en *Historia de las Indias* (III, 102). Sin embargo, Todorov comprende esta diferencia como indicador del 'espíritu de asimilación' por el cual 'el otro es como uno', algo que

12 *Op. cit.*, Todorov, p. 207. Las cursivas son mías.

seguramente entenderá como demasiado absurdo de afirmar para él y sus lectores en referencia a los negros africanos, por su color de piel.

De todos modos, el sueño de Bartolomé de las Casas es el de un Estado teocrático donde el poder espiritual supere al poder temporal como en el ideal medieval, por eso su prédica es de una anexión de los indios a la Corona española para que sea realizada mansamente y por convencimiento razonable –no violento– del 'otro', es decir, una conquista hecha no por soldados sino por religiosos. "La sumisión, la colonización, se deben mantener, pero hay que llevarlas de otra manera; no sólo ganarán con ello los indios (al no ser torturados y exterminados), sino también el rey y España"[13].

Por ese motivo su propuesta y prédica es el de una conquista evangelizadora que no reduzca a los indios a la servidumbre de esclavos –hiriéndolos a ellos y a la conciencia del rey–, sino porque es lo más conveniente para las finanzas de España. Es en este sentido que comprendemos que su ideología es colonialista, egoísta y etnocéntrica, en cuanto eurocéntrica. Su amor a los indios es real, pero no los entiende y acepta en sus diferencias de piel, costumbres y creencias religiosas, que siempre interpretará como asimilable, superable por su amor en la novedosa propuesta de un suave adoctrinamiento cristiano con el fin de convertirlos a la única y verdadera fe. Es en ese sentido que podemos decir que Las Casas los ama, pero no los entiende (como 'otros').

La ideología esclavista reduce al 'otro' violentamente a objeto-mercancía y fue realizada por el conquistador-soldado (Cortés), mientras que la ideología colonialista fue protagonizada por los religiosos que ejercen la violencia simbólica de reducir al 'otro/a' no a objeto, sino a "sujeto capaz de producir objetos que uno poseerá", extendiendo un nuevo eslabón en la cadena de producción y posesión hasta el infinito. Y esta condición de 'sujeto intermedio' del colonialismo –la inteligencia de construir a un otro-productor que no es igual al yo-consumidor– es más efectiva y superior al esclavismo negrero, por cuanto más conveniente para la Corona, siempre y cuando se respeten dos condi-

13 *Ibíd.*, p. 210.

ciones fundamentales: el "impedir que llegue a ser como nosotros" y que "el sujeto será más productivo cuanto mejor cuidado"[14].

En estos sentidos etnocéntricos es que podemos comprender la ideología colonialista como superadora de la esclavista, en la construcción de la alteridad india como el de un 'sujeto intermedio' en la cadena de producción económica que reproduce la dominación eurocéntrica.

Sin decirlo expresamente, Todorov nos ofrece con su interpretación de escritos de Francisco de Vitoria algunas claves que podemos tomar en nuestra reinterpretación de la originalidad histórica de esa empresa teocrática que fueron las misiones jesuíticas. Siguiendo la tríada de comprender/tomar/destruir que constituyó la conquista y evangelización de los siglos iniciales por la cual se construyó históricamente al 'indio', primero sobre el principio del esclavismo, y luego sobre el principio del colonialismo, ¿es posible encontrar otra forma de alteridad? Todorov sostiene que sí, en un orden inverso y sucesivo en el tiempo histórico: esclavismo/colonialismo/comunicación[15].

Siguiendo la interpretación de escritos de Francisco de Vitoria, el principio de comunicación sería la forma en la cual podemos comprender la posibilidad de construcción histórica de una libre circulación de hombres, bienes e ideas, es decir, de sujetos y comunidades entre culturas. "La relación entre saber y poder, que pudimos observar en ocasión de la conquista, no es contingente sino constitutiva. Vitoria, uno de los fundadores del derecho internacional moderno, es ya consciente de ello"[16].

Y esto lo considera en relación no solo a la comunicación de culturas en términos ideológicos o tecnológicos, sino sobre todo en relación a su concepto de 'guerra justa'. En su obra *Del derecho a la guerra* plantea que al príncipe (o soberano) no le basta con creer que su guerra es justa, porque puede equivocarse. Tampoco con que la población crea que la guerra es justa, por no tener acceso a los secretos de Estado, y por definición no está bien informado.

14 *Ibíd.*, p. 215.
15 *Ibíd.*, pp. 217-220.
16 *Ibíd.*, p. 219.

Para que una guerra sea justa la causa debe ser justa, y para ello, la justicia solo es accesible a los hombres sabios que, si bien pueden ser ignorantes de modo provisorio, no pueden excusarse en esa ignorancia, porque se vuelven culpables de ella. "El que duda y es negligente para la verdad, no posee de buena fe", dice Vitoria, y con ello involucra en un proceso abierto de comunicación tanto al soberano, como a los pobladores y sus hombres sabios, en una reciprocidad que debe informar aún a los dominados, si no, "no se posee de buena fe"[17].

Si la información, entonces, es una función social esencial en un proceso de comunicación amplio y abierto, queda de todos modos la distinción entre imponer y proponer, como una forma útil de diferenciar la ideología colonial de otra con pretensión emancipadora, de reconocimientos mutuos de sujetos iguales que se comunican, intercambian lo que producen y se desarrollan con autonomía y sin necesaria asimetría de dominación.

Podemos comprender entonces que la conquista y la colonización, eufemizadas con la evangelización, fue un violento proceso histórico de dominación por la cual se impone a la dialéctica constitutiva –de los pueblos originarios de la región y sus contradicciones autóctonas– una nueva dialéctica constituyente a partir de "la triple apropiación de las tierras, de los hombres (el trabajo) y las mujeres (trabajo y sexo)"[18]:

> Se redefinieron las relaciones en las pirámides sociales, las identidades originarias devinieron indios y los indios, campesinos (con sus múltiples denominaciones), mientras los diversos africanos extrañados se tornaron esclavos, al tiempo que los conquistadores se convirtieron en hacendados, plantadores, obrajeros, latifundistas, finqueros, comerciantes, militares, sacerdotes, usureros, gobernantes… Las sociedades originarias se transformaron en sociedades estamentales y estas, a su vez, con el tiempo, en sociedades de clase, en las cuales el color de piel servía para definir identidad étnica e

17 *Ibíd.*, pp. 219-220.

18 *Op. cit.*, Ansaldi y Giordano, p. 81.

> identidad social, con sus diferenciaciones y confusiones. La sexualidad liberada originó nuevas etnias miscegenación que se tradujo en denominaciones como albarazado, *caboclo*, camba, castizo, cíbaro, cholo, gaucho/*gaúcho*, mameluco, mestizo, morisco, roto, zambo, entre otras. Un orden étnico-social jerárquico fue estableciéndose a lo largo de la dominación colonial, en cuyo vértice se encontraban los españoles (blancos) nacidos en España y Portugal, y debajo de los cuales se ubicaban, en orden decreciente, los criollos (blancos americanos), los mestizos, zambos y negros libres, los esclavos y los indígenas. En teoría, los esclavos –que no tenían ni alma ni libertad– se encontraban por debajo de los indios –libres y con alma–, pero en la práctica, el decisivo hecho de su costo –elevado– los ponía por encima[19].

Esta redefinición de poblaciones, clasificaciones, alteridades y jerarquías no fue sólo de América, sino también de Europa, y con ella, de un nuevo orden planetario (el "sistema mundo capitalista" al decir de Wallerstein), por la construcción histórica del colonialismo, que en muchos aspectos sigue aún vigente.

España se construyó con los Reyes Católicos sobre la base de una política de combate a la diferencia: contra los indios con la 'conquista' de América inaugurada por Colón en 1492, contra los musulmanes con la 'reconquista' de Granada en el mismo año, contra los judíos con su expulsión de su Reino. Es en este sentido que podemos comprender la heterogénea dialéctica constituyente de los pueblos americanos como 'pueblos colonizados'.

> El colonialismo, entonces, para decirlo una vez más, engendró e incluso nominó a América. Antes de él América no existía, aunque existían el continente, las sociedades, las culturas, la flora y la fauna, los hombres y las mujeres que lo poblaban. El colonialismo

19 *Ibíd.*, pp. 81-82.

> unió al continente y, al unirlo, lo vinculó con el mundo que simultáneamente empezaba a hacerse capitalista y planetario. Al crearlo, ya se ha dicho, creó también sus propias contradicciones. Así, el Nuevo Mundo fue efectivamente *nuevo*[20].

Es posible con estas crítica a las categorías de alteridad, sujeto y comunicación de culturas replantear entonces la evangelización de los pueblos. Podríamos decir que la actual trata de personas es nueva versión del esclavismo histórico, ilegal pero no menos cruenta, y que puede ser el 'lugar teológico' (recapitulando los relatos bíblicos del Exodo, el Exilio y el papel del extranjero, el huérfano y la viuda en la tradición judeo-cristiana) desde el cual deconstruir los mitos del 'bienestar' que reproducen las poblaciones que sobreviven en condiciones de extrema pobreza y violencia.

El sueño del *american way* y su mito del consumo patriarcal, progresivo e ilimitado, motiva no solo las migraciones sino también las hegemonías culturales por la cual se naturalizan el consumo de los cuerpos en una verdadera 'fetichización' de la vida humana como mercancía. Cuestionar, de-velar y de-construir esta naturalización de la mercantilización de vida humana en sus dimensiones biológicas y biográficas, es decir, en sus dimensiones del biopoder imperante sobre la producción de la vida misma y las relaciones de poder, en sus deseos y subjetividades inscritas en condiciones concretas de explotación capitalista, exige una crítica profunda, compleja y cultural, para que las prácticas educativas, eclesiales o estatales no reproduzcan la dominación.

La trata de personas es el síntoma epocal de una racionalidad capitalista y patriarcal, ante lo cual es preciso replantear los límites de lo humano e inhumano, es decir, del Evangelio de la vida, en nuevos y lascerantes términos.

20 *Ibíd.*, p. 85.

3. Sentido crítico en las prácticas de lucha contra la trata de personas

La observación de las prácticas que realizan quienes luchan contra la trata de personas son muy diversas, pero exigen ser revisadas en estos términos de alteridad, comunicación y culturas para que sea realmente evangelizadora, es decir, comunicadorade la Buena Noticia del Dios de Jesús.

Para enfocarlas, podemos sectorizarlas en cuatro ámbitos: (1) la prevención del tráfico y trata de personas; (2) la formación profesional de agentes; (3) la asistencia a las víctimas de trata; (4) la denuncia del delito de tráfico humano, trata de personas y de las redes criminales que lo realizan, así como de los delitos conexos, narcotráfico y corrupción de los funcionarios estatales.

La *prevención del tráfico y trata de personas* es la que realizan agentes pastorales, docentes, trabajadores y psicólogos sociales, que pueden plantear formas de sensibilización y concientización de las condiciones concretas del delito, así como preventores de las estrategias de captación de los victimarios y que con nuevos recursos tecnológicos puede luchar, por ejemplo, como activismo de demanda de derechos (*advocacy*) en las redes sociales y en educación virtual.

Se puede hacer mucho desde los medios de comunicación y talleres informativos (con audiovisuales y espacios de diálogo), siempre que sean críticos con la mercantización capitalista y patriarcal de la vida humana que también emerge con otras formas de consumo (de mercancías, drogas o sexo) y que exige ser muy críticos a la hora de reducir los derechos ciudadanos como derecho al consumo. El primer y último derecho habrá de ser el derecho al cuidado de la vida, y una vida más plena para todos.

La *formación profesional de agentes* que luchan contra el delito desde diferentes prácticas, y que son docentes, agentes de salud, transportistas, fuerzas de seguridad, abogados, fiscales, jueces, etc. Es una práctica que realizan líderes y organizaciones que piensan y preparan espacios de capacitación y educación sistemática que aborda el delito con enfoques

disciplinares –sobre todo desde la criminología y el derecho penal– e interdisciplinares –lo cual es más adecuado a la complejidad del tema–, logrando prácticas institucionales más inteligentes y acordes a la lucha que enfrenta.

Igual que en las prácticas de prevención, se pueden y deben replantear los contenidos desde los supuestos de mercantización de la producción de la vida humana, en términos biológicos y biográficos, de modo que no sean reproductores del capitalismo y patriarcado hegemónico que naturaliza las esclavitudes invisibilizadas y legitima las más evidentes.

La *asistencia a las víctimas de trata* es la que se realiza en instituciones u hogares de recepción y acompañamiento de las mismas, donde puedan recibir asistencia médica, psicoterapéutica y apuntando a su emancipación social –de los victimarios primero, y luego, de los mismos asistentes–, ya que las situaciones de violencia de clase, género o raciales tienen características muy particulares que traumatizan profundamente su psiquismo y socialidad, su capacidad de emprender con autonomía su propio proyecto de vida.

Considero que no alcanzan la buena voluntad, ni el afecto, ni el propio sentido común, ni la firmeza de normas o valores para este exigente tipo de asistencia a las víctimas. Es preciso comprender al equipo de asistencia a las víctimas como una comunidad de prácticas donde las diferentes experiencias, vínculos, disciplinas y valoraciones de las personas y sus procesos sea una de las mejores referencias para afinar este tipo de servicios.

Las comunidades religiosas tienen una sabiduría tradicional muy especial que aportar, pero es preciso comprender que las víctimas de trata vienen de participar de 'comunidades del delito' donde su subjetividad e intersubjetividad han sido estructuradas. Por ese motivo es preciso contar también con la comunidad interdisciplinar de profesionales de la salud mental, el trabajo social y la pedagogía, que ayuden a la comunidad de prácticas de asistentes y asistidos a re-elaborar vínculos saludables donde quien es acompañado como víctima de trata deje de serlo y se transforme en protagonista de su propia emancipación.

Ese artesanal y complejo proceso intersubjetivo, grupal y social no se puede hacer sin la fidelidad a los valores evangélicos enunciados, que organizan ese particular espacio social que debe plantearse desde el primer momento como 'comunidad transicional', muy diferente tanto de la 'comunidad del delito' de donde han sido rescatadas las víctimas, pero con la 'puerta abierta' a un mundo social y político donde tendrán que aprender a socializar con sus propias capacidades, con autoestima, con autonomía y como sujetos de su propio desarrollo.

Estos aspectos de ingreso, asistencia sistemática e interdisciplinaria y salida con posibilidades de reinserción social tienen que poder ser motivo de planificación estratégica –en decir, en un contexto social concreto de existencia y con un horizonte de valores compartidos–, pero también abierta a las 'tácticas evangélicas' que impiden la rutinización burocrática, la rigidez de normas y los procesos subjetivos saludables e insospechados de las personas, como para no estar re-victimizando a las víctimas.

La *denuncia del delito de trata* apunta a la transformación de las estructuras sociales y políticas que causan, legitiman y naturalizan la mercantilización de la vida humana por parte de las redes del delito organizado.

La mejor información al respecto es la que ofrece el periodismo de investigación más acreditado en cada país, y exige análisis sociológicos y políticos de la 'economía del delito' que constituyen.

Comprender las estrategias prácticas de los agentes del tráfico humano y trata de personas, tales como captores, transportistas, proxenetas, policías cómplices, fiscales y jueces negligentes o sobornados, permite dimensionar las razones prácticas de una economía del delito, donde el eje está en la relación entre el dinero y el poder social y político. No es exagerado pensar en una concreta idolatría del dinero y, tal como decía Walter Benjamin, del "capitalismo como religión", donde la "fetichización de la mercancía" en términos libidinales y biopolíticos excede los límites de nuestras comprensiones de lo humano. Si comprendemos que, además, esta violencia económica y de género se

naturaliza como una "cultura prostibular"[21] en los medios de comunicación, donde se mercantilizan los cuerpos, los afectos y los criterios sociales. Entendemos que estamos ante la 'punta del iceberg' de complejos procesos sociales y culturas regidos por mitos y ritos que demarcan el sentido de lo humano y de lo inhumano.

Unas de las preguntas más valiosas que nos hicimos como agentes de pastoral fue: ¿cómo evitar los discursos y prácticas que reducen a las víctimas de tráfico humano o trata de personas como 'objeto de una misión liberadora'? Con la mejor buena voluntad la asistencia a las víctimas o las denuncias del delito se aprende en la marcha, desde diversas experiencias personales pastorales, eclesiales y estatales, pero no siempre alcanza a poner en cuestión el propio interés hegemónico de ser dominantes en el campo religioso (clérigos, religiosas o laicos profesionales).

Lo que afirmamos es que las prácticas de denuncia del delito o de asistencia a las víctimas, si no son conscientes y críticos de los preconceptos colonialistas que operan en sus discursos, pueden re-victimizar a las víctimas al reproducir la sumisión y dependencia de las mismas.

Si los líderes y organizaciones de lucha contra la trata de personas pueden reconocerlas como "sujetos históricos de su propia liberación"[22] por su capacidad de autoestima, autonomía y emancipación política[23], pueden entonces desencadenar procesos de "resistencia a la dominación" que tiene su "interés en el otro" al decir de Michel de Certeau[24], desnaturalizando así el mecanismo sacrificial de las religiones por medio de una evangelización que afirme que "ya no hay necesidad de víctimas de ningún sacrificio", como afirma René Girard[25].

21 *Cf.* Chejter, S. (2010). *Lugar común. La prostitución*. Buenos Aires: Eudeba.

22 *Cf.* Dussel, E. (2009). *Política de la liberación I y II.* Madrid: Trotta.

23 *Cf.* Gallardo, H. (2005). "Revolución y cultura política en América Latina". En *Revista Polis*, No 12, disponible *on-line* en: http://polis.revues.org/5694; De Souza, B. (2014). *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos.* Madrid: Trotta.

24 *Cf.* De Certau, M. (2010). *La invención de lo cotidiano. Las artes del hacer*. México: ITESO.

25 *Cf*. Girard, R. (1995). *La violencia y lo sagrado*. Madrid: Anagrama.

Es decir, operando afectiva, discursiva y prácticamente el paso de víctima del delito a protagonista de la propia liberación, por la toma de conciencia de la propia victimización, en participación activa en la denuncia del delito y por la solidaridad con otras víctimas para que nadie más sea víctima.

Esta conversión de mentalidades y prácticas es, ante todo, una conversión espiritual al Evangelio de Jesús, desde el lugar de las víctimas como protagonistas de liberación, siguiendo una intuición fundamental de la teología latinoamericana.

CRER, LUTAR E ESPERAR: HORIZONTE TEOLÓGICO-ESPIRITUAL DA JUSTIÇA, PAZ E INTEGRIDADE DA CRIAÇÃO[1]

Afonso Tadeu Murad[*]

Este é um breve texto inspirador do nosso compromisso com a justiça, a paz e o cuidado da nossa 'casa comum'. Visa suscitar reflexão e aprofundamento acerca de nossas convicções em torno do horizonte teológico-espiritual da Justiça, Paz e Integridade da Criação (JPIC)[2].

1. Cremos no Deus da justiça

Para nós, da América Latina e Caribe, Deus se revela como o "amante da vida" em toda sua extensão (Sab 11, 26). Seu amor gratuito

1 Temática da oficina (*taller*) desenvolvida com Alirio Cáceres, durante o II Congresso Continental de Teologia, em Belo Horizonte, nos dias 27, 28 y 29 de octubre, em 2015, sobre a questão da ecoteologia.

* Brasileiro. Irmão marista. Pedagogo, especialista em gestão e doutor em teología sistemática. Professor, pesquisador e escritor, dedica-se a causas sociais e ambientais. Atualmente é profesor da Faculdade Jesuita de Filosofia e Teología em Belo Horizonte (Brasil).

2 Inicialmente, foi utilizado na oficina (*taller*) de JPIC no Congresso Latino Americano da Vida Consagrada, em Bogotá.

e misericordioso supera a visão meramente jurídica e distributiva de justiça (Sl 103). Ele "faz raiar o seu sol sobre maus e bons e derrama chuva sobre justos e injustos" (Mt 5, 45). Cria a partir do nada e recria a partir do caos. Ele não dá a cada um/a o que merece, mas sim concede sua graça a todos, a começar de quem mais necessita. Faz justiça ao defender os oprimidos (Sl 103, 6). Em continuidade com os profetas da Bíblia, escutamos os clamores de Deus na nossa realidade. Denunciamos as injustiças (Is 10, 1-2), a manipulação da religião a serviço da opressão dos pobres e anunciamos a Boa nova, que chama à conversão pessoal, comunitária e estrutural (Is 1, 10-19). Sofremos incompreensão e por vezes somos perseguidos, inclusive no interior dos nossos Institutos e da Igreja. Cremos que o Reino de Deus, inaugurado por Jesus, estende suas raízes na história humana, até que Deus "seja tudo em todos" (1 Cor 15, 8b).

2. Cremos no Deus da paz

Como seguidores/as de Jesus, escutamos confiantes sua voz: "Eu lhes dou a minha paz" (Jo 14, 27; 20, 20). Compartilhamos o "Shalom", que se traduz em harmonia, quietude, sintonia e empenho para criar relações justas e fraternas. Queremos viver a Bem-aventurança: "felizes o que promovem a paz, porque serão chamados filhos de Deus" (Mt 5,9). Sabemos que o compromisso com a paz suscita conflitos, pois retira da zona de conforto pessoas, grupos e instituições. Aderimos à causa do 'Bem viver', que implica construir uma sociedade fundamentada nos caminhos para a paz, em várias direções: para trás, com o nosso passado pessoal e coletivo; para frente, com as gerações futuras; para o alto, com Deus; para baixo, com o meio ambiente; para os lados, com nossas/os co-Irmãs/ãos e as/os leigas/os que atuam conosco; para dentro, consigo mesmo.

3. Cremos em Deus comunidade interdependente

Cremos em Deus, comunidade interdependente: Pai materno, Filho/a e Espírito. Princípio da diversidade biológica e humana, Luz das luzes, Fonte das fontes (cf. Sl 36, 10). Proclamado/a e reverenciado/a de várias formas e com tantos nomes em múltiplas tradições religiosas.

A biodiversidade se fundamenta teologicamente na Trindade, diversidade do Deus-comunidade, que sendo muitos, é um. Unidos a homens e mulheres de distintas crenças, como também aos não crentes, defendemos tanto a biodiversidade quanto os direitos humanos provenientes das diferenças étnicas, culturais, religiosas, de gênero, de orientação sexual, de gerações... Se estas diferenças forem acolhidas em perspectiva de solidariedade, de colaboração recíproca, e superarem a estreiteza do corporativismo, a humanidade caminhará em direção à paz. Com o salmista louvamos: "como são numerosas tuas obras, Senhor. Com sabedoria fizestes todas elas. A Terra está cheia das tuas criaturas" (Sl 104, 24).

O Deus da vida, diverso e uno, nos chama a promover a vida. O planeta Terra é a nossa 'casa comum'. Aqui partilhamos da mesma morada, edificada pelo solo, o ar, a água e a energia. Com os sete bilhões de humanos, habitamos esta bela e frágil casa, onde convivem em múltiplas teias, os microorganismos, as plantas e os outros animais. Nossa fé no Deus-comunidade nos leva e enfrentar um projeto de sociedade baseado na competição e no sucesso individual e a promover relações de cooperação; a incentivar o protagonismo das crianças, dos jovens, dos pobres e dos indígenas.

4. Cremos que todos os seres foram criados na Palavra e pela Palavra

Cremos que a humanidade e todos os seres foram criados na Palavra e pela Palavra (cf. Gn 1; Jo 1, 1). Por isso, recebem de Deus: dignidade, sentido, meta, direção, inteligibilidade e impulso para a comunicação.

Na narração poética de Gênesis 1, se proclama que todos os seres passaram a existir a partir da livre vontade criadora de Deus. Assim se repete várias vezes: "e Deus disse" (v. 1, 3, 69, 11). Enquanto a ciência formula hipóteses sobre como surgiu e se desenvolveu a matéria, dos seres abióticos até os seres vivos complexos, nossa fé reflete sobre por que e para que ela existe. A criação, sistema aberto de matéria e energia em evolução, ainda não terminou. Cremos que todo este movimento se origina em Deus e para ele se orienta. A natureza é palavra silenciosa de Deus, que nela manifesta sua beleza e esplendor (cf. Sl 19, 1-8).

A percepção sensorial está presente, em diferentes níveis e intensidade, em todos os outros seres vivos, sobretudo nos mamíferos. Estes últimos são 'sencientes', pois provam dor, medo e prazer. No nosso planeta, os humanos somos os únicos que "pensam e sabem que pensam": seres de linguagem, de interpretação, de comunicação e de ação criativa. No entanto, as palavras e ações humanas podem ser direcionadas para o projeto salvador de Deus, a elevação das consciências em direção à cooperação e ao amor, ou se desviar para o 'sem sentido', a sedução enganosa do poder, a insanidade que conduz à aniquilação e à morte (cf. Dt 30, 17-18). Ter consciência implica responsabilidade e decisão. Por isso, renovamos nossa opção de "escolher a vida" (Dt 30, 15).

A palavra humana, tantas vezes negada aos mais fragilizados da nossa sociedade, necessita ser difundida e aprofundada. Por isso, os/as religiosos/as estão comprometidos em processos de organização, de conscientização e de educação.

5. Cremos que a Palavra se fez carne em Jesus de Nazaré

Cremos que a Palavra se fez carne em Jesus de Nazaré (cf. Jo 1, 14). Jesus percorreu campos, vilas e cidades. Inaugurou o Reino de Deus (Mc 1, 15) e andou por toda a parte "fazendo o bem" (At 10, 37). Acolheu os pobres e pecadores, curou, libertou homens e mulhe-

res de males biológicos e psíquicos (cf. Lc 4, 18-21). Denunciou os equívocos da religião legalista (cf. Mc 7, 1-23) e colocou o ser humano necessitado em primeiro plano (cf. Mc 2, 23-28). Ao partilhar a mesa com os excluídos (cf. Mc 2, 15-17) Jesus mostrou que outro mundo é possível e necessário. Em Jesus, todo ser humano, independente de sua crença, encontra referências, valores, formas originais de conviver e atuar na sociedade como "nova criatura" (2 Cor 5, 17).

A encarnação do Filho de Deus significou uma nova etapa evolutiva para a humanidade e para o cosmos. O divino assume e transforma não somente o humano, mas também a matéria mesma. Esta matéria finita, degradável, bela e limitada, criada radicalmente boa (cf. Gn 1, 31), mas contagiada pelo mistério do mal, começa a ser redimida. A criação geme e aguarda a sua libertação (cf. Rm 8,19-20), para participar da liberdade e da glória dos filhos de Deus (cf. Rm 8, 21). Jesus Cristo glorificado ama profundamente o mundo em que ele viveu.

6. Cremos no Espírito Santo, princípio de relação

Cremos no Espírito Santo, princípio de relação, luz de Deus em nós.

Sopro primordial, força vital, alento, o Espírito cria laços, vínculos, teias, pois ele/a é relação e tece relações, entre todos os seres e entre os humanos. Em diferentes níveis, todas as criaturas, nas quais habita o Espírito de Deus, são imagens de Deus e devem ser respeitadas. O Espírito Santo cria, sustenta, renova (cf. Sl 104, 30) e leva à consumação a criação.

Vento surpreendente e fogo abrasador, Ele/a impulsiona os seguidores de Jesus para criarem uma nova sociedade, onde cada um ouve na sua própria língua materna (cf. At 2, 8), é respeitado na sua peculiaridade, os jovens profetizam e os anciãos nutrem sonhos (cf. At 2, 17), partilha-se o alimento, cultiva-se a simplicidade, a alegria, e se saboreia a vida em comunidade (cf. At 2, 44.46).

Com distinta intensidade e modos diferentes, o Espírito de Deus

está presente desde o princípio da criação (cf. Gn 1, 1), habita no ser humano que pratica o bem, e faz sua morada naquele/a que acolhe Jesus, e junto com seus irmãos e irmãs trilham o caminho do seguimento.

7. Cremos na unidade entre mística e libertação

Na origem da fé judaico-cristã há um grito por libertação histórica. Moisés, criado na corte dos dominadores, rompe com sua ideologia quando "sai para ver seus irmãos e percebe a opressão a que eram submetidos" (Ex 2, 11). Fica indignado com a violência praticada contra eles! No meio do trabalho de pastor e convivendo com a natureza, faz uma experiência mística que mudará sua vida.

Moisés encanta-se ao ver um arbusto que queima, mas não se consome (cf. Ex 3, 3). Neste fogo fascinante, energia que aquece e ilumina, manifesta-se o Deus que não se deixa manipular: Javé, aquele/a que simplesmente é, que está junto de seu povo. Divino, Outro, grande e próximo. Fascinante e tremendo (cf. Ex 3, 5-6). Então, a surpresa! Javé não é a projeção divina das forças da natureza. Ele/a não se confunde com o calor sol, o poder dos raios, a força das tempestades, os ciclos de vida e de morte das plantas e dos animais. Nem pede para ser cultuado nestes seres. Javé deixa-se tocar pelo sofrimento do povo escravizado no meio do grande império, ouve seus clamores, vê sua situação, conhece suas aflições (cf. Ex 3, 7). Deus não é impassível. Ele 'desce' para libertar o povo que geme (cf. Ex 2, 23-25).

Jesus vive uma intensa intimidade com Deus, a quem chama carinhosamente de *Abba*, paizinho. Aí se revela o segredo de sua missão. Retira-se para orar muitas vezes (cf. Lc 11, 1). Prepara as decisões em oração. No momento mais difícil de sua existência, quando percebe a possibilidade de ser assassinado violentamente, se entrega totalmente a Deus (cf. Mc 14, 36). Ao mesmo tempo, Jesus é um homem ativo, que se dedica à missão de trazer a boa notícia do Reino de Deus, de libertar, de curar e promover o ser humano, a partir dos mais pobres (cf. Mt 11, 5). Prepara o grupo dos seus seguidores, levanta perguntas que

fazem pensar. Testemunha liberdade e alteridade que fascinam homens e mulheres de tempos e lugares diversos.

Nosso engajamento social e ecológico se caracteriza por esta tensão positiva entre mística e libertação. Mergulhar em Deus, nutrir-se de sua Palavra, provar seu amor gratuito e fiel, colocar-se no seguimento de Jesus. E, simultaneamente, empenhar tempo, energia e processos, para mudar a sociedade e ter uma nova postura em relação ao meio ambiente.

A espiritualidade ecológica acentua a gratuidade, o silêncio, a sintonia com a dança do cosmos, a reconexão, a transparência de Deus na criação, a sabedoria que aprende da natureza. A espiritualidade libertadora, por sua vez, enfatiza o compromisso com a transformação social, a indignação e a mobilização em favor dos fracos e oprimidos, o pensar crítico, o profetismo. Uma eco-espiritualidade libertadora consegue articular estas dimensões distintas e complementares. E alcança maior profundidade e amplidão do mistério divino.

8. Cremos no Deus do futuro, criador e libertador

A promessa é uma novidade da fé judaico-cristã. A relação do ser humano com o Divino não consiste no 'eterno retorno' a um passado idealizado, ou em uma série de ritos visando conquistar os favores dos deuses, mas sim no empenho pela construção do futuro. O Deus que louvamos e bendizemos em sua grandeza, está conosco, vai à nossa frente, abre caminhos inimagináveis. Embora seja tão diferente dos humanos, faz aliança, pacto de fidelidade e de reciprocidade: "Eu serei o seu Deus e vocês serão o meu povo" (Ex 6, 7). Jesus ressuscitado, início da nova criação, promete que estará sempre conosco (cf. Mt 28, 20). Seu espírito nos conduzirá à verdade plena (cf. Jo 16, 13).

Quando o povo de Israel estava no exílio, sem terra e sem nação, explicitou a crença no Deus criador. O primeiro gesto libertador de Deus consiste em criar, separar, organizar e vencer o caos primitivo. Por isso, nos Salmos se louva ao mesmo tempo a Javé pela criação e pela

libertação histórica. O Salmo 136, embalado no refrão: "porque eterno é seu amor", louva a Deus pelo céu, o solo, as águas, os astros (cf. v. 3-9). E, logo a seguir, recorda com gratidão a libertação do Egito e a posse da terra (cf. v. 10-24). E por fim, dá graças a Deus, que sustenta a todo ser vivo (cf. v. 25). Já no Salmo 146 se pede para não colocar a confiança nos poderosos, pois eles são frágeis e passageiros, como todos os outros seres sujeitos ao ciclo da vida e da morte. Deve-se confiar em Javé, o criador, que mantém sua fidelidade e faz justiça aos oprimidos (cf. v. 5-7).

Se o mesmo Deus que liberta e faz aliança é o que cria, em movimento contínuo em direção à plenificação, então se descobre as conexões entre o mundo material, a evolução do cosmos, a história humana, a encarnação, a salvação em Cristo e a escatologia. Dependendo de Deus, o futuro não será a aniquilação, mas a consumação, a nova criação (cf. 2 Cor 5, 18).

A consciência social e ecológica nos pacifica e inquieta. Estimula-nos a lutar pela justiça, a promover a paz e uma sociedade ecologicamente sustentável.

9. Cremos, esperamos e assumimos compromissos

O livro do Apocalipse anuncia, de forma esperançosa, a vinda do "Novo Céu e Nova Terra" (Ap 21, 5). Cremos que a salvação, libertação da maldade, da provisoriedade e da degradação em vários níveis, atingirá a todos os seres, que seremos transformados e recapitulados em Cristo, no Espírito.

A luta pela justiça social, a promoção da paz e o cuidado com a Terra não são elementos opcionais ou secundários, mas sim componentes fundamentais do projeto salvífico de Deus, ao qual somos chamados a colaborar.

Somos filhos e filhas da Terra, irmãos e irmãs em um mundo dividido, violento e fragmentado. O ar, o solo, a água e a energia do sol, os microorganismos, as plantas e os animais não são somente 'recursos

naturais', mas também nossos irmãos e irmãs. Compartilhamos de sua beleza e finitude. Deus nos confiou este planeta para administrar, gerir (cf. Gn 1, 15) e cuidar (cf. Gn 2, 15).

Não vemos que haja competição entre compromisso social e luta pela ecologia. Em casos de conflito entre ambos, defendemos em primeiro lugar a vida humana ameaçada, sobretudo a dos pobres e dos fracos. Vemos que os direitos humanos se expandem com os direitos da Terra, assegurados pelo Deus da Vida.

Escutemos os clamores dos pobres e respondamos ao grito da Terra!

MULHERES E RE-CONSTRUÇÃO DA IGREJA[1]

Alzira Munhoz[*]

1. Revisitando nossa história para ativar a 'memória'

Falar sobre atuação das mulheres no cristianismo e na reconstrução da(s) Igreja(s)[2] é, sem dúvida, falar de um fenômeno significativo den-

1 Temática da oficina (*taller*) desenvolvida durante o II Congresso Continental de Teologia, em Belo Horizonte, nos dias 27, 28 y 29 de octubre, em 2015, sobre a mulher e a reforma da Igreja.

* Brasileira, da Congregação das Irmãs Catequistas Franciscanas. É professora de teologia no Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA), em Belo Horizonte (Brasil) e assessora das Comunidades Eclesiais de Base (CEB) e do Centro de Estudos Bíblicos (CEBI) de Minas Gerais, onde atua na formação em gênero, feminismo e teologia feminista. Tem licenciatura em filosofia, graduação em teología e mestrado em teología sistemática pela Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção de São Paulo, pós-graduação em comunicação e pastoral pela Universidade de São Francisco de São Paulo, e doutorado em teologia sistemática pela Faculdade Jesuita de Filosofia e Teologia (FAJE) de Belo Horizonte.

2 Prefiro falar em reconstrução, segundo os critérios da teologia feminista cristã reconstrucionista que assumo plenamente. E como franciscana que sou, assumo a herança e a desafiadora tarefa que Francisco de Assis nos legou: "...reconstrói a minha Igreja".

tro das Igrejas. Na América Latina, por exemplo, pesquisas e relatórios revelam a atuação predominante de mulheres em uma variedade de ministérios eclesiais. Mas, nem é necessário recorrermos a pesquisas: nas comunidades, na catequese, nas escolas dominicais, nas pastorais e em diferentes ministérios, a presença e a atuação das mulheres salta aos olhos.

Entretanto –como nota Ivone Gebara– se observamos como vive a maioria das mulheres, percebemos que suas vidas são tecidas por um cotidiano rotineiro, insignificante, sem história, espelho da situação em que vive a maior parte da população. As ações e a memória das mulheres, suas iniciativas, não contam e não fazem parte das narrativas ilustradas dos grandes personagens[3] e até mesmo a lista de santos canonizados pela Igreja oficial é predominantemente masculina. E hoje ainda não conheço nenhuma mulher comum das Comunidades Eclesiais de Base (CEB) ou alguma catequista que foi canonizada. No máximo umas poucas foram beatificadas, e após muitas dificuldades. O cotidiano, muitas vezes heroico, de muitas mulheres líderes populares, na Igreja católica, sobretudo nas CEB, por exemplo, ainda não despertou nenhum interesse em canonizações.

Mas por outro lado –lembra Cavalcanti– muito antes do surgimento das CEB essas mulheres consideradas 'insignificantes' já estavam ali, construindo ou reconstruindo a Igreja,

> trabalhando no oculto, rezando, catequizando, chamando o povo para a união e a organização, saindo da solidão para a solidariedade, movidas pela força de uma confiança teimosa na vida e no amor. Aos poucos elas vão deixando o anonimato, como um contingente importante das comunidades, de tal modo que a Igreja começa a descobrir os traços femininos de seu novo rosto[4].

3 *Cf*. Gebara, I. (1987). "A opção pelo pobre como opção pela mulher pobre". Em, *Concilium*, n. 213, fasc. 5, pp. 122-131.

4 *Cf*. Cavalcanti, M. T. (1987). "Sobre a participação das mulheres no VI Encontro Intereclesial de CEB". Em, *REB*, n. 47, fasc. 188, pp. 803.

Essas mulheres, que somos também todas nós (me incluo neste grupo), são, somos, como as parteiras do Egito que desafiaram o poder constituído e defenderam a vida ameaçada. Como Miriam, irmã de Moisés, líder e profetisa que, com suas companheiras, sustentava a fé e a esperança do povo; como Maala, Noa, Helga, Melca e Tersa (cf. Nm 27, 1ss) que, corajosamente, reivindicaram os seus direitos e os conquistaram, para si e para todo o povo; como Maria e Isabel, que souberam responder aos apelos de Deus em suas histórias pessoais inseridas nas histórias de seu povo; como a Samaritana, que se tornou a primeira missionária e apóstola da Samaria; como Marta, a grande teóloga que faz sua profissão de fé reconhecendo Jesus como o Messias de Deus; como Maria de Betânia, a discípula e amiga fiel; como a líder e apóstola Madalena e suas 'muitas outras' companheiras, que seguiram Jesus desde a Galileia e foram enviadas a anunciar a vida nova ressuscitada; e como as mulheres do movimento cristão missionário do primeiro século: Lídia, Priscila, Júnia, Febe, Evódia, Tecla e muitas outras: apóstolas, profetisas, diaconisas, catequistas, todas líderes aglutinadoras e sustentadoras de comunidades, missionárias incansáveis, que dispuseram de seu tempo, seus corpos, seus talentos e até de seus bens para que o Evangelho se tornasse, de fato, Boa-Notícia para o seu povo.

A atuação dessas mulheres foi tão marcante que o bispo João Crisóstomo (345-407), em uma de suas homilias, afirma com toda segurança que as mulheres da queles tempos eram mais corajosas que leoas, compartilhando com os apóstolos seus labores por amor ao Evangelho, viajando com eles e desempenhando juntos todos os ministérios[5].

Como elas, muitas outras continuam hoje atuando, movidas por uma força que transforma pobreza em riqueza, silêncio em palavra de vida, impotência em poder, sofrimento em consolo, morte em vida. É a partir dessas mulheres que desejo fazer esta exposição.

5 *Cf.* Crisóstomo, J. (1989). "Homilia XXXI". Em, Reily, A. *Ministérios femininos em perspectiva histórica.* Campinas: CEBEP, pp. 31-32.

2. A participação das mulheres na sociedade palestinense do tempo de Jesus

A situação das mulheres na sociedade palestinense do tempo de Jesus era pior que a da maioria das pessoas excluídas: não lhes era permitido participar ativamente da vida social e religiosa, pois no judaísmo elas eram consideradas social e religiosamente inferiores por não serem circuncidadas e, por isso mesmo, não participarem da Aliança. Por isso, não estavam obrigadas a seguir os mandamentos da Torah tais como: ir em peregrinação a Jerusalém para as festas da Páscoa, de Pentecostes e das Tendas; tocar o schofar no Ano Novo ou recitar diariamente o Shemá, além de outras obrigações. Não podiam estudar a Torah, o que era considerado perigoso para uma mulher. Mas, deviam obedecer às proibições da Torah e ao rigorismo da legislação civil e penal, inclusive à pena de morte, assim como às rigorosas prescrições de purificação que, devido à sua condição biológica de mulher, estavam obrigadas a observar[6].

Além de tudo, elas eram identificadas com Eva, a porta pela qual o pecado e a morte teriam entrado no mundo. Por isso, cabia-lhes lidar com os corpos dos defuntos e muitas vezes encaminhar o cortejo fúnebre até o local do sepultamento. Juridicamente eram equiparadas aos menores e aos escravos, todos governados por um senhor. No templo de Jerusalém e nas sinagogas ficavam em local separado e sua participação na liturgia era tão somente como ouvintes. Não podiam ensinar e sequer pronunciar a bênção às refeições. Todo judeu piedoso rezava três vezes ao dia agradecendo a Deus por não ter nascido pagão, nem escravo e nem mulher[7].

6 *Cf.* Jeremias, J. (1990). *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*. São Paulo: Paulinas, pp. 489-493.

7 Essa oração judaica foi codificada pelo Rabi ben Jehuda no século II d.C, e expressa claramente a mentalidade discriminatória que no tempo de Jesus, e ainda depois dele, pesava sobre as mulheres: "Bendito sejas, Senhor Deus, rei do universo, por não me fazer nascer gentio. Bendito sejas, por não me fazer nascer escravo. Bendito sejas por não me fazer nascer mulher" (Tos. Ber., VII, 8; cf. J. Ber. 20b; Menahot, 43b).

Nesse contexto, a prática de Jesus em relação às mulheres inovou e causou impacto (cf. Jo 4, 27). Com seu comportamento profundamente humano ele superou o androcentrismo, o patriarcalismo, o sexismo e o machismo do seu tempo. Sua atitude em relação às mulheres foi de atenção, acolhimento, compaixão, solidariedade, valorização, aprendizado e, em algumas ocasiões, até mesmo de cumplicidade (cf. Lc 8, 47 e Mc 14, 3-8).

Todas as mulheres, que por meio de Jesus experimentaram a força do Reino de Deus, denominado como a basileia de Deus, sentiram-se plenificadas. O anúncio do Reino rompe as estruturas patriarcais. No movimento de Jesus as mulheres encontram uma nova família, na qual não se menciona o patriarca (cf. Mc 10, 29-30; Mt 19, 29) e muito menos se prolongam ou se reproduzem as relações patriarcais vigentes. Deus é o único que tem a autoridade de pai na comunidade e o que torna possível a relação de irmandade. Ninguém pode reivindicar para si tal autoridade e poder.

Essa inversão de valores e de estruturas sociais possibilitou a construção da base para o 'discipulado de iguais' –que prefiro nomear como 'discipulado equitativo'–, o qual marcou decisivamente o movimento de Jesus e impactou a Igreja primitiva.

Conforme o evangelho de João, o primeiro diálogo e reconhecimento de Jesus como o Messias ocorre por meio de uma mulher samaritana (cf. Jo 4) que se torna a primeira apóstola da Samaria. Este fato pode indicar a participação de samaritanos, homens e mulheres, no movimento de Jesus. Da mesma forma Marta, a grande amiga de Jesus, também o confessa como o Messias-libertador (cf. Jo 11, 27) no mesmo nível da confissão de Pedro (cf. Mc 8, 29). E a mulher sírio-fenícia, em Mc 7, 24-30, ou cananeia, em Mt 15, 21-28, desafia Jesus a estender a Boa-Nova para além das fronteiras do povo de Israel. Este fato pode indicar o papel primordial das mulheres na expansão missionária do movimento de Jesus e da Igreja nascente.

As curas físicas de mulheres, realizadas por Jesus, simbolizavam restaurações sociais, culturais e políticas que permitiam às mulheres participar plenamente do 'discipulado equitativo' em seu movimento

itinerante. Por isso, o movimento de Jesus foi uma semente de esperança, sobretudo para as mulheres.

Na comunidade itinerante de Jesus é resgatada a condição da mulher como imagem de Deus que o patriarcado tentou e ainda hoje tenta destruir. Jesus subverte todas as relações sociais e religiosas hierárquico-patriarcais e anula todas as relações de dominação que geram dependência e exclusão. Essa exigência de estruturas inclusivas, humanizadoras e livres de domínio, oferece a base teológica para o reconhecimento e a afirmação das mulheres, não só no movimento de Jesus, mas também na(s) Igreja(s), sobretudo nas CEB, hoje, como discípulas de pleno direito.

O zelo, o dinamismo e a fidelidade no seguimento de Jesus sempre foram creditadas entre as principais características de suas discípulas. Elas estiveram com ele durante todo o seu ministério participando de suas labutas missionárias e de suas tristezas e alegrias. Quando Jesus foi abandonado pelos discípulos (cf. Mc 14, 50), elas não fugiram, mas permaneceram próximas dele, acompanharam sua execução e seu sepultamento, buscaram honrar seu corpo e foram as primeiras testemunhas enviadas a anunciar sua ressurreição. Por isso, elas foram investidas de poder por Jesus a fim de continuar a obra que ele havia iniciado.

Infelizmente até os evangelhos deixaram essas discípulas na obscuridade. Poucas delas são mencionadas pelo nome. As 'outras', as 'muitas outras', assim citadas por Lucas, foram relegadas ao anonimato. Estudos atuais mostram que, infelizmente, logo após algumas décadas da ressurreição, a patriarcalização do movimento de Jesus, não somente marginalizou ou excluiu muitas mulheres líderes da Igreja primitiva, mas progressivamente também restringiu sua atuação apenas ao serviço caritativo em favor de outras mulheres.

Mesmo assim, em todos os evangelhos não há como negar que Maria Madalena ocupou um lugar de destaque como a principal testemunha da fé cristã primitiva, por ter sido uma grande líder no movimento de Jesus, por tê-lo seguido e convivido com ele desde o começo do seu ministério, por ter testemunhado sua vida, sua morte, seu enterro, sua ressurreição e ascensão. E junto com outras discípulas foi enviada pelo

próprio Ressuscitado a proclamar o anúncio da Páscoa aos discípulos (cf. Mt 28, 10; Mc 16, 7; Lc 24, 9-10; Jo 20, 17).

No entanto, a figura de Madalena, que logo no início do cristianismo e ainda hoje é acentuada em muitas Igrejas, é a de uma prostituta, endemoniada, pecadora penitente, que foi curada, se converteu e passou a seguir Jesus. Seu testemunho e sua presença dinâmica e criativa no grupo de Jesus, infelizmente são menosprezados e desqualificados, enquanto o testemunho de Pedro e do Discípulo Amado são apresentados como confiáveis e dignos de fé (cf. Lc 24, 34; Jo 20, 1-18).

Em At 1, 21-26, quando se tratou de escolher quem substituiria Judas, se diz que é necessário que o sorteio seja feito entre os homens que acompanharam Jesus o tempo todo, desde o seu batismo até sua ascensão. Somente a varões foi permitido fazer parte do grupo: José Barsabás e Matias. Nenhuma mulher sequer pode entrar no sorteio.

Como se pode perceber, o testemunho das mulheres e sua participação igualitária na missão de Jesus são silenciados desde muito cedo dentro de um setor do cristianismo que vai sempre mais se hierarquizando e se organizando dentro dos moldes patriarcais.

Muitas mulheres, no entanto, não se acovardam diante do modelo patriarcal que foi sendo assumido nas primeiras comunidades cristãs. Em vários escritos apócrifos dos inícios do cristianismo aparecem polêmicas a respeito da liderança e participação das mulheres, principalmente de Maria Madalena, o que indica que essa participação não era muito bem vinda a alguns ambientes eclesiais androcêntricos, patriarcais e sexistas da época.

3. As mulheres na fundação da Igreja

Após a ressurreição o ethos do movimento de Jesus inspirou e perpassou o movimento cristão primitivo, no qual as mulheres não estavam ausentes nem se encontravam em posição de inferioridade em relação aos homens, mas exerciam liderança como missionárias, fundadoras de comunidades, apóstolas, profetisas e líderes de Igrejas. No pentecostes,

quando o Espírito é enviado, elas estavam presentes, orando, aglutinando e sustentando a comunidade perseguida e amedrontada (cf. At 1, 14; At 2, 1-4) e, com ela, receberam a plenitude dos seus dons, como acentua At 2, 17-18, atualizando a profecia de Joel 3, 1-5: "...derramarei o meu espírito sobre toda a carne. Vossos filhos e vossas filhas profetizarão, vossos jovens terão visões e vossos anciãos sonharão. Mesmo sobre os servos e as servas, naqueles dias, derramarei o meu Espírito".

De fato, em At 21, 9 elas aparecem profetizando na comunidade cristã. Lucas nos dá uma interessante informação quando diz que a perseguição aos cristãos, da qual Saulo participou ativamente, atingiu homens e mulheres que evangelizavam, os quais tiveram que abandonar suas casas e fugir (cf. At 8, 1-4). A dispersão, no entanto, foi uma oportunidade para a expansão do nascente movimento missionário, pois as pessoas que haviam sido dispersas, em todos os lugares por onde passavam anunciavam a Boa-Nova. Convém lembrar que, teologicamente, é a ressurreição e o pentecostes que constituem a fundação da Igreja. Inegavelmente, nestes dois eventos as mulheres não só estiveram presentes, mas também desempenharam um papel fundacional[8]. Esse lugar central, e não apenas um lugar meramente periférico, embora não seja plenamente reconhecido e respeitado, nos é de direito ainda hoje na comunidade eclesial.

É pertinente recordar a importante diferença entre o rito de iniciação judaico e o cristão, que trouxe consequências diretas para a situação das mulheres no movimento de Jesus e, por extensão, no cristianismo posterior. Enquanto no judaísmo a circuncisão excluía as mulheres, no cristianismo o batismo era conferido a ambos os sexos sem qualquer acepção, e isso implicava na igualdade de direitos entre homens e mulheres na comunidade cristã.

A autocompreensão teológica desse movimento cristão igualitário, no qual o batismo abolia todos os privilégios fundados nas diferenças de raça, religião, status social e sexo, está condensada e expressa numa

8 *Cf.* Ruether, R. (1976). "Mulher e ministério na perspectiva histórica e social". Em, *Concilium*, n.111, fasc.1, pp. 30-31.

fórmula ou credo batismal em Gl 3, 26-28: "vós todos, mediante a fé em Cristo Jesus, sois filhos de Deus; porque todos quantos fostes batizados em Cristo, de Cristo vos revestistes. Por isso, não há judeu, nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; porque todos vós sois um só em Cristo Jesus".

Esse credo batismal provocava as comunidades a eliminar do seu meio todas as discriminações e divisões religiosas, socioculturais, de gênero ou de qualquer outro tipo[9]. A partir do batismo os homens, judeus e não judeus, patrões e maridos, eram convocados a romper com suas antigas compreensões sociais, étnicas e religiosas e a abrir-se para a novidade que o Evangelho traz. Entende-se, então, porque a adesão ao cristianismo era mais estimulante para as mulheres e os escravos, sobretudo os de outras etnias. O batismo possibilitou uma experiência de cidadania socio-eclesial, principalmente aos cristãos étnicos (gentios), aos escravos e às mulheres, eliminando todas as fronteiras entre as pessoas, confirmando que todas são imagem e semelhança de Deus (cf. Gn 1, 27). E isso é confirmado até por historiadores não cristãos da época, que rebaixavam as comunidades cristãs porque eram formadas principalmente de mulheres, crianças, escravos e pobres.

É nesse contexto que as mulheres assumem esse compromisso batismal com garra, coragem e criatividade. Alguns escritos do Novo Testamento (NT) mostram que elas eram participantes ativas em distintos ministérios, cooperadoras incansáveis, apóstolas exímias, profetisas, líderes dedicadas, que enfrentaram o árduo trabalho pela causa do Evangelho[10].

Várias dessas mulheres são explicitamente mencionadas: as profetisas de Cesareia, filhas do evangelista Filipe, que provavelmente exerceram seu ministério ao lado do pai (cf. At 21, 9; 8, 4-8)[11]; Evódia e

9 *Cf.* Ferreira, J. (2005). *Gálatas: a epístola da abertura de fronteiras*. São Paulo: Loyola, p. 32.

10 *Cf.* Fiorenza, E. (1992). *As origens cristãs a partir da mulher; uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, pp. 212-216. Sobre a posição das mulheres no judaísmo antes do ano 70 ver também as pp. 134-139.

11 Eusébio de Cesareia (+339) nos informa que por muito tempo as quatro profetisas filhas de Filipe, o evangelista –certamente não o apóstolo–, permaneceram

Síntique (cf. Fl 4, 2-3) que trabalharam, em nível de igualdade com Paulo, Clemente e outros cooperadores na propagação do Evangelho; Trifena, Trifosa e Pérside (cf. Rm 16, 12), que sofreram muitas tribulações e se afadigaram no trabalho do Senhor; Febe (cf. Rm 16, 1ss) a irmã, diácona e protetora, que ajudou a muitos, inclusive a Paulo; Priscila (cf. Rm 16, 3ss; 1Cor 16, 19), missionária e cooperadora na pregação do Evangelho, que para salvar Paulo expôs sua cabeça; Maria (cf. Rm 16, 6) que muito fez pela comunidade; Júnia (cf. Rm 16, 7) companheira de prisão, apóstola exímia, que precedeu Paulo na fé e no anúncio do Evangelho; Ápia (cf. Fm 2) a 'irmã bem-amada' e líder da Igreja doméstica em Colossos; Ninfa (cf. Cl 4, 15) líder de uma Igreja que se reúne em sua casa; Lídia, de Tiatira (cf. At 16, 13-15) líder influente da Igreja de Filipos, que disponibiliza sua casa para a missão cristã. É importante notar que Febe, Priscila e Júnia exerceram, como evangelistas, uma função internacional semelhante à do próprio Paulo.

João Crisóstomo, bispo de Constantinopla, ao falar das mulheres dos tempos apostólicos também afirma que eram mais corajosas que leoas, compartilhando com os apóstolos os labores por amor ao Evangelho. Dessa maneira, viajavam com eles e desempenhando juntos todos os ministérios. Na mesma homilia Crisóstomo, quando se refere ao casal Andrônico e Júnia (cf. Rm 16, 7), companheiros de Paulo na prisão e 'apóstolos exímios' que o anteciparam na fé e no trabalho missionário, destaca Júnia como apóstola inigualável, de grande sabedoria, digna do título de Apóstola[12]. Paulo também mostra que esse casal enfrentou dificuldades, fadigas e sofrimentos, inclusive a perseguição e a prisão por amor a ele e ao Evangelho. Por isso, merecem o mesmo res-

vivas na lembrança da cristandade. Ele refere que duas delas casaram-se, enquanto as outras duas permaneceram virgens por toda a vida. Duas delas são encontradas em Hierápolis, na Ásia Menor, cercadas de veneração. O bispo Pápias as teria ouvido com grande admiração (História Eclesiástica III, 30,1; 31,3s; 37,1; 39,9; V, 24,2).

12 *Cf.* Crisóstomo, J. (1997). "Homilia XXXI" [PG 60, 669-670]. Em, Albrecht, R. "Apóstola/discípula". Em, Gössmann, E. *et al.* (Org.). *Dicionário de teologia feminista*. Petrópolis: Vozes, pp. 36-38.

peito e consideração que ele, Paulo, e outros companheiros de missão.

Em outra homilia o bispo Crisóstomo, corajosamente elogia a protomártir e apóstola Tecla, que ele afirma ser discípula do apóstolo Paulo e sua parceira no anúncio do Evangelho, conforme narra um escrito do segundo século, denominado Atos de Paulo e Tecla, considerado até o século V, em muitas regiões, como um livro canônico. Textos da Igreja bizantina grega também conservaram até o século XIII a memória da apóstola Tecla[13].

No entanto, no final do II século, quando mulheres cristãs de Cartago apelaram para o exemplo da apóstola Tecla a fim de justificar sua atuação na comunidade cristã, o teólogo leigo Tertuliano considerou um atrevimento elas ousarem falar nas assembleias, participar de debates teológicos, ensinar, batizar, celebrar, exorcizar, realizar funções consideradas de varões ou mesmo exigir qualquer outra forma de funções sacerdotais[14]; por isso Tertuliano alegou que os Atos de Paulo e Tecla eram uma fraude como escreveu:

> (...) Se essas mulheres de Cartago se baseiam nos Atos de Paulo e Tecla para, a exemplo de Tecla, defender a permissão para mulheres ensinarem e batizarem, então que elas saibam que o presbítero da Ásia que redigiu esse escrito... demitiu-se de sua função depois de ter sido persuadido e ter admitido que ele escreveu esse livro por amor a Paulo[15] [e não para exaltar a fé e a atuação de Tecla].

Por isso, os Atos de Paulo e Tecla não foram inseridos no canon da Bíblia. Essa reação mostra o quanto o longo processo de formação do canon foi condicionado –além de outros motivos– pela misoginia

13 *Cf.* Crisóstomo, J. (1959). "Homilia sobre a protomártir e apóstola Tecla" [PG 50,745-748]. Em, Lipsius, R. y Bonnet, M. (Eds.). *Atos de Paulo e Tecla. Acta apostolorum apocrypha, v. 1*. Hildesheim: s/e, pp. 235-272.

14 *Cf.* Tertuliano. (1992). "De praescriptione haereticorum, 41.5"; "De baptismo 17,4". Em: Fiorenza, E. *As origens cristãs. . .*, p 82.

15 *Cf.* Tertuliano. "De baptismo 17,4". Em: Reimer, I. *Lembrar, transmitir, agir...*, p. 49.

patriarcal que levou ao gradual afastamento das mulheres das funções de liderança na Igreja. Se esse escrito, considerado posteriormente apócrifo, dedicado inteiramente aos feitos apostólicos de uma mulher, incomodou tanto as lideranças eclesiásticas, certamente é porque ele estava bem vivo e latente na memória das comunidades e estimulava as mulheres a se apoiarem no exemplo de Tecla e Paulo para reivindicar formas compartilhadas de ministério.

De fato, há estudos que confirmam que a atividade missionária, individualmente ou em duplas –comum no movimento de Jesus– foi bastante praticada no cristianismo dos dois primeiros séculos. Com certeza as mulheres participaram intensamente dessa atividade. O NT informa várias vezes, que ao lado dos apóstolos, havia profetas e doutores, apresentados muitas vezes como mestres itinerantes que também desempenhavam essa missão. O próprio Paulo (cf. 1Cor 9, 1-7), quer ser reconhecido como um desses missionários, que não atua sozinho, mas depende do apoio de outras pessoas para exercer seu ministério. Eusébio também relata que pregadores livres, sem mandato especial, mas impelidos por um grande ardor missionário, anunciavam o Evangelho no percurso de longas viagens[16].

As duplas missionárias podiam ser constituídas apenas de homens ou de homens e mulheres, como indicam At 8, 5-8; 11, 19-26; 13, 1-3; 15, 36-40; 18, 18.26; 1Cor 9, 5-6; Rm 16, 3.7 e outros textos de Atos e de Paulo. Essa modalidade do anúncio da Boa-Nova por duplas mistas assegurou a continuidade do 'discipulado equitativo' iniciado no movimento de Jesus, no qual as mulheres participavam no mesmo nível e com a mesma autoridade que os homens.

Além da atuação de missionários e missionárias itinerantes, as Igrejas domésticas ou Igreja nas casas também foram fundamentais para a primitiva missão cristã, que dependia de especial mobilidade, patrocínio, liderança, espaço e apoio local para as comunidades se organizarem e seguirem em frente por si mesmas. Exemplo disso é a Igreja

16 *Cf.* Eusébio. *História Eclesiástica v. 3*. Em: Bollin, A. (1998). *A catequese na vida da Igreja: notas de história*. São Paulo: Paulinas, p. 24.

que se reúne na casa da Lídia, em Tiatira, onde Paulo se hospedava e realizava sua pregação. Se muitas mulheres atuaram como missionárias itinerantes, a Igreja nas casas também foi muito importante para outras tantas. No mundo judeu e greco-romano elas não tinham acesso à vida pública ou a uma participação ativa na sociedade. Somente algumas de alta posição social, como as matronas romanas, as heteras, as cortesãs e as prostitutas cultuais, podiam participar da vida social, cultural e religiosa com um pouco mais de liberdade.

Nesse contexto, a celebração eucarística e a instrução nas casas possibilitaram às mulheres serem mais que simples donas de casa e anfitriãs de Igrejas domiciliares. No espaço das Igrejas domésticas elas se mobilizavam com liberdade e exerciam seu protagonismo assumindo posições de liderança que a sociedade lhes negava.

Entre as figuras missionárias e fundadoras de Igrejas domésticas mais proeminentes pode-se citar também Priscila que, com seu marido Áquila, se dedicou incansavelmente à pregação, à fundação e à liderança de Igrejas nas casas, bem antes de Paulo entrar em cena. Esse casal acolheu Paulo em sua casa e possibilitou que ele trabalhasse consigo para sobreviver (cf. Rm 16, 3-5). E não apenas Paulo, mas outras pessoas foram apoiadas, ajudadas e instruídas por Priscila e Áquila, como, por exemplo, Apolo, que também era um entusiasta pregador itinerante (cf. At 18, 24-2). As Igrejas domésticas –de Roma, Corinto e Éfeso– onde Priscila atuou junto com Áquila, se tornaram estratégicos e fervorosos centros de expansão missionária. A história de Priscila tem um caráter subversivo porque mostra que um bom trabalho missionário, que repercute, que atinge e convence pessoas ali onde elas vivem e trabalham, não depende tanto de organizações institucionalizadas.

Quando Paulo se refere a Priscila e a outras cooperadoras e cooperaradores ele usa os termos *kopiáo*, ou seja, trabalhar duro, labutar, e *synergós*, isto é, trabalhar junto, lado a lado, de igual para igual (cf. Rm 16, 6.12; Fl 4, 2-3). Isso mostra que, mesmo num mundo regido por valores patriarcais, é possível subverter essa ordem vivendo o 'discipulado equitativo' criado por Jesus, sem relações hierárquicas de subordinação e dominação.

Além de Júnia e Priscila, citadas por Paulo em Rm 16, 1-16, encontramos Febe (cf. Rm 16, 1-2), uma líder incansável de Cencreia, cidade-porto oriental de Corinto com uma população de muitos pobres, escravos e libertos, sendo também um ponto estratégico para os cristãos que viajavam e necessitavam de hospedagem.

Febe é elogiada por Paulo devido à sua atuação como diákonos nessa comunidade cristã. E se é chamada diákonos da Igreja de Cencreia, quer dizer que ela desempenha, nessa comunidade, um papel influente e reconhecido, característico dos responsáveis locais. Era uma mulher independente, capaz de viajar por si mesma; talvez fosse uma mulher empreendedora, de condição financeira estável, visto que podia hospedar e ajudar 'muitos' irmãos e irmãs, inclusive o próprio Paulo.

Febe colocou, não apenas sua casa e seus bens, mas também seus talentos e sua influência como líder cristã, em favor não só da Igreja de Cencreia, mas também de outras comunidades cristãs –como atesta o próprio Paulo–, possivelmente utilizando sua influência junto ao Império romano. Esse fenômeno acontece com frequência, hoje, nas CEB, onde as mulheres se destacam como líderes que se preocupam com toda a comunidade e sabem quem está mais frágil e precisando de ajuda material, orientação, conforto, proteção, solidariedade enfim.

A palavra 'prostátis' empregada por Paulo junto com diákonos para caracterizar o trabalho de Febe, é traduzida por ajudante ou patrona, designando o dever, oficial e juridicamente reconhecido de quem assumia a tutela de uma pessoa estrangeira ou liberta. Esse termo não se encontra em nenhum outro lugar do NT, mas na literatura judaica da época tem conotações de oficial principal, presidente, governador, protetor ou superintendente. Febe parece ter se destacado acima das funções comuns de um diácono de sua época, ao ser designada também como 'prostátis'. Ela exercia uma função de decisão e de direção às quais inclusive o próprio Paulo se subordinava[17].

17 *Cf.* Fiorenza, E. *O papel da mulher no movimento cristão...*, p. 14; Schottroff, L. *Mulheres no Novo Testamento...*, p. 89.

Nas cartas de Paulo e nas de tradição paulina, 'prostátis' indica um trabalho eclesial de orientação autorizada e de assistência, a serviço da comunidade cristã; um carisma e um serviço que devem ser realizados com diligência (cf. Rm 12, 8). As pessoas que o desempenham devem ser respeitadas, valorizadas e estimadas pela comunidade cristã (cf. 1Ts 5, 12; 1Tm 5, 17). Paulo recomenda que a comunidade acolha Febe como ela o acolheu e acolhe todas pessoas que necessitam de seus préstimos.

Como vimos até aqui, nos primeiros tempos da Igreja não havia separação entre a diaconia de homens e mulheres. Todos, sem distinção de sexo, realizavam o duro trabalho em benefício dos 'santos e santas', quer dizer, da comunidade cristã. E as diáconas eram reconhecidas e apreciadas em sua função na comunidade, da mesma forma que os diáconos (cf. Fl 1, 1; 1Ts 3, 2; 1Cor 16, 16), pois elas não apenas exerciam diligentemente essa função, mas também corriam os mesmos perigos de perseguição e morte por parte do Império, independentemente de seu sexo ou status social.

4. O processo de hierarquização dos ministérios eclesiais

É importante lembrar que o 'ofício' diaconal adquiriu um arcabouço específico somente no período pós-apostólico, quando os ministérios foram hierarquizados e os episcopos assistidos apenas por dois grupos de colaboradores: os presbíteros que os auxiliavam na direção da comunidade mediante a pregação e o culto, e os diáconos e diáconas que, além das tarefas catequéticas, eram designados/as para o cuidado material da comunidade, sobretudo dos pobres.

Ainda assim, diáconos e diáconas tinham o mesmo grau de ordenação, recebiam a mesma ordem sacramental mediante o mesmo rito de imposição das mãos acompanhado de uma oração apropriada, ocupavam os mesmos lugares de destaque ao lado do episcopo no altar,

durante as celebrações, e tinham a mesma responsabilidade de testemunhar sua fé diante da comunidade (cf. 1Tm 3, 8-11)[18].

No entanto, apesar da igual dignidade e responsabilidade entre diáconos e diáconas, com a gradual institucionalização e patriarcalização do cristianismo, constata-se em trechos de algumas cartas pastorais e do Apocalipse a tendência crescente a restringir a atuação das mulheres ao âmbito da família e aos papéis que, de certo modo, contribuem para sua manutenção e prolongamento[19].

Desse modo, as funções das diáconas foram sendo progressivamente descaracterizadas e reduzidas à assistência a mulheres e enfermos. Além disso, tais funções, com o passar do tempo ficaram reservadas a diáconas celibatárias, virgens ou viúvas e, posteriormente, a algumas abadessas em mosteiros, deixando de ser um serviço prestado à Igreja toda, limitando ou vinculando as mulheres a uma divisão de trabalho por hierarquia de gênero, de modo particular a um serviço humilde, silencioso, abnegado e subalterno.

O resultado de tudo isso é que a diaconia das mulheres se transformou em 'serviço' e a dos homens em 'poder', 'ofício', ou seja, a diaconia deles se transformou em 'cargo' e a delas tornou-se 'carga'. Assim, o caminho histórico das diáconas levou-as à diaconia, ou seja, ao serviço, ao passo

18 Conforme a *Didaskália*, as diáconas instruíam os catecúmenos, visitavam os enfermos, levavam-lhes a comunhão, oravam sobre eles impondo-lhes as mãos e executavam quase todos os ritos batismais para as mulheres, exceto a fórmula batismal e a última unção na testa, que eram reservadas ao bispo. O autor da *Didaskália*, porém, ao advertir sobre o batismo de homens ministrado por mulheres (o autor adverte, mas não nega nem invalida esse batismo), sugere que houve algum período ou algum lugar em que as diáconas realizavam os ritos batismais não apenas para as mulheres, mas também para os homens (*Didaskália*, 15,16 – Síria, séc. III).

19 É o que até o papa Francisco falou sobre e para as mulheres: "as mulheres tiveram e ainda tem um papel particular em abrir as portas ao Senhor, em segui-lo e em comunicar o seu Rosto... esta é a missão das mulheres: dar testemunho aos filhos, aos netos de que Jesus está vivo, é o vivente ressuscitado". Disponível *on line* em: http://www.ihu.unisinos.br/ noticias/518992-as-mulheres-tem-um-papel-especial-na-igreja-afirma-papa-francisco.

que o dos diáconos levou-os ao diaconato, isto é, ao último grau antes da ordenação para o sacerdócio, do qual as mulheres foram excluídas.

A abolição do diaconato das mulheres ocorreu gradualmente entre os séculos II e VI. As formas medievais e modernas de diaconato feminino que foram estabelecidas ficaram muito longe das suas verdadeiras origens. Assim, tendo exercido sua cidadania no movimento de Jesus e no movimento cristão, as mulheres foram, contraditoriamente, desprovidas desse direito, perdendo espaços importantes de liderança dentro da Igreja, quando esta se converteu à ordem imperial estabelecida, que transformou o cristianismo em religião oficial e o adaptou à estrutura social da época.

Assim, no decurso da história a tendência androcêntrica e patriarcal prevaleceu e se fortaleceu rapidamente tanto na sociedade como na Igreja. E o tratamento equitativo que Jesus dispensou às mulheres e a outras categorias de pessoas marginalizadas, e que deveria ser seguido, foi ficando cada vez mais esquecido na comunidade eclesial.

Cumpre notar, porém, que analisamos até aqui apenas duas pequenas pontas de um grande iceberg –a comunidade de Jesus e as comunidades cristãs nascentes– das quais foram destacadas somente algumas mulheres. Sabemos que essas mulheres não foram exceções na construção e na evangelização da Igreja nascente. Elas não são mulheres singulares, mas representativas de tantas outras hoje, que embora relegadas ao silêncio e ao anonimato, não foram e não são menos atuantes como defensoras e promotoras da vida e como reconstrutoras da Igreja.

5. AS MULHERES SEGUNDO AS TRADIÇÕES PATRÍSTICA E MEDIEVAL

A partir da segunda metade do século XX estamos conhecendo melhor a atuação de muitas mulheres do período da cristandade, que vai desde a época patrística até a medieval. Apesar do sexismo, da misoginia e da violência contra as mulheres nesse período, e embora com interrupções, a prática das mulheres do movimento de Jesus e das pri-

meiras comunidades cristãs continuou por meio de muitas mulheres mártires, viúvas, virgens, diaconisas, beguinas, místicas, abadessas e fundadoras de ordens religiosas, que constituem outros tantos icebergs da história das mulheres, cuja base, mesmo submersa, é bem maior que a superfície. Por questão de espaço, aqui vamos mencionar apenas algumas delas.

5.1 Ambiguidade da tradição patrística

Antes, porém, é bom lembrar que o estigma social que pesava sobre as mulheres solteiras e viúvas no mundo greco-romano, não encontrou espaço no cristianismo, que defendeu sua dignidade e liberdade de fazer outras opções de vida e abriu espaço para sua atuação em favor dos pobres, órfãos, doentes e de outros tipos de pessoas marginalizadas. Mesmo com o patriarcalismo que se introjetou nas primeiras comunidades cristãs, e que se agravou posteriormente com a patriarcalização da Igreja, o cristianismo favoreceu uma notável melhoria do status pessoal, familiar e social das mulheres.

O cristianismo também teve uma influência positiva na defesa do direito das crianças à vida, especialmente das meninas, que eram mortas ou abandonadas em número maior que os meninos. Essa influência pode ser constatada, por exemplo, em uma lei civil romana do ano de 390 d.C. que proibiu decisivamente o infanticídio e retirou do paterfamilias o direito absoluto à vida de sua prole. E em que pese todas as limitações e ambiguidades e contradições, o matrimônio cristão também impôs respeito à dignidade das mulheres, num contexto social em que muitas delas eram vulgarizadas e consideradas um simples objeto nas mãos dos homens. Segundo Fiorenza, na Antiguidade

> [...] a maioria das prostitutas eram mulheres empobrecidas, não especializadas. Encontradas na maioria das cidades, viviam com frequência em bordéis e casas ligadas a templos. As prostitutas eram comumente escravas e filhas que foram vendidas ou arrendadas por seus pais, esposas que eram divorciadas ou enviuvadas, mães solteiras,

> cativas de guerra ou da pirataria, mulheres compradas por soldados –em resumo, mulheres que não podiam ter meios de sustento devido à sua posição na família patriarcal– ou mulheres que deviam trabalhar para viver, mas não podiam entrar em profissões de classe 'média' e 'alta'[20].

Tanto na Palestina como em outras partes do Império Romano, o número dessas mulheres deve ter sido grande e o cristianismo, sem dúvida, foi para elas um caminho de libertação. Mas a história também mostra que muitas mulheres de famílias ricas, como Marcela por exemplo, buscaram no cristianismo um novo referencial para suas vidas.

5.2 O protagonismo de Marcela (382 d.C)

A experiência de Marcela, uma cidadã romana, fundadora da primeira Escola de Estudos Bíblicos, no ano 382 da era cristã, nos ajuda a ampliar o nosso olhar e compreender um pouco melhor a luta de muitas mulheres, de ontem e de hoje, para conquistar sua cidadania eclesial, assim como também sua contribuição decisiva na solidificação da Igreja nascente.

Sedenta da Palavra, Marcela, junto com um notável grupo de discípulas que integravam o movimento das virgens, se dedicou obstinadamente ao estudo das Escrituras. O próprio são Jerônimo, do qual ela era exímia aluna, nos comentários às cartas que ela lhe escrevia, nos revela sua paixão, objetividade, tenacidade, organização e rigor nesse estudo[21].

Suas reflexões eram originalíssimas, pois partiam da vida concreta e para ela se orientava, como indica o método de leitura bíblica orante e popular: Bíblia-vida-comunidade-realidade, método bastante utilizado

20 *Op. cit.* Fiorenza, E. *As origens cristãs...*, p. 161.

21 *Cf.* Jerônimo. "Carta 127 e comentário sobre a mesma carta". Em, Bautista, J. (Ed.) (1987). *Epistolário, T. 2.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. Citado por Velasco, C. (1996). "A Bíblia lida por mulheres". Em, *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*, n. 25, pp. 86-88.

hoje em toda a América Latina e Caribe. Marcela, sem dúvida, antecipou nosso conhecido e amado biblista Carlos Mesters.

A busca dessa mulher pelo conhecimento das Escrituras era incrivelmente intensa e a levou a organizar toda a sua vida, sua casa, seus bens e seus relacionamentos em torno desse objetivo. O próprio Jerônimo, que até então não dava aulas, passa a ser o primeiro mestre da escola fundada por Marcela. E diz que se sente "obrigado a revolver as Escrituras"[22] para poder responder às "observações" e "objeções" levantadas por sua aluna[23], que ele chama de "diretora do meu trabalho"[24]. Segundo o mesmo Jerônimo, até sacerdotes e bispos a consultavam sobre textos bíblicos de difícil interpretação.

No entanto, ao mesmo tempo em que reconhece a competência e a autodeterminação de Marcela e de suas companheiras, Jerônimo também nos dá a conhecer sua mentalidade e a dos padres de sua época a respeito da posição subalterna das mulheres na Igreja, bem como a difícil situação que elas enfrentavam quando ousavam adentrar num campo considerado de exclusividade masculina, o da interpretação e do ensino das Escrituras.

Jerônimo, por um lado estimula as mulheres cristãs a estudarem as Escrituras, mas por outro deixa claro que esse estudo é simplesmente um excelente passatempo feminino, que ajuda a substituir a paixão carnal pelo conhecimento[25]. Portanto, não deveria conduzir uma mulher ao orgulho nem à exibição de seus conhecimentos em alguma discussão, mas tão somente à autoedificação espiritual; ela não deveria extrapolar certos limites a ponto de "parecer demasiado eloquente"[26]. É nesse sentido que Jerônimo elogia sua discípula Marcela quando afirma que

22 Jerônimo. *Epistolário, Tomo II, Carta 29*.

23 *Ibíd., Carta 127.*

24 Jerônimo. *Epistolário, Tomo I, Carta 28.*

25 Jerônimo. "To Demetrias". Em, Schaff, P. y Wace, H. (Eds.) (1893). *Nicene and post-nicene fathers, v. 6.* New York: Christian Literature, p. 270.

26 Jerônimo. "To Eustochium", Em, Schaff, P. y Wace, H. (Eds.) (1893). *Nicene and post-nicene fathers, v. 6.* New York: Christian Literature, p. 35.

> ela era muito discreta e sabia o que os filósofos chamam de to prepon, quer dizer, o decente ou o decoroso no agir; e assim, de tal modo respondia ao que lhe era perguntado, que até o que era seu ela vendia como não seu, afirmando ser meu ou de qualquer outro. Deste modo até no que ensinava, confessava ser discípula –sabia, de fato, o que diz o Apóstolo: a uma mulher não permito ensinar (1Tm 2,12)– com o que evitava agravar o sexo viril e, às vezes, até sacerdotes ou bispos que a consultavam sobre textos obscuros e ambíguos[27].

5.3 A ousadia de Irmã Joana Ines da Cruz (1651-1695)

A história de Marcela nos leva a abrir um parêntesis histórico e voar até as Américas onde outra mulher, a mexicana irmã Joana Ines da Cruz (1651-1695), considerada a primeira mulher teóloga das Américas do Norte e do Sul, também apaixonada pelos estudos teológicos, ousou ultrapassar as fronteiras patriarcais delimitadas para o seu sexo[28].

Para conquistar as letras, ousadamente adentrou no mundo da intelectualidade masculina de sua época, onde era absolutamente impensável o acesso às mulheres. A consciência de sua condição de mulher, muito cedo a faz descobrir que seu sexo era um obstáculo, não natural, mas social, para sua busca 'subversiva' do conhecimento. Por isso, Joana disfarça-se de homem para poder frequentar a universidade, escreve que o conhecimento não tem sexo e tampouco a inteligência é privilégio dos homens, assim como '*la tontería*' não é exclusiva das mulheres.

O objetivo de Joana era estudar teologia, mas para chegar a ela era necessário galgar os degraus das ciências e das artes humanas. Isso

27 Jerônimo. *Epistolário, Tomo II, Carta 127*.

28 *Cf*. Couch, B. M. (2000) "Sor Juana Inés de La Cruz: primeira mulher teóloga das Américas". Em, Buendía, J. (Org.). *Palavras de mulheres: juntando os fios da teologia feminista*. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, Cadernos de Estudo n. 4, p. 54; Paz, O. (1982). *Sor Juana Inés de La Cruz o Las trampas de la fe*. Barcelona: Seix Barral.

a leva a estudar lógica, retórica, física, música, aritmética, geometria, arquitetura, história e direito.

A grande conquista histórica e política que Joana defendeu foi a educação universal para as mulheres, ajudada por mulheres anciãs letradas, nas casas ou em instituições específicas. Mas o bispo e os padres nunca tocaram no assunto, pois isso lhes parecia soberba e rebelião. Como autodefesa, Joana se autojustifica apresentando argumentos históricos, teológicos e eclesiásticos, adotando como referência mulheres da Bíblia e dos primeiros séculos do cristianismo tais como Miriam, Débora, Ester, Febe e também Marcela e suas discípulas.

Ao defender o acesso das mulheres aos estudos teológicos ela lembra que Jerônimo também incentivava as mulheres cristãs a estudar, principalmente teologia e bíblia. Como sabia muito bem o latim, Joana traduziu vários textos de Jerônimo com o intuito de alertar suas irmãs de comunidade e reafirmar que o estudo das Escrituras não só é lícito, mas também útil e necessário para todas as mulheres. Por essa razão, é de grande relevância resgatar a memória de Joana, ainda que muitos de seus escritos tenham sido destruídos nas fogueiras da Inquisição.

Infelizmente, o machismo e o sexismo de algumas Igrejas do Primeiro Testamento, expressos nas Cartas Pastorais e no Apocalipse, se fortaleceram no período patrístico e se espalharam dramaticamente na Idade Média, tendo por base a visão patriarcal do relato da criação e da queda (cf. Gn 2, 4b-25; 3, 1-24), acrescido de inúmeras interpretações sexistas que tanto na tradição patrística como na medieval aviltaram a dignidade e o valor das mulheres.

A tradição cristã medieval, apoiando-se em escritos de padres e autores antigos também atribuiu às mulheres a tentação, o pecado e todo tipo de mal, identificando-as com o estereótipo de Eva, a mulher insubordinada, tentadora e pecadora. Essa apreciação negativa das mulheres foi agravada com o assim chamado *Decreto de Graciano* –por volta de 1140–, aprovado pelo papa Gregório IX, o qual até o começo do século XX se tornou a principal fonte 'oficiosa' do Direito da Igreja.

No *Decreto de Graciano* não há direitos para as mulheres, mas somente proibições. É vetado a elas exercerem sua cidadania eclesial não só no

campo pastoral, mas também no âmbito litúrgico-cultual. Em 1234 o papa Gregório IX ampliou o *Decreto de Graciano* com normas que proibiam as mulheres de pregar, ouvir confissões e desempenhar a função de acólito. Isto mostra que, apesar das interdições, elas eram ativas criativas, e exerciam muitas funções relevantes na Igreja. Senão não precisaria traçar tantos decretos e normas proibitivas.

Certamente, e apesar da discriminação, a participação das mulheres no âmbito eclesial deve ter sido relevante. Ao contrário, não haveria tanto medo de sua influência e a necessidade de se criar tantas normas canônicas para restringir sua atuação em muitos espaços eclesiais. Paradoxalmente, não foram registros históricos e sim decretos proibitórios que nos deram a conhecer essa linda e criativa atuação das mulheres no âmbito eclesial, o que, com certeza, muito contribuiu para animar muitas outras mulheres a resistirem firmes na fé e na árdua tarefa de reconstrução eclesial.

Na trilha do filósofo Aristóteles, o teólogo Tomás de Aquino, cujo pensamento predominou por séculos na Igreja, também considerou a mulher "naturalmente" inferior ao homem, um "macho deficiente", destinado a ser mero receptáculo do sêmen do varão[29].

Isto serviu como argumento para Tomás afirmar que a natureza da mulher é marcada pela imbecillitas e assim justificar sua total dependência do homem[30], porque "no homem, naturalmente, é mais abun-

29 Para Aristóteles a mulher só é mulher em virtude de uma certa falta de qualidades. Assim ele afirmou que "por natureza o varão é melhor dotado que a mulher para mandar... e mantém-se continuamente nessa posição em relação à mulher" (Política I, 1259b); [...] "é manifesto que é natural e convincente ao corpo ser governado pela alma e a parte emocional ser governada pel o intelecto –a parte que possui a razão– pois que, para ambas as partes, ficar em posição igual não deixa de ser, em todos os casos, danoso... Também como ocorre entre os sexos, o macho é por natureza superior e a fêmea inferior, o macho governa e a fêmea é súdito" (Política I, 1254b).

30 Aquino, T. *Suma teológica I, q. 99, art. 2; II, q. 149, art. 4; q. 165, art. 2*. No latim "imbecillitas" não significa "idiotice" mas, objetivamente, "fraqueza ou debilidade do corpo". Historicamente, essa fraqueza nunca foi atribuída ao homem, mas apenas à mulher.

dante o discernimento e a razão"[31]. A mulher "necessita do homem não só para gerar, como acontece entre os animais, mas até mesmo para governar-se: pois o macho é mais perfeito devido à razão, e mais forte em virtude"[32]. Por esses motivos "a mulher é a melhor companheira do homem somente para a função da procriação; para qualquer outra atividade outro homem é melhor"[33]. Em outras palavras, "a mulher é o trabalhador inferior que dispõe o material para o artesão capaz que é o homem"[34]. Ademais, "a virtude ativa que reside na semente do macho visa produzir algo que se assemelhe em perfeição ao sexo masculino. Se por acaso uma mulher é gerada, é devido à fraqueza dessa virtude ativa ou de alguma má disposição da matéria, ou até mesmo de alguma transmutação vinda do exterior"[35].

A partir dessa visão do homem e da mulher, Tomás conclui que, sendo Deus a suprema perfeição, "encontramos a imagem de Deus no homem e não na mulher, pois aquele é o princípio desta"; [...] portanto, "a igualdade entre os dois existe apenas no plano da graça e da salvação"[36], e não no plano da natureza.

Essa aberta e crescente discriminação das mulheres como pessoas humanas criadas à semelhança divina, assim como sua exclusão do direito à plena cidadania social e eclesial, teve consequências danosas não apenas para as mulheres, mas também para os homens, pois estes também ficam empobrecidos em sua humanidade e nos aspectos político, cultural, ético e de gênero.

31 Aquino, T. *Suma teológica: I, q. 92, art. 1, ad. 2; q. 93, art. 4, ad.1, e Comentário das sentenças, II, dist. 21,2,1, ad. 2.*

32 Aquino, T. *Contra gentiles, III, 123.*

33 Aquino, T. *Suma teológica: I, q, 2, art. 9.*

34 Aquino, T. *Suma teológica: II, q. 9, art. 32, ad. 4.*

35 Aquina, T. *Suma teológica: I, q. 92, art. 1.*

36 Aquino, T. *Suma teológica: I, q. 92, art. 1; q. 93, art. 4.*

6. Entre limites e tensões é fortalecida a resistência e a criatividade

Nos séculos seguintes a hierarquia eclesiástica aumenta o controle e a restrição da atuação das mulheres e centraliza os ministérios no clero. Os regulamentos que limitaram a atuação das viúvas e diaconisas, a perseguição e morte de milhares de mulheres pela Inquisição, a imposição da clausura (1298-1563) a toda a Vida Religiosa feminina visavam limitar a atuação e o espaço de influência das mulheres.

Mesmo depois que em 1898 foi abolida a obrigatoriedade universal da clausura, o Código de Direito Canônico de 1917 conservou várias cláusulas que restringiam a mobilidade das mulheres e, por conseguinte, sua influência na sociedade e na Igreja. A clausura para as freiras representou a negação oficial de sua participação na missão evangelizadora. Ainda assim, muitas resistiram e criaram formas alternativas de viver e expressar sua fé e seu compromisso cristão.

Apesar de tanta restrição, na Alta Idade Média houve um exigente envolvimento e participação de mulheres na sociedade. Surgem pregadoras e protagonistas em movimentos de religiosidade popular, abadessas que desempenham papéis de governo com poderes pastorais e de jurisdição, bem como de guia espiritual, as quais fazem de seus conventos centros de oração, mas também de cultura; rainhas que exercem, por vezes, um poder político, mas também uma grande influência religiosa; diaconisas que desempenham um ministério ainda vivo na Igreja grega; e mulheres ativamente engajadas na reforma gregoriana e nos movimentos valdenses e cátaros. Vale destacar algumas.

6.1 O movimento das beguinas (s. XII a XVI)

O movimento das beguinas, da Idade Média, constituído de comunidades de mulheres de diversas classes sociais, foi uma forma de resistência ao controle que a sociedade e a Igreja exerciam sobre as mulheres[37].

37 *Cf.* McLaughlin, E. (1976). "A mulher e a heresia medieval: problema de história

As beguinas não formavam uma ordem religiosa oficialmente estabelecida para não terem que se submeter às normas monásticas, sobretudo da clausura, nem seguiam o tipo de vida das demais mulheres. Não faziam votos públicos, nem tinham vida em comum ou uma regra aprovada pela hierarquia eclesiástica. Comprometiam-se mutuamente a viver em pobreza, simplicidade, caridade e castidade. Algumas eram solteiras ou viúvas. Outras eram casadas, mas viviam separadas de seus maridos por acordo mútuo.

Além da oração pessoal e comunitária acompanhadas de jejuns, elas dedicavam-se a trabalhos de tecelagem, educação, enfermagem, jardinagem e, em alguns países, até a ajuntar e sepultar os ossos de pessoas enforcadas ou decapitadas. Embora cada uma tivesse moradia individual havia uma figura-chave nas beguinarias: a 'mestra' ou 'mãe', com poderes e funções próprias, o que sugere um tipo de ministério muito significativo em uma sociedade e uma Igreja comandada exclusivamente por homens.

As beguinas foram sempre marginalizadas e suspeitas, vistas como ameaça ao poder clerical, pois não seguiam à risca a doutrina e a disciplina imposta pelo clero. E apesar de condenações e perseguições, as beguinarias e outras formas mais convencionais de vida religiosa floresceram do século XII ao XVI. Nessas instituições, sempre católicas, as mulheres ensinavam, pregavam, ouviam confissões, criavam espiritualidade própria.

Tanto o movimento das beguinas como as ordens mendicantes femininas ofereciam um estilo de vida alternativo, um espaço de resistência para aquelas que buscavam uma espiritualidade mais adequada às mulheres e com maior engajamento social e apostólico, livre da dominação de pais, maridos, confessores, diretores espirituais e decretos eclesiásticos. Até mesmo dentro da vida conventual houve mulheres que não aceitaram passivamente o confinamento da clausura, mas criaram outros espaços de comunicação, como o fizeram Hrosvitha de Gandershein (916-1002), Teresa de Ávila (século XVI), e tantas outras.

da espiritualidade". Em, *Concilium*, n. 111, fasc. 1, p. 72.

6.2 Hrosvitha de Gandershein (916-1002)

Hrosvitha de Gandershein viveu como monja na Saxônia e foi a primeira pessoa que utilizou a dramaturgia como veículo de comunicação do Evangelho, numa época em que o drama havia sido rejeitado pelos cristãos por causa da obscenidade das comédias romanas. Como uma notável dramaturga e poetisa que era, ela apresenta uma nova modalidade de proclamação da Palavra, a qual se alastra rapidamente como drama popular, atraindo a atenção de muitas pessoas. Sendo conhecedora das Escrituras, esta mulher não hesitou em colocar todo o seu potencial humano a serviço do anúncio a Boa-Nova possibilitando, de forma originalíssima, sua compreensão principalmente às pessoas mais simples e analfabetas.

Importantes dramaturgos da época elogiaram o talento, a criatividade e a coragem dessa mulher, que ousou adentrar num mundo considerado 'não apropriado' para mulheres sensatas e menos ainda para uma monja cristã.

6.3 Teresa de Ávila (século XVI)

De Teresa de Ávila temos alguns depoimentos muito elucidativos e iluminadores. Ela foi uma mulher corajosa e audaciosa. Como mulher, monja e descendente de judeus, ela deparou-se com obstáculos de todo tipo. Conhecia muito bem as artimanhas e armadilhas dos que conspiravam contra o povo judeu, sua família, sua pessoa e seus projetos. Não obstante, ousou ultrapassar muitos costumes e normas civis e eclesiásticas que restringiam a atuação das mulheres, para poder responder ao seu ser mulher e à sua vocação mística. Aliás, o saudoso teólogo José Comblin muito apropriadamente lembra que

> a teologia mística foi essencialmente feminina desde o tempo da teologia escolástica, a partir do momento em que a teologia e a espiritualidade se separaram, isto é, por volta do século XI ou XII. Os grandes escritos místicos foram obras de mulheres. Místicos mas-

> culinos tiraram a sua inspiração das mulheres. A relação entre santa Teresa e são João da Cruz é típica. Cada um tem a sua originalidade, mas a primeira mestra foi santa Teresa. Quando ela escrevia suas experiências místicas a teologia universitária estava em pleno triunfo em Salamanca. Não parece que santa Teresa tenha dado a mínima importância para essa teologia, nem que tenha lido as grandes obras dos mestres de Salamanca para buscar inspiração nelas. A sua caminhada era paralela, e as duas nunca se encontraram. Teresa teve contatos com teólogos, mas não com as obras teológicas. Tudo indica que os teólogos que frequentou foram mais abalados por ela do que ela por eles[38].

A coragem, a ousadia e a originalidade teológica de Teresa despertaram nas autoridades eclesiásticas o medo de perder a hegemonia do saber e do ensino teológico, assim como o poder e o controle sobre as mulheres.

Isto aparece em uma carta que, em 1578, Felipe de Sega, núncio apostólico na Espanha, escreve aos bispos do país, advertindo-os para que tomem cuidado com Teresa, pois ela

> é uma mulherzinha versátil, desobediente e contumaz. Sob pretexto de piedade, espalha erros de doutrina; não respeita a clausura, contra as decisões tomadas pelo Concílio e por seus superiores. E ainda que são Paulo tenha dito que as mulheres não podem ensinar, ela comporta-se como um professor de teologia[39].

Diante de tantas acusações, que a meu ver se tornaram um magnífico testemunho sobre sua pessoa, Teresa, inteligentemente se defende e responde mediante a meditação e a oração coloquial com Jesus. Aí ela não só o escuta e se sente sustentada e aprovada por ele, mas também

38 Comblin, J. (2003). "Perspectivas de uma teologia feminina". Em SOTER (Org.). *Gênero e teologia: interpelações e perspectivas*. São Paulo: Paulus-Loyola, p. 296.

39 De Sega, F. *Carta aos bispos da Espanha*. Citado em Nunes, M. (1984). "A mulher e os ministérios". Em: *Vida Pastoral*, jul.-ago., p. 29.

expressa seu sofrimento e indignação pelo cruel tratamento que as mulheres recebiam da Igreja e da sociedade:

> [...] Não, meu Criador, não és ingrato e tenho certeza que atenderás as súplicas das mulheres. Quando vivias na terra não desprezaste as mulheres e sim as envolveste com tua grande bondade. [o que segue é omitido nas edições anteriores]. Encontraste nelas mais amor e uma fé mais viva do que entre os homens... Não basta, Senhor, que o mundo nos deixe aqui encurraladas... És um juiz justo; não és como os juízes deste mundo, que são todos filhos de Adão e, por isso, homens. Não há virtude de mulher que eles não olhem com suspeita. Mas há de chegar o dia, ó meu Rei, em que todos haverão de nos reconhecer... Quando considero a nossa época, não me parece de forma alguma correto que se desprezem almas fortes e corajosas só por serem mulheres[40].

As figuras das mulheres bíblicas, assim como a de Marcela, Joana, Hrosvitha e Tereza nos remetem às mulheres líderes de hoje que atuam nos grupos de reflexão bíblica, na catequese, nas escolas dominicais, e em tantos outros ministérios, animando e sustentando muitas pessoas e comunidades.

Em relação à América Latina podemos afirmar que se a Bíblia hoje está nas mãos do povo, muito se deve à liderança das mulheres, as principais agentes da evangelização, não obstante o machismo que ainda impera nas Igrejas. Marcela, Joana, Hrosvitha e Tereza lembram também as mulheres teólogas –acadêmicas e populares– que através de seus estudos e sua criatividade tornam a mensagem evangélica compreensível para o povo, possibilitando uma vivência mais comprometida e solidária nas comunidades.

40 Ávila, T. *Caminho da perfeição*, I, cap. 3, n.7. Em: Efrén, M. Y Steggik, O. (Eds.). (1974). *Santa Teresa: obras completas.* Madrid. Citado por Borresen, K., em Gössmann, E. *et al.* (Orgs.). *Dicionário de teologia feminista...*, p. 485.

7. O discipulado de iguais provoca a Igreja a renovar-se e reconstruir-se

O "discipulado de iguais" é uma categoria teológica criada pela teóloga biblista Elizabeth Schüssler Fiorenza para fundamentar, fortalecer e rearticular a missão evangelizadora da Igreja[41]. Explicitando um pouco mais, sua proposta teológica situa-se no âmbito da teologia feminista cristã, mais precisamente dentro da reconstrução teológica das origens bíblico-cristãs do movimento missionário cristão primitivo[42].

Na reconstrução teológica de Fiorenza, o 'discipulado de iguais' não significa o acesso ou a integração das mulheres nas estruturas patriarcais e tampouco uma indiferenciação de mulheres e homens no seguimento de Jesus. As diferenças são fonte de enriquecimento, desde que não sejam utilizadas como pretexto para a afirmação de assimetrias e privilégios entre os sexos. A articulação do termo 'igualdade' com o termo 'discipulado', é antes, um argumento favorável para se demandar a 'igual oportunidade' de mulheres e homens seguirem, como discípulos e discípulas, os passos e o exemplo de Jesus[43]. É isso que faz irromper o novo na comunidade eclesial e dinamiza a ação evangelizadora.

O conceito 'discipulado de iguais' extrai sua força teológica da tradição cristã da basileia, entendida como "a visão de Deus e do seu mundo alternativo, uma visão de justiça, de dignidade humana e de

41 Fiorenza, E. (1985). *Discipulado de iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação.* Petrópolis: Vozes, pp. 18-20; 119-131. Fiorenza começa a desenvolver a reflexão sobre o 'discipulado de iguais' em sua obra anterior: Fiorenza, E. (1984). *Bread not Stone. The challenge of feminist biblical interpretation*. Boston: Beacon Press.

42 Sobre essa reconstrução ver: Fionrenza, E. (1992). *In memory of her: a feminist theological reconstruction of christian origns. As origens cristãs a partir da mulher: uma renova hermenêutica.* São Paulo: Paulinas. Diferentemente de Mary Daly, que considerou a Bíblia e o cristianismo irrecuperáveis em seu androcentrismo e sexismo, Fiorenza propõe a vivência do 'discipulado de iguais' como condição imprescindível para que a Igreja possa se renovar e exercer sua missão evangelizadora com credibilidade nos tempos atuais.

43 *Op. cit*. Fiorenza, E. *Discipulado de iguais...*, p. 19.

salvação para todas as pessoas"[44]. A articulação da *ekklesia* como um 'discipulado de iguais' pode tornar presente a basileia no meio de um mundo regido pelos poderes da dominação, opressão e desumanização.

À semelhança de Jesus, os discípulos e discípulas da basileia devem proclamar a Boa-Nova do mundo alternativo de Deus, mundo de justiça e amor, e torná-la presente curando, libertando e animando os oprimidos, reunindo todas as pessoas para participar da mesa da vida. Nesse sentido, Fiorenza sustenta que "a visão da basileia judaica dos evangelhos constitui a missão e a razão de qualquer existência eclesial"[45].

Prosseguir, hoje, na reconstrução do 'discipulado de iguais' é de suma importância para a reforma e a missão da Igreja. O caminho do discipulado missionário a partir de uma perspectiva evangelizadora libertadora, inclusiva e solidária deve ser orientado para a comunhão e a participação, o que implica em novas formas de exercer o poder na Igreja. Entretanto, a vivência do 'discipulado de iguais' exige uma nova visão dos primórdios do cristianismo, ou dos cristianismos originários, que supere a visão androcêntrica, a qual se cristalizou com a patriarcalização da Igreja. Para Fiorenza, essa tarefa exige que se leve em conta pelo menos quatro aspectos fundamentais:

(1) É imprescindível reconhecer que as mulheres, entre outras categorias de pessoas marginalizadas, foram as principais agentes do movimento de Jesus que se envolveram no 'discipulado de iguais'. Assim, elas estão entre os primeiros discípulos que seguiram Jesus desde a Galileia porque sonhavam e participavam da visão de libertação de todas as pessoas em Israel.

(2) O que Jesus era e o que ele disse só pode ser percebido dentro da interpretação e da memória do seu grupo, no contexto dos movimentos messiânicos judaicos do primeiro século. Eram grupos identificados como "reino de sacerdotes e nação santa" –conforme o ethos

44 *Ibíd.*, p. 18.
45 *Ibíd.*, p. 20.

comum a Israel– que reconheceram o templo e a torah como símbolo chave do judaísmo, esperavam a restauração da soberania nacional davídica de Israel e a abolição do colonialismo romano. Outros grupos esperavam um reinado apocalíptico universal de dimensões cosmológicas, mas centralizado na cidade santa e em seu templo. E ainda havia grupos que esperavam as duas coisas ao mesmo tempo[46].

(3) O símbolo central desse movimento de emancipação é a basileia de Deus, expressa em uma visão político-religiosa que diz respeito à libertação de toda dominação. Todos os movimentos do primeiro século que procuravam a libertação de Israel e se confrontavam com a visão hegemônica do Império romano participavam do movimento da basileia. A cosmovisão da basileia de Deus, como o império do bem-comum, foi realmente determinante e inclusiva para Jesus e seus discípulos e discípulas.

(4) A Tradição bíblica entende a basileia de Deus como um movimento dos profetas e mensageiros enviados pela sabedoria-sofia de Deus, dos quais Jesus é o primeiro vivente dentre os iguais. Tal reconstrução do modelo igualitário situa-se, assim, dentro de um quadro referencial histórico mais amplo. O movimento de Jesus experimenta, portanto, em sua práxis, um Deus de benevolência e inclusivo, que atua mediante seus profetas e aceita a todos sem exceção, suscitando justiça e bem-estar para todas as pessoas[47].

Entretanto, a maior mudança introduzida pela visão da basileia no movimento de Jesus, não ocorreu tanto pela pregação e pelos milagres, mas principalmente pela comunhão de mesa entre pobres, gentios, pecadores, mulheres e judeus-cristãos.

Porém, os relatos evangélicos não deixam dúvidas de que a completude da basileia teve especial impacto e adesão entre as mulheres

46 *Op. cit*. Fiorenza, E. *As origens cristãs...*, pp. 134-149.
47 *Ibíd*., pp. 149-166.

que, desde o início, se sentiram incluídas e perceberam que aí podiam ocupar um lugar central, sendo respeitadas em sua dignidade, como pessoas e como mulheres. Por isso, Fiorenza sublinha que "o 'discipulado de iguais' deve ser um discipulado da basileia"[48].

No entanto, após o período apostólico, essa visão não encontrou mais espaço na Igreja a não ser entre alguns grupos de resistência. Por isso muitas feministas cristãs acreditam que, até que as hierarquias das Igrejas não se convertam a essa visão não excludente, o 'discipulado de iguais' só pode ser prosseguido e atualizado em uma *ekklesia* na qual as mulheres possam realmente desfrutar de plena autonomia espiritual, poder, autodeterminação e libertação, fortalecendo-se e se auto-afirmando como mulheres-Igreja, o que não significa a inversão do clericalismo, nem a reclusão num gueto feminino: "não é 'sobre' e 'contra' os homens que nos reunimos, mas para nos tornarmos *ekklesia* diante de Deus, decidindo assuntos que afetam nosso próprio bem-estar espiritual e nossa luta"[49].

Hoje, mulheres cristãs de todos os continentes reclamam por uma *ekklesia* na qual todas as mulheres sejam respeitadas e valorizadas como sujeito eclesial e não simplesmente como meras consumidoras de bens espirituais produzidos por uma minoria masculina. Há um crescimento na consciência de que enquanto o direito de 'partir o pão', conferido pelo batismo a todos os cristãos e cristãs, continuar sendo um privilégio dos homens, e as mulheres não puderem prover plenamente seu bem-estar espiritual como cristãs adultas, assim como o de suas comunidades, o 'discipulado de iguais' instaurado por Jesus não será plenamente atualizado e a força libertadora e transformadora do Evangelho continuará significativamente diminuída.

48 *Op. cit*. Fiorenza, E. *Discipulado de iguais...*, p. 20.

49 *Op. cit*. Fiorenza, E. *As origens cristãs...*, p. 386.

8. O Evangelho convoca a Igreja se reconstruir na vivência do discipulado de iguais

Como já foi acenado acima, a luta pela dignidade e pelos direitos eclesiais das mulheres é muito mais que uma luta pela incorporação de algumas dentre elas na hierarquia eclesiástica por meio do ministério ordenado, embora saibamos que o batismo nos confere esse direito e nos habilita para exercê-lo.

Antes de tudo, o que nós mulheres cristãs queremos –sobretudo na realidade da América Latina e do Caribe, marcada por diversos tipos de exclusão que atingem de modo particular as mulheres mais pobres– e que constitui o eixo de nossas lutas em todas as instâncias eclesiais, como muito bem sublinha Fiorenza, é

> a conversão da Igreja como um todo para o discipulado-comunidade de iguais, a mesma iniciada por Jesus, continuada pelas Igrejas Apostólicas e reafirmada pelo Vaticano II. A expressão 'mulheres-Igreja' quer trazer-nos a consciência de que as mulheres são Igreja, sempre foram a Igreja. Este fato reclama, portanto, a autoridade humana e eclesial, e o poder das mulheres, cuja maioria é pobre e passa pela tríplice opressão do racismo, da pobreza e do sexismo[50].

No Primeiro Testamento, *ekklesia* significa a assembleia do povo de Israel diante de Deus. No Segundo Testamento, *ekklesia* passa a ser, mediante a ação do Espírito, a expressão visível e tangível da reunião do Povo de Deus em torno da mesma mesa, comendo juntos, partindo o pão e partilhando o cálice em memória da paixão e ressurreição de Jesus Cristo.

Essa é a raiz da espiritualidade cristã: acolher-se, comer e beber juntos, experimentar a presença do Deus-conosco, proclamar o Evangelho como visão alternativa de Deus para todas as pessoas, mas sobretudo

50 *Op. cit*. Fiorenza, E. *Discipulado de iguais...*, pp. 220, 266.

para as mais pobres e excluídas da mesa da vida. Essa concepção da *ekklesia* implica, necessariamente, em uma nova articulação da comunidade eclesial que se cristalizou no decorrer da história, distanciando-se da prática inclusiva e equitativa de Jesus.

O Evangelho chama continuamente a Igreja a viver o 'discipulado de iguais' recriada no poder do Espírito para testemunhar o amor inclusivo e incondicional de Deus. A primeira carta de Pedro segue nessa direção quando aponta para a comunidade cristã como um 'povo de iguais': "vós sois uma raça escolhida, um sacerdócio régio, uma nação santa, o povo escolhido para anunciar os grandes feitos de Deus, que vos chamou das trevas para a admirável luz divina" (1Pd 2, 9-10).

Esta palavra da Escritura, que afirma a fundamental igualdade e dignidade do Povo de Deus, encontrou eco no Concílio Vaticano II, que nela se inspirou para delinear a nova imagem da Igreja: "os que crêem em Cristo, os que renasceram... pela palavra do Deus vivo, não da carne, mas da água e do Espírito Santo, são constituídos 'em linhagem escolhida, sacerdócio régio, nação santa, povo adquirido...'"[51].

Este povo não é um mero conceito abstrato, mas é dotado de uma variedade de raças, cores, dons e experiências, com seus matizes culturais, religiosos, geracionais, de gênero, e de muitas outras características boas e não boas. Como integrantes desse povo, somos diferentes e ao mesmo tempo somos iguais, porque somos centelha e reflexo da Sabedoria Infinita que nos plasmou e nos integrou na grande família humana e cósmica.

Somos iguais em virtude do 'sopro divino' que nos habita e vitaliza e nos dotou de igual dignidade. Mas somos iguais também em virtude do batismo que nos insere na comunidade eclesial, e da promessa de vida plena e abundante (cf. Jo 10, 10) estendida a todas as pessoas, sem privilégio de sexo, raça, condição social, cultura, religião ou de qualquer outra espécie (cf. Gl 3, 28-29).

Portanto, a vocação batismal é um chamado do Evangelho para que toda a Igreja supere o androcentrismo e o sexismo que tanto avilta

51 *Lumen gentium*, 9.

a dignidade das mulheres e também dos homens, e se deixe conduzir pelo mesmo Espírito que orientou Jesus no caminho do 'discipulado de iguais'. As mulheres, em múltiplas vozes em sua trajetória histórica, se constituem em um apelo profético para que a Igreja, se quiser realmente ser um testemunho de comunhão para o mundo, retome o caminho do Evangelho abraçando decididamente sua vocação igualitária, como profeticamente adverte irmã Joana Chittister:

> Os grupos que se dizem religiosos, mas não apostam corajosamente no movimento das mulheres abandonam o Evangelho pelo culto. É uma declaração de feminismo seguir Jesus, que ressuscitou as mulheres dentre os mortos, comprometeu-as no anúncio de sua mensagem, transmitiu-lhes sua visão, resgatou sua dignidade, reconheceu-as em público, tornou-se ele próprio humano pelo sacrifício de uma mulher, e teve mulheres entre os seus seguidores. Não assumir o mesmo compromisso é transformar em escárnio a mensagem messiânica de libertação para todos. Educar as mulheres, mas não lhes propiciar igualdade no espaço social; curar as mulheres, mas não lhes oferecer a totalidade da possibilidade humana; ensinar que as mulheres são seres humanos completos para em seguida negar-lhes a condição espiritual adulta plena, é menosprezar a própria teologia da encarnação, do batismo, da graça e da redenção. Sem um compromisso sério com o feminismo, a própria Igreja não se renovará e nem merecerá credibilidade na época atual[52].

Como Joana Chittister resume acima, os vícios do patriarcalismo incrustados nas estruturas eclesiais, o autoritarismo e a hegemonia masculina não condizem com a prática inclusiva e radicalmente transformadora de Jesus. Pelo contrário, perpetuam as discriminações, impedem a instauração de um discipulado igualitário e enfraquecem a

52 Chittister, J. (1998). *Fogo sob as cinzas. uma espiritualidade da vida religiosa contemporânea.* [Trad. Ricardo Tescarolo]. São Paulo: Paulinas, p. 34

mensagem evangélica libertadora que a Igreja anuncia em seus discursos e documentos, mas da qual se distancia na prática cotidiana.

O documento final de Aparecida[53] também frisa que o mistério da Trindade convida a Igreja a viver uma "comunidade de iguais na diferença". Lembra ainda que em uma época de exacerbado machismo a prática de Jesus foi decisiva para ressignificar a dignidade das mulheres e seu valor indiscutível.

Todas as pessoas batizadas, em virtude do próprio batismo e do encontro pessoal com Cristo, são chamadas a serem discípulas missionárias; todas são convocadas a viver a comunhão com a Trindade e a expressá-la na vivência comunitária concreta. A vocação batismal vivida em comunhão trinitária deve suprimir todas as hierarquias e assimetrias na sociedade e, sobretudo na comunidade eclesial[54]. As cristãs e os cristãos portam dons e carismas que devem ser plenamente desenvolvidos e partilhados para o bem de todos, a fim de que a comunidade eclesial aprofunde o seu seguimento de Jesus e o compromisso com seu projeto de vida. Esse caminho implica num contínuo aprendizado de comunhão e participação que fundamenta e dinamiza o 'discipulado de iguais'.

Evidentemente, esse aprendizado demanda conversão e persistência. A conquista de um rosto novo, de mundo e de Igreja, lembra Ivone Gebara, não se dá de um dia para outro, mas é fruto de um longo processo de maturação que comporta alegrias e conflitos[55].

Igualdade e reciprocidade não se alcançam sem esforço, vontade de diálogo e atitude de abertura, encarnadas em todas as opções pessoais e eclesiais, e assim, em toda a ação evangelizadora, pois, como bem sublinha a teóloga Maria Pilar Aquino, da visão igualitária da basileia de Deus, emana um novo código ético que concretiza, a partir do cotidiano, a plenitude da vida para toda a humanidade, homens e mulheres,

53 Cf. *Documento de Aparecida*, 178-179.

54 Cf. *Documento de Aparecida*, 451. Ver também: nn. 160, 162, 365, 366, 368, 497.

55 Gebara, I. (1992). "Patriarcalismo, igreja e mulher". Em: *Revista de Cultura Teológica*, n. 10/12, pp. 64-65.

assim como para a toda a criação:

> a basileia de Deus, como visão do mundo novo desejado por Deus para a humanidade [...] envolve atitudes, condutas e valores, tanto na vida privada como na pública. Nesta ótica, a realização imaginativa de novas formas de relação entre mulheres e homens e de ambos com a terra, a criação de novos significados e valores igualitários para a identidade de gênero, e a contribuição na conquista da integridade humana e espiritual das mulheres oprimidas, situa os seres humanos na vertente antecipadora da plenitude de vida prometida para a criação inteira[56].

Portanto, não é mero idealismo acreditar que é possível atender à convocação do Evangelho para a vivência do 'discipulado de iguais', na solidariedade, partilha e reciprocidade, longe das estruturas eclesiais cristalizadas, mesmo que ainda haja muitos obstáculos a enfrentar nesse caminho.

Nesse sentido, algumas comunidades neotestamentárias entenderam muito bem que "Deus não faz acepção de pessoas" (At 10, 34) e que a igual dignidade batismal implode todos os tipos de discriminação e desigualdades na comunidade cristã (Gl 3, 28). Diante da nova consciência que as mulheres adquirem de si, os homens são interpelados a repensar seus esquemas mentais, sua forma de se autocompreenderem, de se situarem na história e de a interpretarem, assim como seu modo de organizar a vida nos seus vários âmbitos. Ao romperem com padrões androcêntricos machistas, esses homens contribuem para forjar o 'discipulado de iguais'.

Por fim, na *ekklesia* na qual a mulheres são protagonistas do Evangelho libertador, que orienta para o 'discipulado de iguais', ninguém é excluída ou excluído. Onde há mulheres há sempre crianças, idosos,

56 Aquino, P. (1996). *Nosso clamor pela vida: teologia latino-americana a partir da perspectiva da mulher.* [Trad. Rodrigo Contrera]. São Paulo: Paulinas, p. 314.

doentes e muitos pobres esperando atenção e cuidado. Na *ekklesia* em que as mulheres são sinais de vida e esperança, há também muitos homens carentes de libertação e de resgate de sua humanidade e autoestima.

Nós mulheres não visamos apenas nossa libertação. A realidade tem mostrado amplamente a confiança e determinação com que nos lançamos na construção de novas relações na comunidade eclesial, conscientes de que estamos sendo conduzidas pela divina Ruah, não apenas para construirmos um novo modo de ser Igreja, mas uma ampla rede de relacionamentos que abraça todos os sonhos e esforços por um mundo mais equitativo e solidário, do qual a Igreja deve ser servidora.

EDUCACIÓN/EVANGELIZACIÓN, REINO DE DIOS Y NUEVA RELACIONALIDAD[1]

Olga Consuelo Vélez Caro[*]

Es preciso redescubrir y dejarnos interpelar por el Reino de Dios anunciado por Jesús, de manera que propicie nuevas maneras de evangelización –nuevos modos de educar y anunciar el Evangelio–, nuevas prácticas teológicas y pastorales –antropológicas, existenciales, testimoniales, comprometidas–, y nuevas maneras de ser comunidad, entendida como fraternidad/sororidad, pluralidad en la diversidad, centralidad de los más desfavorecidos, igualdad y equidad para todos y todas.

En torno a este propósito, el siguiente texto desarrolla tres asuntos: (1) interpelaciones del Espíritu, a la luz de un texto 'programático' de la misión de Jesús: Lucas 4, 16-30; (2) discernir, a partir de los datos bíblicos, los valores del Reino anunciados y vividos por Jesús; y (3)

1 Temática del taller desarrollado durante el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 27, 28 y 29 de octubre de 2015, sobre educación/evangelización, Reino de Dios y nueva relacionalidad.

* Colombiana. Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro (Brasil). Magíster y Licenciada en Teología por Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (Colombia). Es profesora titular e investigadora de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana en Bogotá, donde también coordina del grupo de investigación "teología y mundo contemporáneo".

algunas pistas de acción para anunciar y vivir el reinado de Dios en nuestras iglesias latinoamericanas y caribeñas, que contribuyan a la tan ansiada 'primavera' eclesial.

1. Interpelaciones del Espíritu

En primer lugar, aproximémonos a un texto 'programático' de la misión de Jesús: Lucas 4, 16-30

> [16] Jesús fue a Nazaret, el pueblo donde se había criado. El sábado entró en la sinagoga, como era su costumbre, y se puso de pie para leer las Escrituras.
>
> [17] Le dieron a leer el libro del profeta Isaías, y al abrirlo encontró el lugar donde estaba escrito:
>
> [18] «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha consagrado para llevar la buena noticia a los pobres; me ha enviado a anunciar libertad a los presos y dar vista a los ciegos; a poner en libertad a los oprimidos; [19] a anunciar el año favorable del Señor».
>
> [20] Luego Jesús cerró el libro, lo dio al ayudante de la sinagoga y se sentó. Todos los que estaban allí tenían la vista fija en él. [21] Él comenzó a hablar, diciendo: Hoy mismo se ha cumplido la Escritura que ustedes acaban de oír.
>
> [22] Todos hablaban bien de Jesús y estaban admirados de las cosas tan bellas que decía. Se preguntaban: ¿No es éste el hijo de José?
>
> [23] Jesús les respondió: Seguramente ustedes me dirán este refrán: "Médico, cúrate a ti mismo". Y además me dirán: "Lo que oímos que hiciste en Cafarnaúm, hazlo también aquí en tu propia tierra".
>
> [24] Y siguió diciendo: Les aseguro que ningún profeta es bien recibido en su propia tierra.
>
> [25] Verdaderamente, había muchas viudas en Israel en tiempos del profeta Elías, cuando no llovió durante tres años y medio y hubo

mucha hambre en todo el país; [26] pero Elías no fue enviado a ninguna de las viudas israelitas, sino a una de Sarepta, cerca de la ciudad de Sidón.

[27] También había en Israel muchos enfermos de lepra en tiempos del profeta Eliseo, pero no fue sanado ninguno de ellos, sino Naamán, que era de Siria.

[28] Al oír esto, todos los que estaban en la sinagoga se enojaron mucho. [29] Se levantaron y echaron del pueblo a Jesús, llevándolo a lo alto del monte sobre el cual el pueblo estaba construido, para arrojarlo abajo desde allí. [30] Pero Jesús pasó por en medio de ellos y se fue.

Este texto nos introduce en la realidad que queremos profundizar. En tiempos que llamamos de 'primavera eclesial' nunca como ahora se hace necesario 'volver a los orígenes' para que la primavera florezca en el Espíritu de Jesús que nos congrega y una posible reforma eclesial se encamine en la dirección deseada.

Es muy interesante sentir como cada época va suscitando percepciones concretas y es importante tomar conciencia de ello para contribuir a que se hagan realidad. En verdad, el Espíritu del Señor sigue actuando en nuestra Iglesia y cuando menos pensábamos que se iba a dar algún cambio, Benedicto XVI renuncia, lo cual es muy significativo por dos motivos: por el cambio que supone frente al papado vitalicio pero, sobre todo, por el gesto sincero de reconocer que son "tiempos recios", como diría Santa Teresa de Jesús[2], y él no se sentía con las fuerzas necesarias para asumirlo. Y una nueva sorpresa recibimos con la llegada de Francisco, latinoamericano –que como símbolo es importantísimo para cambiar los imaginarios eurocéntricos– y desde su primera aparición nos sorprendió gratamente con gestos y palabras con 'olor a Evangelio', palabras sencillas, solidarias, de misericordia, poniendo en el centro a los más pobres.

Sin embargo, las dificultades no se han superado y toda la tarea está por hacerse. La buena voluntad de las personas es importante pero los cambios de estructura siguen siendo necesarios. Si en décadas an-

2 Teresa de Jesús. *Libro de la vida*, 33,5.

teriores todo el esfuerzo se puso en el cambio de estas y, como en todo proceso humano, se tropezó con los fracasos y la lentitud de tal empresa, haciendo que algunos se fueran al polo opuesto, privilegiando el cambio individual y la espiritualidad privada –nuevos movimientos cristianos–, hoy desde un discernimiento lúcido hemos de continuar trabajando por hacer síntesis creativas, articulaciones necesarias, y procesos integrales. No podemos perder la conciencia alcanzada sobre la necesidad de cambios estructurales y, por supuesto, sin dejar de alimentar una espiritualidad acorde con esos horizontes de liberación integral.

Por esto ante el momento eclesial que se vive, hemos de evitar las tentaciones de quedarnos en 'un barniz superficial' –del que hablaba Pablo VI en la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*–[3] o con la 'conciencia ingenua' de que un gesto papal supone un cambio eclesial. Aquí es donde está la gran tarea que tenemos entre manos y que vamos a profundizar a la luz de una reapropiación del reinado de Dios anunciado por Jesús.

¿Qué estamos diciendo cuando hablamos del reinado de Dios anunciado por Jesús? ¿Quiénes podrían actualmente ser receptores de este mensaje? ¿Quiénes lo rechazarían?

A partir de estas preguntas y para comprender mejor Lucas 4, 16-30, vamos a explicar brevemente un comentario a este texto bíblico, sin pretender hacer una exégesis detallada[4].

El texto en referencia se conoce como un texto 'programático' de la misión de Jesús. Este acontecimiento es el primer acontecimiento público de Jesús, según el evangelio de Lucas. Sin embargo, en los vv. 31-32 de este mismo capítulo, Lucas dice: "Jesús bajó a Cafarnaúm, ciudad de Galilea. Ahí estuvo enseñando los días sábados y todos se admiraban de su modo de enseñar, porque hablaba con autoridad". O sea, era costumbre para Jesús ir a la Sinagoga y tal vez estos versículos deberían ir primero para luego destacar lo que ocurre el día relatado

3 Cf. *Evangelii Nuntiandi*, 20.

4 Seguimos los aportes de De la Serna, E. (1993). *Con los pies en el barro. Teología de la misión popular*. Montevideo: Gráficas del Sur, pp. 95-101.

en el v. 14, pero se da esa transposición de textos, precisamente, por el carácter 'programático' que tiene.

El texto comienza con una ubicación: "vino" (v. 16), y finaliza con una acción contraria: "se marchó" (v. 30). La unidad está bien armada en dos sub-unidades. La primera nos presenta los acontecimientos: narración con conclusión discursiva (vv. 16-24), y la segunda, la conclusión: discurso con conclusión narrativa (vv. 25-30).

Con relación a los acontecimientos –narración con conclusión discursiva (vv. 16-24)–, cabe destacar que tiene una estructura que en los estudios de la Sagrada Escritura se llama *quiasmo* o estructura concéntrica que se repite, como los anillos que se forman al caer algo en el agua. El centro, por supuesto, revela una importancia destacada. Puede graficarse así:

a) En la sinagoga (v.16)
  b) Se levantó (v.16)
    c) Le entregaron (v.17)
      d) El volumen … lo desenrolló (v. 17)
        e) … Señor (v.18)
          f) Proclamar (v.18)
            g) Liberación (v. 18)
              h) Vista a los ciegos (v. 18)
            g') Libertad (v.18)
          f') proclamar (v.19)
        e') Señor (v.19)
      d') enrollando el volumen
    c') lo devolvió (v.20)
  b') se sentó (v.20)
a') en la Sinagoga (v.20)

Sabemos que aquí se cita el texto de Isaías 61, 1-2:

> [1] El espíritu del Señor está sobre mí, porque el Señor me ha consagrado; me ha enviado a dar buenas noticias a los pobres, a aliviar a los afligidos, a anunciar libertad a los presos, libertad a los que están en la cárcel;[2] a anunciar el año favorable del Señor, el día en que nuestro Dios nos vengará de nuestros enemigos. Me ha enviado a consolar a todos los tristes.

Y si nos fijamos, justamente el versículo central del *quiasmo* antes expuesto, no aparece en el texto de Isaías: "dar la vista a los ciegos" (v. 18). Isaías habla del paso de la oscuridad a la luz de los que salen de prisión. Pero Lucas habla de devolver la vista, y en la sección narrativa (vv. 21-24) concluye con una referencia al rechazo del profeta.

Por otra parte, la conclusión –discurso con conclusión narrativa (vv. 25-30)– habla de Elías y Eliseo y su actitud con los paganos. La estructura es paralela:

(1) Mucha/os viudas/leprosos había en Israel (26.27)

(2) Ninguna/o de ellos… sino (26.27)

Del rechazo en su tierra natal –"Ningún profeta es bien recibido en su tierra" (v.24)– se pasa a la actitud de Dios con las naciones extranjeras y sus actitudes de misericordia. Las dos sesiones terminan con el rechazo de Jesús por parte de su pueblo.

Otro versículo importante a tener en cuenta es: "Él comenzó a hablar, diciendo: Hoy mismo se ha cumplido la Escritura que ustedes acaban de oír" (v. 21). El 'hoy' se refiere al tiempo. En griego se usan dos vocablos para hablar de tiempo: el *kronos* –tiempo que transcurre– y *kairós* –tiempos claves de la historia de salvación–. En este caso el 'hoy' se refiere al *kairós*, tiempo de salvación.

Las Escrituras que se cumplen hoy son de liberación y esto revela dos aspectos inseparables de la teología de Lucas:

(1) Los signos que presenta son signos de liberación que anuncian la venida del Reino. A diferencia del texto de Isaías que habla "del día de venganza del Señor" (v. 2), Lucas omite este verso porque el rey de la paz no puede traer venganza.

(2) El texto habla de los pobres y a Lucas se le conoce como el Evangelio de los pobres. Pero ¿de qué pobres se habla? Ya sabemos todos los intentos por darle a los pobres la connotación de "pobres de espíritu" apoyándose en el Evangelio de Mateo (5, 3). Pero Lucas habla de los pobres como aquellos que no tienen nada, que sufren, que pasan hambre, que están sentados en la puerta de la casa de los ricos sin que nadie los alimente. Es decir, son los pobres sociológicos, sin ninguna connotación 'espiritualizante'. Eso no significa que Lucas no se refiera al pobre dejando abierta una comprensión 'mayor' que puede entenderse al mirar otros dos pasajes: el del pobre Lázaro (Lc 16, 19-31) y la comunidad ideal que presenta Hechos (2, 44-45; 4, 32-35). Pero aquí, 'mayor' quiere decir 'además' del pobre sociológico y no 'en sustitución' de este.

El texto del rico y el pobre Lázaro presenta a un rico que banquetea y viste bien (v.19) y a un pobre con hambre que no es atendido por nadie (v.20-21). Este texto no habla de la bondad de ninguno de los dos, pero dice que el rico, por ser rico, va a un lugar de tormentos, mientras que Lázaro, por ser pobre, va al seno de Abraham (vv. 22-23). Si este texto se compara con las Bienaventuranzas y las malventuranzas de Lucas (6, 20-26) nos podemos dar cuenta que es el mismo texto puesto en forma de relato.

En la segunda parte hay un diálogo entre el rico y Abraham, a quien el rico llama "padre", a lo cual Abraham le responde "hijo" y añade que sus hermanos tienen "la ley y los profetas", o sea, la Sagrada Escritura. De ahí puede deducirse que el rico es un judío. Ahora bien, no tiene nombre, mientras que el pobre sí, y curiosamente es el único personaje de las parábolas con nombre. El rico, además, le pide a Abraham que haga un signo para que sus hermanos crean. Sin embargo, Abraham res-

ponde a esta petición diciendo que ni con esos signos creerían porque lo que alimenta la fe no son los signos externos sino la palabra de Dios.

Por otra parte, el texto de la comunidad ideal de Lucas (Hch 2, 44-45; 4, 32-35) se caracteriza porque "todo lo ponían en común" (Hch 2, 44) y "nadie pasaba necesidad entre ellos" (Hch 4, 34). "Los que tenían vendían sus posesiones y las repartían a cada uno según su necesidad" (Hch 2, 45). En otras palabras, el texto de Lucas decía que los primeros cristianos tenían "una sola alma" (Hch 4, 32), es decir compartían como verdaderos amigos, hermanos.

Estos textos nos permiten concluir que el rico es rechazado no por ser rico sino por no compartir. Y la mayor riqueza es la ley y los profetas –a la que aduce Abraham–. Por eso la vida cristiana es compartir todo, empezando por esa mayor riqueza: el Evangelio de liberación.

De alguna manera la vida del discípulo es inseparable de la misión, y el compartir supone los niveles de una liberación integral: las necesidades primarias, desde la gratuidad del Reino que es para todos, comenzando por los últimos, a quienes se les asegura que su situación va a cambiar. Dar vista a los ciegos, versículo que señalamos en la primera parte, hace referencia a dar la luz de la Palabra a los paganos, la luz de la fe que tiene ya este horizonte universal que poco a poco Lucas va abriendo a lo largo de su Evangelio y se completa en la apertura a los paganos en el libro de los Hechos.

Finalmente, el contexto de persecución que marca el texto, garantiza la autenticidad del profeta. Su palabra es de liberación y de transformación de las situaciones, y esto es imposible hacerlo sin conversión y cambio. Y ante esto no faltará la oposición y el rechazo. Aquí se impone la fidelidad del profeta y la fuerza del Espíritu para suscitar el cambio en cada corazón. Es la tarea misionera y discipular que llevamos entre manos.

Para cerrar esta primera parte, evoquemos un soneto de Pedro Casaldáliga que lleva por título: "Jesús de Nazaret"[5]:

5 Casaldálida, P. (2016). *Sonetos Neobíblicos, precisamente*. Edición digital Koinonia. Disponible *on-line* en: http://servicioskoinonia.org/Casaldaliga/poesia/.

Jesús de Nazaret

¿Cómo dejarte ser sólo Tú mismo,
sin reducirte, sin manipularte?
¿Cómo, creyendo en Ti, no proclamarte
igual, mayor, mejor que el cristianismo?

Cosechador de riesgos y de dudas,
debelador de todos los poderes,
tu carne y tu verdad en cruz desnudas,
contradicción y paz, ¡eres quien eres!

Jesús de Nazaret, hijo y hermano,
viviente en Dios y pan en nuestra mano,
camino y compañero de jornada,
Libertador total de nuestras vidas
que vienes, junto al mar, con la alborada,
las brasas y las llagas encendidas.

2. Discernir, a partir de los datos bíblicos, los valores del Reino anunciado y vivido por Jesús[6]

Según James D. G. Dunn, lo que Jesús se proponía era "llevar la buena noticia a los pobres y llamar a los pecadores"[7]. Valiéndose de esta afirmación sintética sobre el propósito de Jesús, González Faus lo traduce en "cambiar la situación de unos y cambiar el corazón de otros (o de todos)"[8].

Cambiar la situación lo hemos visto con claridad en los destinata-

6 Seguimos fundamentalmente los aportes de José Ignacio González Faus, en: González, J. I. (2010), *Otro mundo es posible… desde Jesús*. Santander: Sal Terrae.

7 Dunn, J. (200). *Jesús recordado*. Estella: Verbo Divino, p. 995.

8 *Op. cit.*, González. *Otro mundo es posible*…, p. 26.

rios del reinado de Dios: los pobres, en primer lugar, sociológicos, y en un sentido mayor anunciando la Palabra de Dios a todos. En este segundo aspecto ya nos introducimos en la segunda parte de la intención de Jesús: cambiar el corazón de otros (o de todos) con el anuncio de la Palabra. Pero ¿cuál anuncio? ¿cuál Evangelio? ¿cuál reinado de Dios?

Y aquí es donde es necesario recuperar el mensaje profético de Jesús y sus consecuencias para su contexto y para el nuestro. Nos vamos a referir a algunos aspectos de su mensaje y cómo Jesús las vivió como vinculadas al anuncio del Reino.

Trataremos entonces los siguientes aspectos: (1) La riqueza es idolatría; (1) la verdadera autoridad es el servicio; (3) la necesidad de una liberación integral; y (4) las relaciones igualitarias y equitativas entre todos y todas.

2.1 La riqueza es idolatría[9]

"No pueden servir a Dios y al dinero" (Mt 6, 24). Esta realidad que parece una oposición irreconciliable y que podría fomentar un dualismo que hoy cada vez somos más conscientes que hay que superar, cobra todo su sentido si lo entendemos desde una perspectiva más integral.

En la Sagrada Escritura toda la creación es obra y don de Dios y es mediación para encontrarlo, pero esta misma abundancia, en cuanto apropiación excluyente, se convierte en un ídolo. Y no se puede servir a Dios y a un ídolo, en este caso, la riqueza. En este texto bíblico la riqueza está personificada: "no se puede servir a Dios y a *Mammón*"[10]. La riqueza es algo de lo que el ser humano 'cuelga' su corazón y en ese sentido la sitúa Jesús, entre ese tipo de 'tesoros' en los que vuelca la totalidad (el corazón) de la persona: "No atesoren tesoros en la tierra (…) porque donde está tu tesoro, allí estará también tu corazón" (Mt 6, 19-21).

9 *Ibíd.*, pp. 71-107.

10 La palabra *mammón* proviene de la misma raíz semita de la palabra 'amén', significando un falso amén. Cf. González, *Otro mundo es posible…*, p. 74.

Lucas formula lo mismo cuando afirma que el rico es 'maldito' porque el dinero es necesariamente su 'consolación': "pero ¡ay de ustedes los ricos, pues ya han tenido su alegría!" (Lc 6, 24). Y lo vincula con la palabra más importante del Nuevo Testamento (NT), la fe, o fidelidad: "de manera que, si con las falsas riquezas de este mundo ustedes no se portan honradamente, ¿quién les confiará las verdaderas riquezas?" (Lc 16, 11).

Jesús previene sobre la avaricia que se dirige a dioses que no pueden dar vida: "cuídense ustedes de toda avaricia; porque la vida no depende del poseer muchas cosas" (Lc 12, 15). Este cuidarse de la avaricia no significa que se puede tener 'riquezas sin avaricia' –es decir, pobreza espiritual– sino que "ha de venderse lo que se tiene para entregarlo a los pobres" (Lc 12, 33).

Este carácter idolátrico de la riqueza también se debe a su relación con el poder: "esto es lo que el mundo ofrece: los malos deseos de la naturaleza humana, el deseo de poseer lo que agrada a los ojos y el orgullo de las riquezas" (1 Jn 2, 16). Un poder amarrado también a los privilegios, a ocupar los primeros puestos, a buscar ser saludados en las plazas y que los llamen 'señores' (Mt 23, 5-8). Además, Jesús se refiere a las riquezas como "riqueza injusta" (Lc 16, 9) no en el sentido de que alguna riqueza es injusta sino toda ella. Precisamente por esto es que se contrapone Dios y la riqueza.

La parábola del rico insensato (cf. Lc 12, 16-21) muestra que la riqueza no hace a la persona rica, frente a Dios, porque la riqueza no hace crecer al ser humano, sino que lo destruye, es un ídolo creador de muerte. Por esta razón el rico es necio. El problema no es que se vaya a morir, sino que no es portador de vida porque la riqueza no da vida sino muerte.

En el mismo sentido, el pasaje del joven rico (cf. Mt 19, 16-26) permite concluir que la riqueza imposibilita la salvación. Ante la pregunta ¿quién podrá salvarse entonces? Jesús responde que sólo Dios hace posible la renuncia a las riquezas para que la semilla del Reino pueda crecer y no sea ahogada por ese ídolo. La propuesta que le hace Jesús al joven rico: "vende todo lo que tienes y dalo a los pobres" podría

traducirse por "la única forma de administrar la riqueza es repartirla y al repartirla el ser humano se hace una persona fiel (creyente) y recibe lo más verdaderamente suyo: la vida que proviene de la solidaridad[11].

2.2 La verdadera autoridad es el servicio[12]

"Los poderosos de la tierra se imponen y se hacen alabar. Entre ustedes, el que mande sea sólo servidor" (Mt 20, 26).

Como señalamos antes, las riquezas casi siempre se asocian al poder. Y pareciera que el poder es el que sostiene la autoridad. Esto es lo que Jesús va a cambiar de raíz con su anuncio desconcertante: "el que quiera ser el primero que sea el servidor de todos" (Mc 9, 35). La pregunta es, ¿cómo ejerció Jesús su propia autoridad? Nos encontramos con textos muy dicientes: "cuando Jesús terminó de hablar, toda la gente estaba admirada de cómo les enseñaba, porque lo hacía con plena autoridad, y no como los maestros de la ley" (Mt 7, 28-28).

En primer lugar, Jesús critica a las autoridades existentes:

> Los discípulos tuvieron una discusión sobre cuál de ellos debía ser considerado el más importante. Jesús les dijo: «entre los paganos, los reyes gobiernan con tiranía a sus súbditos, y a los jefes se les da el título de benefactores. Pero ustedes no deben ser así. Al contrario, el más importante entre ustedes tiene que hacerse como el más joven, y el que manda tiene que hacerse como el que sirve. Pues ¿quién es más importante, el que se sienta a la mesa a comer o el que sirve? ¿Acaso no lo es el que se sienta a la mesa? En cambio, yo estoy entre ustedes como el que sirve (Lc 22, 24-27).

Este texto contrapone "dominar, enseñorearse" (*kyrieuô*) y "servir, favorecer" (*euergeteô*). La autoridad 'mundana' no convierte su poder en

11 *Ibíd.* p, 78.

12 *Ibíd.* pp. 109-136.

servicio, sino que llama 'servicio' a su propio poder. No cambia el ejercicio del poder, sino que cambia sólo el nombre. Pero esta crítica o está llamada a este servicio, la hace desde su propia manera de comportarse: "yo me comporto con ustedes como el que sirve" (Lc 22, 27).

Pero este servicio tiene una clara mediación: los marginados –"lo que hiciste a uno de estos más pequeños a mí me lo hiciste" (Mt 25, 40)–. Esta sentencia va en la línea del Antiguo Testamento, que justifica la realeza del rey en cuanto es defensor de los marginados: "juzgará al pobre que suplica, al afligido que no tiene protección; se apiadará del humilde e indigente y salvará la vida de sus pobres, rescatará de la violencia sus vidas, pues su sangre es preciosa ante sus ojos" (Sal 71). Precisamente por esto Mateo cambia el contexto de la parábola de la oveja perdida de Lucas, un contexto social, a un contexto eclesial: la autoridad es para salir a buscar a la oveja perdida y sin esto se desvirtúa la relación con la comunidad (Mt 18, 10-12). En conclusión, los poderes que ejercen las personas son para transparentar el ser de Dios, pero nunca para apropiarse de Dios, ni siquiera con la excusa de defenderlo.

Otro rasgo que se puede ver en la autoridad de Jesús nos la da el término *eksousía*. Es un término griego que tiene dos significados: autoridad y libertad. En el NT se usa para hablar unas veces de la libertad de los cristianos[13], pero también para hablar de poderes ilegítimos, como el poder de Satanás[14]. En Jesús ambos significados se unen. "En él, autoridad y libertad son lo mismo: la autoridad de Jesús es precisamente su profunda libertad. Y esta es la esencia de toda verdadera autoridad evangélica: una fuerza interior que supera las barreras o coacciones exteriores"[15].

13 "Se dice: «yo soy libre de hacer lo que quiera». Es cierto, pero no todo conviene. Sí, yo soy libre de hacer lo que quiera, pero no debo dejar que nada me domine" (1 Cor 6, 12).

14 "Te mando a ellos para que les abras los ojos y no caminen más en la oscuridad, sino en la luz; para que no sigan bajo el poder de Satanás, sino que sigan a Dios; y para que crean en mí y reciban así el perdón de los pecados y una herencia en el pueblo santo de Dios" (Hch 26, 18).

15 *Op. cit.*, González. *Otro mundo es posible…*, p. 127.

La autoridad de la palabra de Jesús proviene de su libertad, y esto la vuelve asombrosa para sus contemporáneos. La *eksousía* se atribuye a Jesús unas veces en relación a la verdad de su palabra –como en Mt 7,28-29: "cuando Jesús terminó de hablar, toda la gente estaba admirada de cómo les enseñaba, porque lo hacía con plena autoridad, y no como sus maestros de la ley"–; otras veces en referencia a la libertad de su obrar –así se aprecia en Mt 21, 23: "cespués de esto, Jesús entró en el templo. Mientras estaba allí, enseñando, se le acercaron los jefes de los sacerdotes y los ancianos de los judíos, y le preguntaron: ¿con qué autoridad haces esto?, ¿quién te dio esta autoridad?–; y otras veces en relación a su poder frente al demonio, el pecado o la enfermedad –así se vislumbra en Mt 9, 7-8: "el paralítico se levantó y se fue a su casa. Al ver esto, la gente tuvo miedo y alabó a Dios por haber dado tal poder a los hombres"–.

Cuando los fariseos le preguntan a Jesús de dónde viene su autoridad, él se niega a responderles porque su actuación se legitima por razones interiores de su propia libertad y no como la autoridad del mundo que precisamente ejerce su poder por falta de libertad. La verdadera libertad del ser humano es la libertad de servir y es en el servicio al hermano en donde coinciden autoridad y libertad.

Toda esta reflexión no puede hacerse al margen de la crisis actual sobre la autoridad que se vive a nivel social y eclesial. Por una parte, rechazó a toda autoridad, y por otra, en razón a la asunción de autoridades más impositivas que den seguridad e identidad. Esto ocurre dentro de la sociedad y la Iglesia.

¿Qué se desprenden de estas reflexiones para una vivencia del seguimiento?, ¿qué tipo de autoridad ha de ejercerse en la Iglesia y por qué?, ¿qué aporta la autoridad basada en la libertad, que propone el Evangelio, a nuestra realidad reacia a cualquier autoridad? Todas estas preguntas nos llevarán a la vivencia del Reino en nuestro propio contexto.

2.3 La necesidad de una liberación integral[16]

El texto bíblico que nos convoca en este apartado, se refiere a lo que decían de Jesús: "pasó haciendo el bien y liberando a los oprimidos por el demonio" (Hc 10, 38).

Hemos afirmado la necesidad de una transformación de las estructuras y, de la mano de estas, de una atención integral a todos los seres humanos con sus particularidades. En otras palabras, una liberación de todas las esclavitudes que dominan el corazón de los seres humanos.

Una de estas transformaciones paradigmáticas podría ser María Magdalena a quien Jesús le expulsó siete demonios (cf. Lc 8, 2). Valga aclarar que esos demonios nada tienen que ver con la prostitución que le achacan a ella, sino con la plenitud que recobró al ser transformada por Jesús.

En los estudios sobre la investigación histórica de Jesús, uno de los temas más conflictivos son los milagros. Frente a la mentalidad científica que hoy nos acompaña, estos pierden su valor como realidad constatable. Sin embargo, sea la explicación que se dé a estos actos, lo que la misma investigación histórica constató es la actividad taumatúrgica de Jesús, es decir su ejercicio exorcista que permitió la sanación de muchos.

La pregunta es: ¿qué pueden decirnos estos exorcismos sobre el reinado de Dios anunciado por Jesús?, ¿en qué consistía esta buena noticia a la que tanto espacio le dieron los evangelistas a la hora de hablarnos de los signos del reino? Esto es lo que nos interesa y no hablar de la existencia de los demonios o la posibilidad de hacer milagros como cambios en la naturaleza de las cosas. Lo importante es el 'signo' que esto supone para entender el mensaje del Reino.

Lo que sí podemos señalar, como punto de partida, es que en el lenguaje del NT no aparecen los términos exorcista o exorcismo, propios del mundo antiguo. Los términos que se van a utilizar son: *ekballô*

16 Para un estudio completo de este tema, cf. González, *Otro mundo es posible…*, pp. 137-197.

= arrojar –que se refiere sólo al efecto de la acción y no al modo de realizarla– y *epitimaô* = intimar, imponer.

Lo que interesa es considerar este segundo término porque, a diferencia de los términos técnicos griegos, para hablar de exorcismos, donde el énfasis está en la figura del exorcista, el término *epitimaô* deja entrever que el someter los demonios no es para remitir al exorcista sino al establecimiento del Reino. Para que éste llegue, se necesita esa liberación integral de las personas de todos los espíritus negativos que los poseen. De ahí la vinculación entre el Reino que Jesús anuncia y las curaciones de endemoniados.

Un texto que parece recoger una palabra auténtica de Jesús, es la discusión sobre con qué poder Jesús realiza las liberaciones de endemoniados:

> Llevaron a Jesús un hombre ciego y mudo, que estaba endemoniado, y Jesús le devolvió la vista y el habla. Todos se preguntaban admirados: ¿Será éste el Hijo de David? Al oír esto, los fariseos dijeron: «Beelzebú, el jefe de los demonios, es quien le ha dado a este hombre el poder de expulsarlos». Jesús, que sabía lo que estaban pensando, les dijo: «Todo país dividido en bandos enemigos, se destruye a sí mismo; y una ciudad o una familia dividida en bandos, no puede mantenerse. Así también, si Satanás expulsa al propio Satanás, contra sí mismo está dividido; ¿cómo, pues, mantendrá su poder? Ustedes dicen que yo expulso a los demonios por el poder de Beelzebú; pero si es así, ¿quién da a los seguidores de ustedes el poder para expulsarlos? Por eso, ellos mismos demuestran que ustedes están equivocados. Porque si yo expulso a los demonios por medio del Espíritu de Dios, eso significa que el Reino de los cielos ya ha llegado a ustedes (Mt 12, 22-28).

En este pasaje, cuando Jesús define que los expulsa en nombre de Dios está conectando intrínsecamente esa actividad con la llegada del Reino. Es decir, el reinado de Dios no significa reinado de Dios so-

bre las personas sino sobre las fuerzas opresoras que les impiden vivir según el querer de Dios. Hacer posible el Reino es transformar todas las situaciones interiores que esclavizan a los seres humanos, que les impiden vivir la solidaridad efectiva.

2.4 Las relaciones igualitarias y equitativas entre todos y todas

Este punto es fruto de la teología feminista que ha destacado las relaciones igualitarias que se engendran en la comunidad cristiana subrayando, especialmente, la situación de la mujer no sólo como una seguidora más del movimiento de Jesús, sino como capaz de ejercer las funciones que tradicionalmente se le han negado.

Un ejemplo central lo encontramos en la figura de María Magdalena (cf. Jn 20, 1-16) como primera testiga de la resurrección y anunciadora de esta buena noticia. Otro ejemplo es el de la mujer sirofenicia (cf. Mc 7, 28) que interpela a Jesús sobre el reino que no sólo ha de alcanzar a los judíos sino también a los gentiles.

La verdadera igualdad entre varones y mujeres en la comunidad eclesial es una tarea todavía pendiente. La praxis de Jesús y de la primera comunidad cristiana, son esperanza para un cambio urgente y necesario. Ya se sabe que los códigos domésticos que San Pablo coloca en sus cartas, de alguna manera refuerzan esta realidad porque si en las primeras comunidades cristianas no se viviera de otra manera, Pablo no habría tenido que hacer esos señalamientos con el objetivo de evitar las persecuciones en un mundo que les era hostil.

De todas maneras, esta es una realidad pendiente en el anuncio de la 'buena noticia' del Reino, porque a excepción de pequeños círculos de mujeres teólogas y muchos más pequeños de algunos teólogos, este tema sigue siendo objeto de desinterés. En este sentido, las declaraciones del obispo de Roma no han sido las más interesantes porque aunque señala que debe dársele más papel a la mujer, no reconoce la teología que ya hay hecha sobre este aspecto, ni muestra ningún paso para liberarla del 'genio femenino' que nos deja instaladas en una ma-

nera de ser mujer donde nuestro 'gran aporte' consiste en vivir los roles tradicionalmente asignados a la mujer: madre, esposa, hija, hermana, y potenciar los rasgos que parecerían ser exclusivamente femeninos –aunque es evidente que no es así al observar el comportamiento de muchos varones– como son la ternura, la compasión, la intuición, el cuidado, la misericordia.

Es preciso considerar los rasgos señalados y señalar otros que se puedan destacar para ampliar la reflexión sobre cómo Jesús concretó el reinado de Dios en su tiempo. La siguiente poesía puede sugerir otros rasgos o reforzar los ya señalados.

Un Dios que reina[17]

Por las huellas del camino,
por los senderos y arena,
una sombra nos convoca,
una palabra resuena.

Multitudes tras sus pasos,
tras una cruz de madera.
Un reino que está empezando
que por los pobres se juega.

Con mujeres a su lado
y con los que otros desprecian,
con niños y publicanos,
pues entre ellos Dios reina.

17 Autor: Eduardo de la Serna, disponible *on-line* en: http://blogeduopp.blogspot.com.co/search/label/Versos?updated-max=2014-03-24T12:21:00-03:00&max-results=20&start=6&by-date=false

Y van caminando juntos,
sin nadie que presidiera.
Y van poniendo cimientos
de una historia verdadera.
Dios reina cuando hay hermanos,
cuando hay hermanas de veras,
y esa es Buena Noticia,
no la noticia cualquiera.

Que el imperio nos proclama
para que todos la crean,
que la pax romana está cerca
si no levantan cabeza.

Y si alguno la subvierte
¡ya sabe la que le espera!
Por caminos galileos
esta noticia sí es buena.
Los pobres, los alienados,
la humanidad toda entera,
tiene un papá de ternura
que se nos da a manos llenas.

Un Dios mamá que a su lado
comparte el mate que ceba,
en la ronda de los hermanos,
en la casa de todos, llena.
Dios reina cuando a sus hijos
nadie abandona o desprecia,
cuando el último es primero
y al humillado respeta.

Cuando el que es rico comparte
cuando ya nada le queda,

más que salir al encuentro
de aquel que es y no era.
Dios reina donde hay banquete
y nadie se queda afuera
salvo el que quiera quedarse
sin compartir vida y fiesta.
Y esa sala para todos,
casa de puertas abiertas,
se muestra visiblemente
en la Iglesia Nazarena.

Que no es la de Constantino
—¡válgame Dios si lo fuera!—
sino Iglesia de los pobres,
signo del Reino, partera
de un hombre, un mundo, una historia,
una vida que siempre es nueva.

3. Hacia algunas pistas de acción

Ante los elementos presentados, es necesario señalar algunas pistas de acción para anunciar y vivir el reinado de Dios en nuestras iglesias latinoamericanas y caribeñas que contribuyan a la tan ansiada 'primavera' eclesial.

En este sentido, para discernir los caminos que el Espíritu suscita en esta búsqueda de renovación eclesial, es preciso trabajar propuestas que puedan impulsar este cambio a la luz del reinado de Dios anunciado por Jesús. Como afirmaciones provocadoras, retomamos los títulos que Gonzáles Faus señala en su libro *Otro mundo es posible*[18], al hablar de la Iglesia del Reino, añadiendo otros que nos parecen pertinentes:

18 *Op. cit.*, González, *Otro mundo es posible*…, pp. 251-312.

(1) ¿Servicio al Reino de Dios o institución religiosa?

(2) ¿Pueblo de Dios o institución?

(3) ¿Eclesiología o jerarcología?

(4) ¿Ministerios para todo el Pueblo de Dios?

(5) ¿Unidad o uniformidad?

(6) ¿Iglesia establecida o peregrina en el mundo?

(7) ¿Iglesia pobre y para los pobres?

(8) ¿Iglesia incluyente y dialogante con la pluralidad religiosa, cultural, sexual?[19]

Finalicemos con el siguiente poema que convoca a la esperanza:

Vi un cielo nuevo y una tierra nueva[20]

Entonces veré el sol con ojos nuevos
y la noche y su aldea reunida;
la garza blanca y sus ocultos huevos,
la piel del río y su secreta vida.

19 Estas y otras preguntas –que surgieron entre los participantes– fueron abordadas durante la última jornada del taller "Educación/evangelización, Reino de Dios y nueva relacionalidad", con el propósito de formular propuestas concretas para llevar adelante lo reflexionado (nota de los editores).

20 *Op. cit.*, Casaldáliga, *Sonetos…*

Veré el alma gemela de cada hombre
en la entera verdad de su querencia;
y cada cosa en su primero nombre
y cada nombre en su lograda esencia.

Confluyendo en la paz de tu mirada,
veré, por fin, la cierta encrucijada
de todos los caminos de la historia
y el reverso de fiesta de la muerte.

Y saciaré mis ojos en tu gloria,
para ya siempre más ver, verme y verte.

JUVENTUDES: LINGUAGENS E CÓDIGOS NUM MUNDO PÓS-CRISTÃO[1]

Carlos Eduardo da S. M. Cardozo[*]

A Igreja na América Latina tem feito uma consciente e comprometida opção pelos jovens. No mundo globalizado, em que as sociedades pós-modernas nos convidam a reforçar esta opção e encontrar novas linguagens e métodos para poder convidar os jovens a um encontro renovado com Jesus, seu Evangelho e o projeto do Reino. Por isso, pretendo analisar brevemente a realidade juvenil, discernindo as interpelações do Espírito presente em seus modos de vida e buscar novas formas de compromisso.

1 Temática da oficina (*taller*) desenvolvida durante o II Congresso Continental de Teologia, em Belo Horizonte, nos dias 27, 28 y 29 de octubre, em 2015, sobre as juventudes, suas linguaens e códigos num mundo pós-cristiano.

* Brasileiro. Especialista em juventude, é atualmente vice-diretor do Colégio Social Stella Maris no Rio de Janeiro (Brasil). É professor de "Cultura atual e juventude" na pós-graduação do Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA), em Belo Horizonte (Brasil). Autor de diversos artigos sobre juventudes. Desenvolve outros trabalhos de juventude junto à Igreja e à sociedade. Em 2016 publicou o livro: *Jovens construindo juventudes*.

1. Introdução

A temática 'juventude' alcançou maior visibilidade nos últimos quinze anos no Brasil como resultado da intersecção de vários domínios da vida social e da ação de diferentes atores. Os jovens entram na pauta do debate, reflexão e aprofundamento dos pesquisadores que constroem instrumentos metodológicos, das instituições que pretendem compreendê-los, e não longe desta seara, das igrejas que querem conhecer melhor este campo, para pensar em como difundir a sua mensagem para as novas gerações.

É preciso evidenciar que o objeto 'juventude' não se identifica com uma área disciplinar específica, tampouco constitui um campo próprio do saber. Estamos tratando de uma área de fronteira que recebe aportes de diferentes áreas e discilpinas que concorrem para constituir um *corpus* metodológico e de conhecimentos, a partir de problematizações específicas e trajetórias determinádas no trato com a questão dos jovens ou dos adolescentes na sociedade. Trata-se, assim, de um campo constituído de múltiplos atores que enfrentam o desafio de criar espaços próprios para as diferentes motivações de participação.

O contexto atual em que se insere o recorte dessa reflexão, é o campo da religião contemporânea. No mundo de hoje, é perceptível a crise de plausibilidade em que vive a sociedade e, não obstante, a religião. Isso levou alguns pensadores a anunciarem a 'morte de Deus'. Há um concenso entre os pesquisadores da religião quanto ao afastamento do sobrenatural no mundo contemporâneo, que de acordo com Peter Berger, esse processo pode vir expresso nas formulações dramáticas de uma "era pós-cristã"[2].

Essa constatação na morte do sobrenatural está vinculada à uma visão bastante interessante sobre a secularização[3]. Morte de Deus, so-

2 Cf. Berger, P. (1996). *O dosel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião.* São Paulo: Paulus.

3 A secularização é um processo que está diretamente relacionado com o surgimento da modernidade, com seus pressupostos de racionalidade, onde houve a

bretudo daquele apresentado por instituições em crise, mas não da religião, que se fragmenta diariamente em mil pontos nebulosos, voláteis, líquidos.

Este artigo pretende ser um ensaio reflexivo de análise sobre a relação dialética existente entre o fenômeno juvenil contemporâneo e apontamentos para uma pastoral juvenil atualizada e inserida no contexto atual.

2. Ser jovem: modos de ser e de estar no mundo

É fato concebido que a juventude como categoria sociológica, cuja dinâmica aponta para a permanente busca de uma unidade explicativa, não permite múltiplas possibilidades de análise de seus diversos aspectos constitutivos, assim como das marcas identitárias enunciadas pelos sujeitos e grupos juvenis. Essa diversidade nos aponta para uma pluralidade conceitual de pensar os jovens como 'juventudes', um conceito não no singular, mas no plural.

Segundo Helena Wendel Abramo e Pedro Paulo Martoni Branco,

> juventude é desses termos que parecem óbvios, dessas palavras que se explicam por elas mesmas e assunto a respeito do qual todo mundo tem algo a dizer, normalmente reclamações indignadas ou esperanças entusiasmadas. Afinal, todos nós somos ou fomos jovens, convivemos com jovens em relações mais ou menos próximas, e nas últimas décadas eles têm sido tema de alta exposição nos diferentes tipos de mídia que atravessam nosso cotidiano[4].

separação das estruturas sociais e a religião passou a ser uma dessas estruturas. Segundo Peter Berger, no livro *O dossel Sagrado*, a secularização se constitui como "o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos".

4 Abramo, H., e Branco, P. (Orgs.) (2008). *Retratos da juventude brasileira: análises de uma pesquisa nacional*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, p. 37.

Para Maria Virgínia de Freitas,

> a juventude é singular e plural. É singular no que se distingue a infância da maturidade, com conteúdos próprios. É plural nos diversos jeitos de viver a juventude, que se diferenciam em razão da classe social, das relações de gênero, da raça/etnia, do local de moradia, da escolaridade e das experiências pessoais[5].

Assim, essas juventudes vão fazendo visibilizar distintos modos de ser jovem. Esses distintos modos de ser jovem frente a um mundo em constate transformação cujas informações em ritmo estonteante invadem a cena juvenil apresentam-se como enorme influência na cultura entre os jovens.

Segundo Lydia Alpizar e Marina Bernal, "os estudos socioculturais ressaltam a diversidade de formas de expressão da juventude (culturas juvenis) e salientam a diversidade do que é juvenil (identidades juvenis)[6]". Essas juventudes são influenciadas pelas diversas vivências culturais, históricas, sociais, econômicas e pelas contradições e conflitos do mundo social. Os jovens, individualmente, possuem atributos próprios que devem ser também considerados. Mediados pelo *habitus*, eles fazem escolhas e sofrem as consequências das mesmas.

Para compreender de forma abrangente a diversidade e as adversidades presentes nesse universo deve-se levar em conta não só as alterações morfofuncionais ou aquelas apontadas pelos estudos da psicologia, como também as distintas maneiras de cada um se relacionar com essas novas experiências construídas de forma cognitiva, relacional e existencial.

Desse modo, para efeito desse nosso diálogo, vale destacar que ser

5 Freitas, M. (2007). "Juventude: mapeado a situação". Em, Beozzo, J. O. (Org.) *Juventude: caminhos para outro mundo possível*. São Paulo: Paulus, p. 19.

6 Alpizar, L., e Bernal, M. (2002). "Construção Social da Juventude". Em, *Jovens feministas de São Paulo – União de Mulheres de São Paulo*. São Paulo: REDLAC, p. 28.

jovem é primordialmente uma definição cultural[7]. Assim, a representação social da juventude envolve, dentre outros aspectos, a análise da condição e da situação juvenil inseridos em suas respectivas culturas.

Os jovens buscam manifestar-se de variadas formas e muitos têm grande interesse nas diversas práticas culturais que servem de marca identitária. Há grupos juvenis ligados às diversas expressões, como por exemplo, o hip-hop e o funk, cujos marcadores expressos pelo estilo e pela coreografia são típicos, e que têm a música e a dança como possibilidade de indicar linguagens culturais específicas, formatando assim, novos códicos e linguagens juvenis[8].

Além disso, têm a capacidade de mostrar, de denunciar, por suas múltiplas expressões culturais organizativas das identidades coletivas juvenis, aspectos que as instituições gostariam de esconder. São formas desinstitucionalizadas de ação política e social que visibilizam uma nova maneira de manifestação dos jovens de estar no mundo. Multiplicam pelo Brasil afora os coletivos jovens, que pela arte, pela via da cultura, pela negritude, por uma alimentação saudável, por contestação polítlica, por acesso à cidade, por formas ecumênicas de religião, ou mesmo formas mais tradicionais de experiência religiosa, manifestam aspectos mais variados e distintos. Este mesmo aspecto da desinstitucionalização também aparecerá na sua relação com a religião, aspecto esse que aprofundaremos a seguir.

Para Rossana Reguillo, essas formas organizativas incluem dois movimentos: no contato com o exterior, são capazes de produzir "formas de proteção e segurança frente a uma ordem (social, política, econômica) que os exclui"[9]. Desse modo, produzem códigos e linguagens próprias do grupo que vão acentuar as relações de pertencimento. Num movimento para dentro, essas formas apresentam-se como "espa-

7 Cf. Melucci, A. (2004). *O Jogo do eu.* São Leopoldo: Unisinos.

8 Sobre esse aspecto, pode-se conferir teses que aprofundam, por exemplo, a música como forma de socialização da juventude.

9 Reguillo, R. (2000). *Emergencia de culturas juveniles: estrategias del desencanto.* Bogotá: Norma, p. 14.

ços de pertença e inserção identitárias, a partir das quais é possível gerar um sentido comum sobre um mundo incerto"[10]. A autora considera ainda que grande parte dos estudos sobre as culturas juvenis não problematiza suficiente e necessariamente os diversos modos de ser jovem.

O antropólogo espanhol Carlos Feixa[11] referiu-se a esta categoria na introdução ao número especial da *Revista de Estudios de Juventud,* com textos basicamente de pesquisadores da península ibérica, fazendo um contraponto com outra expressão, 'culturas juvenis', para demarcar linhas de interpretação diferentes.

Ao mesmo tempo em que se registra a presença maciça na mídia da temática jovem, desde 1960, nas modalidades *punks, mods, skinheads, heavies, rockers, grunges, nuevaoleros*, etc., não teria havido, segundo Feixa, a devida correspondência nas pesquisas acadêmicas, as quais teriam ficado restritas a aspectos estruturais –escola, trabalho, família–, relegando assim, as abordagens de corte antropológico a um segundo plano.

No entanto, ainda segundo Feixa, nesse período houve estudos empíricos e teóricos que não tiveram a devida difusão. Nos últimos anos, essa situação começou a mudar e o tema das 'tribos urbanas' passou a despertar interesse no meio acadêmico de forma mais sistemática. A ideia do número especial da revista citada foi retomar a questão e propor uma nova perspectiva para tratar o assunto, resumido no próprio título: *Das tribos urbanas às culturas juvenis*:

> O primeiro termo –tribos urbanas– é o mais popular e difundido, ainda que esteja fortemente marcado por sua origem na mídia e por seus conteúdos estigmatizantes. O segundo termo –culturas juvenis– é mais utilizado na literatura acadêmica internacional –vinculada normalmente aos estudos culturais–. Esta mudança terminológica implica também uma mudança na forma de encarar o problema que transfere a ênfase da marginalidade à identidade, das

10 *Ibíd.*

11 Cf. Feixa, C. (2004). "Los estudios sobre culturas juveniles em España - 1960-2004". Em, *Revista de Estudios de Juventud,* 64, mar, Madrid.

aparências às estratégias, do espetacular à vida cotidiana, da delinquência ao ócio, das imagens aos atores[12].

Quando Pierre Bourdieu assinala que "a juventude é apenas uma palavra"[13] chama atenção para o fato de que as percepções e representações referentes a faixas etárias são construções sociais. Na verdade, nas representações correntes da juventude, os jovens são tomados como fazendo parte de uma cultura juvenil 'unitária'. No entanto, a questão central que se coloca à sociologia da juventude é a de explorar não apenas as possíveis ou relativas similaridades entre jovens ou grupos sociais de jovens –em termos de situações, expectativas, aspirações, consumos culturais, por exemplo–, mas também, e principalmente, as diferenças sociais que entre eles existem. Para Bourdieu, o conceito de juventude é construído socialmente, não se podendo falar do jovem como se ele fosse uma unidade social, um grupo constituído com interesses comuns.

Num olhar histórico, a introdução de Giovanni Levi e Jean-Claude Schmitt[14] chama a atenção ao fato de a juventude ser um tema que percorre as décadas de 1970 e de 1980, mas que não tem merecido uma síntese histórico-cultural. "Temos a ambição de pôr em evidência a especificidade da juventude, sem contentar-nos em concebê-la como uma idade igual às outras"[15]. Perguntam-se, por isso, o que é, de fato, a juventude? A resposta deles lança-nos uma reflexão importante: "como as demais épocas da vida, ela é uma construção social e cultural"[16]. Situa-se entre a dependência infantil e a autonomia da vida adulta, naquela idade de pura mudança e de inquietude "em que se realizam as

12 *Ibíd.*, p. 6.

13 Cf. Bourdieu, P. (1983). "Juventude é apenas uma palavra". Em, *Questões de sociologia.* Rio de Janeiro: Marco Zero.

14 Cf. Levi, G., e Schmitt, J.C. (orgs). (1996). *História dos jovens I: da antiguidade a era moderna.* São Paulo: Companhia das Letras.

15 *Ibíd.*, p. 8.

16 *Ibíd.*

promessas da adolescência, entre a imaturidade sexual e a maturidade social, entre a falta e a aquisição de autoridade e de poder"[17].

No século XX, a partir de Levi e Schmitt, podemos evidenciar alguns elementos importantes que nos chegam de herança: a juventude como construção social. A juventude vai além do biológico e do jurídico. "Sempre e em todos os lugares ela é investida de outros símbolos e de outros valores, de outras funções"[18].

A diferença dos sexos se constitui como outro elemento importante na constituição dos sujeitos jovens, no século XX, salienta os autores. "A diferença cultural entre rapazes e moças, já acentuada na socialização infantil, é institucionalizada na juventude. Tudo leva a menina a ser esposa e mãe"[19].

Ainda outro elemento que se destaca, é a ideia dos jovens como atores sociais. Os jovens são o primeiro sujeito ativo na história. Citam, por isso, a ligação natural entre juventude e nação, afirmada pelo Romantismo; a adesão dos jovens burgueses europeus do século XIX às ideias da revolução; as associações juvenis das igrejas; o enquadramento dos jovens nas organizações facistas e nazistas; as revoltas estudantis dos campos universitários americanos e as barricadas do maio parisiense de 1968[20].

Pode-se sintetizar as principais características relacionadas à juventude, com a intenção de expor os pontos convergentes que definem e especificam um melhor entendimento do termo utilizado, que segundo Hilário Dick[21] (2003) no século XX, no Brasil, tem-se:

17 *Ibíd.*

18 *Ibíd.*, p. 32.

19 *Ibíd.*, p. 33.

20 Cf. Levi, G., e Schmitt, J.C. (orgs). (1996). *História dos jovens II: a época contemporânea.* São Paulo: Companhia das Letras.

21 Cf. Dick, H. (2003). *Gritos silenciados, mas evidentes: jovens construindo juventude na História.* São Paulo: Loyola.

Principais características e representações dos jovens ao longo do Século XX no Brasil

Anos 40	Jovens marcados pelas experiências chocantes vividas durante a Segunda Guerra Mundial e com as bombas atômicas no Japão.
Anos 50	'Anos Dourados'. Jovens mais autônomos.
Anos 60	Década onde o tema 'juvenude' foi mais explorado. Expansão do movimento hippie como uma ameaça à ordem social.
Anos 70	'Anos de ressaca'. Juventude insatisfeita, buscando mudanças para sair de uma sociedade estagnada, apática e viciada.
Anos 80	Defesa do protagonismo juvenil através da Pastoral Juvenil e redução dos avanços da liberdade sexual através da difusão da AIDS. Jovens sem ideologia, individualistas, consumistas e conservadores.
Anos 90	Transição de uma geração que valorizava a organização, a articulação, a lógica e o raciocínio, para uma geração que valoriza o corpo, o prazer, o fragmentado e o individual. Surge a 'geração zapping' (em constante mudança).
Anos 2000	Grande força das tribos juvenis. Presença significativa da internet, potencializando uma geração conectada com o mundo inteiro, mas preucupada apenas com seus 'problemas' pessoais.
Anos 2010	Uma geração que descobriu que é possível ser tudo e ao mesmo tempo. As redes sociais entram no cenário como meio fundamental de relacionamento e de 'estar no mundo'.

Fonte: Dick, H. (2003). Elaboração e acréscimos do autor.

Assim, atualmente, é lugar comum nos estudos sobre juventude dizer que este termo não designa um grupo homogêneo[22], mas que se trata de uma noção que pode variar bastante de acordo com o critério pelo qual ela for delimitada: faixa etária, geração, papel social, identida-

22 Cf. Carmo, P. (2001) "Juventude no singular e no plural". Em, Hofmeister, W. (Org.). *Cadernos Adenauer* II, nº6, *As Caras da Juventude.* São Paulo: Fundação Konrad Adenauer; Carrano, P. (2002). *Os Jovens e a cidade: identidades e práticas culturais em Angra de tantos reis e rainhas.* Rio de Janeiro: Relume Dumará; e outros/as.

de autoatribuída, entre outros. Sendo tema de interesse público e civil, a condição juvenil deve ser tratada sem estereótipos e a consagração dos direitos dos/as jovens precisa partir da própria diversidade que caracteriza a(s) juventude(s).

> A pastoral juvenil, tal como estávamos habituados a desenvolvê-la, sofreu o impacto das mudanças sociais. Nas estruturas ordinárias, os jovens habitualmente não encontram respostas para as suas preocupações, necessidades, problemas e feridas. A nós, adultos, custanosouvi-los com paciência, compreender as suas preocupações ou as suas reivindicações, e aprender a falar-lhes na linguagem que eles entendem. Pela mesma razão, as propostas educacionais não produzem os frutos esperados. A proliferação e o crescimento de associações e movimentos predominantemente juvenis podem ser interpretados como uma ação do Espírito que abre caminhos novos em sintonia comas suas expectativas e a busca de espiritualidade profunda e de um sentido mais concreto de pertença. Todavia é necessário tornar mais estável a participação destas agregações no âmbito da pastoral de conjunto da Igreja[23].

Os novos cenários globais e locais nos desafiam a lançar um olhar mais aguçado sobre esse universo diversificado. As crianças e jovens protagonizam processos sociais extremamente complexos, conforme os espaços, tempos e contextos em que estão inseridos. Diferentes segmentos juvenis geram demandas diferenciadas, constroem novas identidades, respostas e caminhos específicos. Nesse sentido, é urgente que reconheçamos a pluralidade dos modos de ser dos jovens. Somos instigados a concebê-los no plural, como juventudes, respeitando sua complexidade e dinamicidade e assim repensar nossas práticas pastorais juvenis.

23 *Evangelii Gaudium,* 105.

3. Dos ventos do Espírito, às novas formas de estar entre os jovens

Os tempos atuais parecem sombrios ou mesmo sem boas perspectivas numa análise superficial do fenômeno juvenil. Entretanto, é necessário, ao se deparar com a cultura contemporânea, a perspectiva de que 'o Espírito sopra onde quer', nesse sentido.

Desde o Concílio Vaticano II, a Igreja sinaliza que, em todo trabalho evangelizador, estejamos sempre atentos aos 'sinais dos tempos', pois é necessário conhecer e entender o mundo, os espaço-tempos no qual vivemos.

No contato com os jovens, eles mesmos já nos apontam luzes, onde não parecia ter saídas. No trabalho de acompanhamento às juventudes, um imperativo vem surgindo: que é preciso descobrir um novo caminho para ser trilhado com eles a fim de oportunizarem uma experiência mais profunda de Deus, para que sucite um desejo mais ardente de seguir Jesus, de maneira autêntica, sem que isso seja contrário a sua identidade juvenil.

As formas tradicionais de fazer pastoral juvenil vão sendo suplantadas a medida em que ofertam experiências que fazem com que os jovens não consigam efetivamente viver sua condição social, histórica, identitária e espiritual. Os conflitos entre 'quem sou?', 'o que eu sinto?' e 'o que eu creio?', emergem num cenário religioso cada vez mais disperso e em concorrência com muitas outras ofertas. Identidade, sentido e crença são elementos que se entrearticulam oferecendo bases para um amadurecimento saudável para qualquer ser humano.

Assim, urge renovar o compromisso de uma pastoral juvenil que esteja atenta ao cuidado da pessoa –identidade–, ao seu sentido da existência –construção do projeto de vida–, e a uma experiência profunda de Deus –espiritualidade– que seja integradora e humanizadora.

Por isso, à luz do pensamento do grande teólogo brasileiro, João B. Libânio[24], podemos extrair seis apontamentos pastorais para uma

24 Especialmente, seus livros *Jovens em tempos de pós-modernidade: considerações sócio-cultu*

pastoral juvenil para os tempos e os jovens de hoje:

3.1 Estabelecer um itinerário de educação à fé dos jovens

A palavra itinerário propõe, sobretudo, a ideia de uma caminhada, de uma trilha. Numa trilha, definimos bem onde queremos chegar, mas não sabemos ao certo quais os desafios que no caminho vamos encontrar. Há trilhas mais tranquilas, que passam por caminhos mais fáceis, mas há outras muito difíceis, que passam por caminhos inesperados. Numa trilha, sempre há o desejo do novo, da experiência, da emoção, da superação dos desafios… de chegar no fim e ao chegar lá o desejo de querer mais.

Propor aos jovens a fé num itinerário implica pensar em um projeto que priorize à pessoa, à sua autonomia, à sua evolução. Passa de uma verdade aprendida a uma verdade vivenciada e experimentada. Propor hoje a fé é muito mais do que oferecer conteúdos (dar aulas). É, sobretudo, oferecer-lhes projetos de vida.

A palavra projeto tem aqui um sentido existencial, amplo e profundo. Um projeto é um trajeto, um itinerário mais ou menos longo. Uma experiência de caminhada solitária ou acompanhada. Um projeto é uma experiência vivida, que toca todas as dimensões da pessoa (física, intelectual, afetiva, espiritual). É um período da vida, com tudo o que supõe de descobertas, encontros, tensões, conhecimentos adquiridos e progressos. Mais do que um conjunto de atividades ou estratégias pedagógicas, um projeto é a imersão na realidade, de onde saímos de alguma forma transformados.

Libânio nos ajuda a pensar melhor sobre este aspecto quando propões que

> o caminho pastoral pode começar por uma das três experiências. Alguém se diz tocado por uma série de experiências religiosas que lhe falam à religiosidade. Então, o passo seguinte consiste em ir fundo.

rais e pastorais (2004), e *Para onde vai a juventude?* (2011).

> Essas experiências configuram a religião que o jovem segue? Elas estão soltas? Elas revelam experiência de fé cristã? Ao responder tais perguntas, ajudamos os jovens a encontrar o caminho de modo que se identifique numa relação com Deus de maneira mais profunda. A pastoral deve ajudar o jovem a estabelecer um itinerário de fé cristã[25].

No passado, a primeira pergunta era: como distribuir a doutrina cristã para a propor aos jovens nas diversas etapas de sua vida? Quais os conteúdos que os jovens 'querem' para que eu possa montar um curso? Pensava-se num conjunto de lições (conteúdos) a propor de forma cronológica.

Esta imagem de itinerário implica numa outra metodologia. É uma imagem de um caminho aberto… de trilha a ser descoberta. Este caminho se apresenta diante deles como uma aventura: novas paisagens, com um relevo montanhoso… cada um está chamado a fazê-lo ao seu ritmo… mas espera encontrar elementos que permitam avançar. Por isso, uma pastoral juvenil com um itinerário claro, tem de levar em conta a 'gradualidade do processo'. Cada um tem um ritmo na caminhada dessa trilha. É preciso respeitar o ritmo de cada um. É marcar etapas, situar os descansos, saber o que já se andou e saber o que ainda falta para atravessar. Jesus dizia: "Vinde e vede!".

Aquilo que aqui queremos dizer com a palavra itinerário fica bem ilustrado no episódio evangélico dos discípulos de Emaús (cf. Lc 24, 13-35). No caminho, descobrimos a presença do Ressuscitado, que nos desperta para uma nova esperança e nos põe de novo a caminho na direção dos nossos irmãos, na direção de Jerusalém. Levando cada um dos discipulos a uma experiência única, a seu tempo, a seu modo, levando seu coração a arder. A nossa oferta ou proposta não pode dirigir-se apenas à razão ou à memória, mas sim à felicidade do ser e à alegria de viver. Devemos ser capazes de desafiar os jovens a fazer a experiência de viver a vida, sob o impulso e o poder do Espírito.

25 Libânio, J. B. (2011). *Para onde vai a Juventude?* São Paulo: Paulus, p. 188.

3.2 Formação e capacitação para um acompanhamento às juventudes

Hoje, como noutras épocas, propor a fé é convidar os jovens a comprometer-se nos caminhos da experiência cristã. É dar os primeiros passos no sentido de fazer com eles uma parte do caminho. É criar um clima e um ambiente que lhes dê o prazer de confiar e o desejo de ir mais longe. Para isto, é preciso ter acompanhantes capacitados: homens e mulheres que conheçam os caminhos que acabamos de mencionar; que já os tenham feito primeiro, com as suas alegrias e dificuldades.

Guiar ou iniciar é sempre conduzir através de um caminho, cheio de obstáculos, seguros de que esse caminho nos leva a um crescimento e amadurecimento que nos provoca uma humanização e uma paixão pelo projeto do próprio Jesus. Precisamos de animadores que se arrisquem a convidar os jovens para algo diferente, por vezes duro, mas profundamente libertador. Precisamos de animadores, capazes de propor e contagiar a força para viver!

Segundo Libânio, "a pastoral inteligente e atualizada favorece o diálogo geracional, criando espaços e momentos de mútua escuta. Mas para isso, é necessário ter um/a facilitador/a (adulto ou não) que tenha maturidade e conheça suficientemente da realidade juvenil para bem acompanhá-la"[26].

Para que a proposta de seguimento de Jesus possa ser acolhida pelos jovens, é preciso pessoas (animadores), cujo coração, cabeça, corpo e respiração se tenham cruzado com a 'boa notícia', e que estejam dispostos a ir ao encontro dos jovens, estejam imersos na realidade destes jovens, convidando-os a caminhar na mesma direção. Não é preciso que sejam testemunhas extraordinárias, nem grandes personalidades, mas sim pessoas próximas, 'normais', que se atrevem a segui-lo apaixonadamente.

26 *Ibíd.*, p. 76.

3.3 Pensar projetos de/para/com os jovens

Os grupos juvenis nascem com a finalidade de ser lugar em que o jovem possa se expressar, entrar em contato com outros jovens, criar e recriar sua identidade e, dessa maneira, vivenciar experiências que proporcionam o amadurecimento na fé e o crescimento enquanto pessoa, permitindo-lhes ampliar o sentido da vida. Todo o processo vivido contribui para que o jovem perceba sua importância na transformação do mundo e descubra sua vocação.

Uma pastoral juvenil comprometida deve promover a participação do jovem e do adulto como corresponsáveis de um processo pastoral, com a 'cara do jovem', com a sua linguagem e jeito de ser.

Estou falando de reiventar o 'protagonismo juvenil'. Para ser efetiva, a ação evangelizadora deve favorecer o protagonismo em diferentes âmbitos, dentre os quais enfatizo:

(1) *Participação eclesial*: no envolvimento com a Igreja local, despertando o jovem para encontrar nela espaços de referência da vivência comunitária da fé, partindo do pressuposto de que o projeto de Jesus é um projeto de fraternidade.

(2) *Participação político-social*: inserção em espaços nos quais o jovem tenha a possibilidade de vivenciar a cidadania, sendo semente de transformação social, participando de espaços democráticos de decisão, reconhecendo-se como sujeito de direitos.

Para Libânio,

> a pastoral recebe luzes da pedagogia construtivista. Consiste em conhecer e agir em vista de transformar a realidade objetiva, a transforma-se a si mesmo num processo dialético. Para isso, uma pastoral para atingir os jovens precisa de elaborar projetos com os jovens, para que eles sinta-se capaz e com poder de transformar a realidade que o circunda[27].

27 *Ibíd.*, p. 95.

3.4 Formar comunidades a partir de pequenos grupos

Uma pastoral juvenil para os tempos atuais precisa de fortalecer as opções por um processo metodológico de 'formação integral' que desenvolva os aspectos da espiritualidade, da eclesialidade, da autonomia, do aprofundamento no carisma próprio, do protagonismo juvenil e da intervenção na sociedade. Deve ser uma proposta educativo-evangelizadora que almeja, por meio da escuta e participação dos jovens, capacitá-los para encontrar respostas autênticas aos anseios e necessidades fundamentais das juventudes e da evangelização.

Ao contemplar os horizontes dessa experiência, não é possivel uma caminhada solitária, mas sim no grupo. Também não em grupos de massa, mas em pequenos grupos. Nos pequenos grupos é possível desenvolver habilidades de uma juventude solidária, protagonista, com valores evangélicos, comprometida com a cidadania e com o conhecimento científico, inserida na realidade, portadora de esperança e transformadora da sociedade.

Analisando a cultura contemporânea, Libânio aponta que

> não há retorno a era pré-virtual. O abandono da relação real desumaniza. Logo a única saída pastoral consiste em conjugar, articular essa dupla presença na vida do jovem de hoje. A nova pastoral da juventude conta com maravilhoso potencial da tecnologia de comunicação. Por isso, é preciso oferecer espaços em pequenos grupos para que os jovens forme comunidades autênticas e saudáveis[28].

Em relação aos espaços ocupados por crianças e jovens no mundo de hoje, necessário se faz destacar a importância que as tecnologias da comunicação assumem na vida desses sujeitos. São ferramentas e espaços que constituem os novos areópagos[29] dessa geração. Observa-

28 *Ibíd.*, p. 137.

29 Bento XVI. (2011). *Mensagem para o 45° dia Mundial das Comunicações*. Disponível *on-line* em: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/commu-

mos com entusiasmo a democratização quase universalizada do acesso amplo à informação entre os mais jovens. No entanto, o maior desafio parece ser integrar na informação um processo de educação imbuída de valores.

No ambiente virtual, transmitir informações significa, com frequência, inseri-las e intercambiá-las em redes sociais, devido à vontade das pessoas em interagir. Elas já estavam interagindo antes das tecnologias digitais por outras vias, nem melhores nem piores. Ocorre que hoje elas podem fazer isso mais rápido e encurtando distâncias.

Também é necessário avaliar os novos riscos[30] advindos da utilização inapropriada dessas novas ferramentas. Esta dinâmica contribuiu para uma nova avaliação do papel da comunicação, considerada primeiramente como diálogo, intercâmbio, solidariedade e criação de relações sociais.

Do ponto de vista evangelizador, justifica-se, portanto, o interesse em reconhecer e problematizar cada vez mais o potencial educativo das tecnologias da comunicação. Desconsiderar essa influência constitui um equívoco histórico e estratégico, sobretudo ao se pensar o processo de desenvolvimento integral dos sujeitos jovens.

3.5 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; 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"[31]. 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 frater-

nications/documents/hf_ben-xvi_mes_20110124_45th-world-communications-day.html.

30 Cf. Morais, T. (2007). *Pirâmides de segurança digital*. Disponível *on-line* em: http://www.miudossegurosna.net/artigos/2007-02-27.html.

31 *Evangelii Gaudium,* 176.

nidade. 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 autência 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"[32]. Campos privilegiados para esse encontro, dentre outros, são a escuta atenta e a celebração da Palavra; a vida de oração; a vivência pastoral ecomunitária; 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 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 Transcedência com os jovens permite articular os pequenos sentidos do cotidiano com sentidos maiores, até enfeixarem-se no grande sentido de Deus"[33].

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).

32 *Evangelii Gaudium*, 22.

33 *Op. cit.*, Libânio, p. 198.

Na 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 quete 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 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-se[34].

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 dialogal 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"[35]. 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.

3.6 Voltar à experiência de Jesus nas experiências pastorais com os jovens

Na esteira das novas propostas apresentadas pelo papa Francisco, podemos enfocar toda a proposta de pastoral com as juventudes numa perspectiva mais 'jesuana' e menos institucional. Sem cairmos no radicalismo do 'Jesus sim, Igreja não', trabalharmos centrados no projeto de Jesus pode corresponder aos anseios de muitos jovens por algo mais de fronteira, de ousado, de contracultura.

Estar à frente do seu tempo, caracterizava as práticas de Jesus e pode sugerir às juventudes pistas ainda não trilhadas na construção de suas identidades. "Igreja em saída", como afirma o papa Francisco, pode ser uma palavra motivadora para a busca de expressões da fé ainda não vividas. Lançar-se sem ter todo o trajeto definido, sem ter tudo calculado, sem esquadrinhamentos rígidos.

O excesso de planejamentos, de racionalismos pastorais, pode ter contribuído para uma mentalidade de busca de eficácia, no espectro da pastoral de resultados, que cerceou a busca por novos caminhos e nos fez cair numa espiral pessimista junto às juventudes. O futuro não está todo enquadrado em nossos planos, por isso, é preciso voltar a Jesus, com sua ousadia e não ficar preocupado com a mentalidade de atin-

34 *Evangelii Gaudium*, 262.

35 Francisco (2013). *Discurso na cerimônia de Boas-vindas ao Brasil na Jornada Mundial da Juventude*, 22/07/2013.

gir metas, que tanto marcou o mundo das pastorais nos últimos anos.

Assim analisa Pagola sobre os cristãos assumir o projeto de Jesus:

> Muitos cristãos ignoram que, para olhar a vida com os olhos de Jesus, é preciso olhá-la a partir da perspectiva do Reino de Deus; para viver como ele, é preciso viver com sua paixão pelo Reino de Deus. O que pode haver de mais importante para os seguidores de Jesus, neste momento, do que comprometer-nos numa conversão real do cristianismo ao Reino de Deus? Esse projeto de Deus é nosso objetivo primeiro. A partir dele se nos revela a fé cristã em sua verdade última: amar a Deus é ter fome e sede de justiça como ele teve; seguir Jesus é viver para o Reino de Deus como ele viveu; pertencer à Igreja é comprometer-se com um mundo mais justo[36].

É preciso, desse modo, uma verdadeira e autêntica conversão pastoral. Uma conversão pastoral significa o modo de praticar o Evangelho no atual tempo e no espaço presente. Constitui a ação que deve fazer os jovens a traçar um caminho de volta ao poço da água viva (cf. Jo 4, 11-15) e a busca da identificação com o próprio Jesus.

A 'Igreja em saída'[37] não se acomoda em suas estruturas institucionais; se faz peregrina no seguimento de Jesus e vai ao encontro dos que mais necessitam de sua solidariedade. Nesse sentido, a prática mais planejada ou estratégica identifica-se substancialmente com a espiritualidade do seguimento Dele.

O que precisa ficar da presenta dos jovens no contato com a evangelização e da pastoral é a sua grande ênfase no seguimento de Jesus como metodologia para uma vida e uma identidade cristãs e, como resultado desse seguimento, a continuaçãoconstrução do Reino de Deus com seus valores e práticas, numa síntese autêntica para uma vida mais humanizada.

36 Pagola, J. A. (2011). *Jesus: aproximação histórica.* Petrópolis: Editora Vozes, p. 569.
37 Cf. *Evangelii Gaudium*, 20.

4. Concluindo, mas sem concluir…

> [...] Renovar a opção afetiva e efetiva de toda a Igreja pela juventude na busca conjunta de propostas concretas que favoreçam uma verdadeira evangelização desta parcela da sociedade. A responsabilidade de anunciar Jesus Cristo e seu projeto aos jovens convoca-nos a uma constante vigilância para que a vontade de Deus e os sinais dos tempos sejam respondidos de modo adequado, principalmente em uma época de mudanças[38].

Nossa sociedade, cada vez mais urbana e globalizada, assim como tem padronizado processos produtivos e econômicos, busca desenvolver um discurso homogeneizador para definir a infância e a juventude. Há sempre o risco de que comportamentos artificializados, mitos e preconceitos sejam absorvidos por nós como modelos legítimos para ambas, por parecerem cientificamente plausíveis ou de apelo midiático.

A pastoral juvenil, nesse contexto sócio-cultural, tem por objetivo estabelecer um processo de formação integral que desenvolva os aspectos da espiritualidade, da eclesialidade, da autonomia, do aprofundamento da vida cristã, do protagonismo juvenil e da intervenção na sociedade. É uma proposta educativo-evangelizadora que precisa almejar, por meio da escuta e participação dos jovens, capacitá-los para encontrar respostas autênticas aos anseios e necessidades fundamentais das juventudes e da evangelização.

Evangelizar com vigor, de modo atraente e acessível, constitui o cerne de todo trabalho evangelizador com os jovens. Ela será eficaz na medida em que, adaptada à cultura dos adolescentes e jovens, favorece a promoção humana, a solidariedade e o protagonismo juvenil. Sua ação se realiza de diferentes maneiras, segundo a diversidade de experiências que se dão no meio das juventudes.

38 CNBB (2007). *Evangelização da juventude*, 4.

VIDA RELIGIOSA: DESAFÍOS Y POSIBILIDADES[1]

Pedro Acevedo[*]

1. Introducción

Hablar sobre la vida religiosa en cualquier situación es, en definitiva, hablar sobre la realidad en la que ella se sitúa y, sobre todo, hablar sobre el modelo eclesial que la sustenta o sobre la realidad eclesial en la que ella se encuentra.

En la actualidad, vivimos una coyuntura eclesial sumamente alentadora que nos ha entusiasmado a todos y todas, nos ha devuelto la esperanza y la alegría, y nos ha permitido situarnos de otra manera con relación a la sociedad y sus problemas más acuciantes.

1 Temática del taller desarrollado durante el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 27, 28 y 29 de octubre de 2015, sobre los desafíos y las posibilidades de la vida religiosa.

* Hermano de La Salle de la República Dominicana. Ha sido secretario general de la Confederación Latinoamericana y Caribeña de Religiosos/as (CLAR) y miembro fundador de Amerindia Continental. Como religioso educador se encuentra vinculado a movimientos educativos, sociales y eclesiales, en sintonía con las búsquedas de la teología latinoamericana y caribeña.

Situados en esta perspectiva, debemos caracterizar el mundo y la iglesia para entendernos mejor y ver con mayor exactitud cuáles son nuestros mayores desafíos y nuestras posibilidades como vida religiosa.

2. Algunas características del mundo de hoy

(1) Se habla de crisis. Anteriormente habíamos hablado de cambio de época y no de una época de cambios. Hay nuevos paradigmas en todos los sentidos (economía, educación, moral, en la Iglesia, en la política, etc., en todas las dimensiones de la vida).

La palabra 'crisis' nos remite a su vez a un sentimiento de pérdida de los puntos de referencia tranquilizadores del pasado y de incertidumbre sobre el futuro, pero también a una oportunidad para aprovechar el momento favorable que vivimos.

(2) El fenómeno de la globalización y de la economía de mercado ha ocasionado la desaparición de fronteras y de acceso al mercado en situaciones inimaginables.

(3) El agotamiento de los partidos políticos tradicionales y la emergencia progresiva, cada vez con una mayor incidencia de la sociedad civil, nos lleva a una nueva concepción del poder.

(4) Una cultura cristiana que cuestiona y que molesta. Hay países en que los cristianos son una minoría y eso supone un nivel de presencia, de testimonio y de misión un tanto difícil. Igualmente, tenemos los países de tradición cristiana donde la iglesia católica tiene un nivel de presencia significativo, así como también los hay donde la Iglesia penetra poco en la esfera pública debido al proceso de secularización.

(5) Una cultura del Internet y de las redes sociales. La influencia de los medios de comunicación de masas y de las nuevas tecnologías,

en todos los ámbitos de nuestra vida, es un hecho que nos desafía enormemente, debido a la rapidez con que se propagan las noticias y suscitan relaciones nuevas e influencias considerables, a partir de las redes sociales.

(6) Una juventud en movimiento, 'jóvenes en movimiento', y aunque no se debe generalizar, podemos observar algunos rasgos comunes en la juventud de hoy, tales como:

- Una maduración psicológica afectiva difícil y a veces caótica, sobre todo en los países desarrollados. Algunas dificultades sobresalen: falta de compromiso duradero, dependencia del medio familiar, prolongación de los estudios profesionales e inserción tardía en el mundo laboral.

- Una mayor influencia de la experiencia y del testimonio, frente a la enseñanza y los discursos.

- Una gran capacidad para el servicio, lo que es fruto de la solidaridad y de la generosidad.

(7) Una búsqueda espiritual, que no implica necesariamente una conexión al mundo religioso; esto ha hecho posible la aparición de sectas y de una serie de movimientos religiosos que acentúan la dimensión interior y la satisfacción personal, sin ninguna conexión con la realidad económica, política y social que nos rodea.

El filósofo Jacques Derrida habla del término 'diseminación' y nos dice que se trata de la fragmentación de la vida en campos separados que afecta a la persona en su propia interioridad: establece compartimentos estancos entre vida privada y pública, entre vida de fe y vida moral, social, profesional. Presenta una concepción de la vida en sociedad pensada como una suma de individuos, como una multitud solitaria.

Todo lo anterior repercute en la vida religiosa actual y se expresa en las dificultades para una mayor perseverancia y centralidad en el seguimiento de Cristo.

Hay otros aspectos de la realidad, que conviene resaltar:

(8) Un mundo cada vez más plural e intercultural, donde el fenómeno de la migración ha tomado una importancia sin precedentes; un mundo que experimenta serias tensiones por esta situación: grupos que se encierran en sí mismos y cierran cada vez más sus fronteras, grupos que transportan su cultura a otros países que hacen Estados nacionales dentro de los países, grupos que se integran y ciudadanos y ciudadanas que los acogen y son capaces de crear algo nuevo teniendo en cuenta, la tolerancia, la apertura y la igualdad.

(9) Finalmente, es un mundo donde la exclusión se ha hecho presente en todas las situaciones. Hoy estamos desafiados por una nueva forma de exclusión, que son los pobres del conocimiento y de la información. Pero también, como decíamos anteriormente, nos interpela la presencia explosiva de millones de migrantes que se mueven de un país a otro, abandonando sus familias, su tierra y su cultura, para internarse en el sueño del trabajo y del bienestar a costa de grandes sufrimientos y, a veces, de profundas decepciones. Además, hay que agregar otra forma de discriminación: la exclusión por género que margina a los homosexuales y a otras formas de identidad sexual.

Todas estas situaciones de discriminación se articulan con el mundo de la pobreza material, que en el mundo de hoy aumenta cada vez más la distancia entre pobres y ricos, el crecimiento económico de los países (macro-economía) y el empobrecimiento de la mayoría de las personas (micro-economía).

Esta situación supone una serie de interrogantes para un Instituto religioso que está dedicado de manera prioritaria a los más pobres y toda forma de pobreza. Se constituye para cualquier cristiano o cris-

tiana, en un llamado evangélico, porque dejarse tocar o compadecerse por el mundo de los pobres, además de un llamado, es una condición evangélica para entrar en el Reino de los cielos.

A nivel eclesial, aunque el Pontificado del papa Francisco está suscitando un dinamismo y una credibilidad insospechados a la Iglesia, subsisten serias dificultades. Con el papa Francisco estamos viviendo una nueva primavera eclesial.

El pontificado de Juan Pablo II acentuó el centralismo y autoritarismo de la iglesia universal con respecto a las iglesias locales. En cierto sentido, se vuelve atrás, hay un proceso de involución hacia el tiempo preconciliar. Algunos hechos así lo demuestran.

2.1 A nivel global

2.1.1 La reforma del Código de Derecho Canónico

Reforma realizada en 1983, que a pesar de que aparentemente es fiel a la *Lumen Gentium*, en la práctica desconoce su inspiración más profunda. La reforma del Código no toma en cuenta la revalorización de las iglesias locales y destaca de nuevo la autoridad de la Curia sobre los obispos, dificultando así, la comprensión de la Iglesia como una comunión de iglesias.

2.1.2 La reforma de la Curia

Durante el Concilio, la Curia se vio expuesta a muchas críticas y descalificaciones, ya que sus documentos preparatorios fueron rechazados en su gran mayoría. Uno de los proyectos de mayor envergadura fue establecer un Consejo Asesor del Papa, llamado Sínodo de los Obispos, integrado por representantes de todo el mundo. La Curia, que había sido reformada por Pablo VI, impidió muchos de estos cambios, llegando a tener un poder insospechado en estos últimos años.

2.1.3 Las restricciones a los sínodos diocesanos

En 1997, dos Congregaciones de la Curia Romana enviaron conjuntamente una instrucción sobre el campo de acción de esos sínodos, que restringe sus atribuciones y que indica que las iglesias particulares o diócesis pueden actuar dentro de límites muy estrechos. En la práctica, esto representó implementar en las diócesis las orientaciones que llegan de Roma.

2.1.4 Disminución de la autoridad de las conferencias Episcopales

La *Lumen Gentium*, en el No. 23, pide que las Conferencias Episcopales puedan "desarrollar una obra múltiple y profunda". Así sucedió en la mayoría de los países en los primeros años del postconcilio. Sin embargo, en 1997 se recibió en todas las diócesis del mundo la Instrucción *Apostolos Suos*, que restringe la amplitud concedida por el Concilio a las conferencias. En particular, les retira el magisterio auténtico, salvo que se consiga la unanimidad de sus integrantes, lo que en la práctica es imposible. Nuevamente se pide a las conferencias que repitan y actualicen las enseñanzas de la Santa Sede y no tengan un rol propio, doctrinal y pastoral en sus respectivos países.

2.2 A nivel de América Latina y el Caribe

En este continente se vivieron muchas de las decisiones y contradicciones del nivel universal señaladas anteriormente y no es necesario volver sobre ellas. Pero hubo acontecimientos y decisiones específicas que afectaron a la Iglesia de manera particular. A continuación se indican algunas de ellas.

(1) La Instrucción sobre *Algunos aspectos de la teología de la liberación* (1984), condena severamente "algunas formas" de esa teología, pero

en realidad fue entendida como una condenación de toda teología de la liberación. Este fue un documento en que los teólogos no se reconocieron y no se sintieron afectados. El tema más conflictivo de esta Instrucción se refiere al uso de categorías marxistas para el análisis y la transformación de la realidad.

La Teología de la Liberación utiliza varias categorías de análisis y, entre ellas, algunas de la tradición de Marx. Pero, al hacerlo, no renuncia a su propia identidad ni acepta los principios filosóficos del materialismo ateo. La prueba más evidente es el testimonio de vida de los teólogos y teólogas de la liberación, hombres y mujeres creyentes y comprometidos. Algunos de ellos, como los teólogos mártires de El Salvador, coronaron su reflexión con la ofrenda de sus propias vidas, al igual que Jesús.

(2) La segunda Instrucción sobre *Libertad cristiana y liberación* (1986) explicita el sentido de la liberación y modera las exageraciones de la condenación anterior. La carta de Juan Pablo II a los obispos de Brasil (1986) relativiza también los alcances del primer documento, señalando en un párrafo que la teología de la liberación es "útil y necesaria". Pero, estos dos documentos no lograron neutralizar los efectos negativos de la primera Instrucción.

(3) La campaña sistemática y organizada para reestructurar la Iglesia del Brasil, que fue la que más se destacó y mejor implementó el Concilio y Medellín en su organización interna y en el diálogo con la realidad conflictiva de ese inmenso país.

(4) Los conflictos de la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR) con el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y la Curia romana.

(5) Las restricciones, persecución y condena de algunos teólogos de la liberación.

(6) El control de la formación en los seminarios y en las casas de formación, retirando los libros de teología liberadora y excluyendo los profesores de esa orientación.

(7) La intervención excesiva de los nuncios en el nombramiento de los obispos, generalmente de tendencia conservadora. Hubo casos de extrema dureza como en San Salvador y en Recife.

(8) La intervención de Roma en la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Santo Domingo (1992), que limitó la autonomía de los obispos y restringió la influencia del documento final.

(9) La publicación de muchos documentos e instrucciones de las congregaciones o dicasterios de la Curia romana, imponiendo decisiones en la pastoral ordinaria de las diócesis e impidiendo la creatividad y la inculturación.

Todas estas situaciones nos colocan ante una serie de desafíos nuevos y, quizás, lo más novedoso ha sido la decisión tomada por el papa Francisco de nombrar una comisión de cardenales para responder al principal anhelo del Cónclave: realizar la reforma de la Curia romana. Por lo tanto, es necesario integrar ese aspecto en la reflexión sobre el nuevo momento eclesial que hemos comenzado a vivir.

Mirando el horizonte eclesial, tanto a nivel mundial como latinoamericano y caribeño, algunas reformas a destacar serían la de la Curia y la de la Iglesia.

No podemos separar la reforma de la Iglesia de la reforma de la sociedad, que ha de ser previa o simultánea, ya que casi es imposible vivir la fraternidad y la igualdad en el Pueblo de Dios, si no hay justicia e igualdad en las relaciones sociales de un país y de la comunidad internacional a la luz de la globalización.

La 'carta de navegación' para ejecutar esta reforma, no cabe duda que ha de ser el Concilio Vaticano II y la existencia de una persona carismática, un programa y una estrategia.

A inicios del Concilio, lo que Juan XXIII, quien tenía ese carisma, propuso como programa, tuvo el *aggiornamento* como estrategia. Ese proyecto de reforma comenzó bien, despertó mucho entusiasmo y produjo grandes resultados, algunos de los cuales todavía perduran. Pero se produjo una interrupción de la reforma. Los cambios propuestos no se tradujeron en nuevas estructuras ni entraron en el Código de Derecho Canónico. La Curia romana apagó el carisma de la renovación.

Más allá del Vaticano II, hay una serie de temas nuevos que debemos abordarlos. El problema de estos tiempos no es tanto la Iglesia, sino la pregunta por Dios, por su naturaleza y su significado. Hoy tenemos temas que el Vaticano II no pudo o no quiso tratar y que siguen pendientes. En el terreno social, la exclusión de los pobres, la discriminación de la mujer en la sociedad, la amenaza ecológica y la crisis económica mundial. En el terreno eclesial, la elección de los obispos, la ordenación de mujeres y de los sacerdotes casados, el estatuto eclesiológico de los nuncios, la autonomía de las conferencias episcopales, así como la necesaria revisión de cuestiones éticas como el control de la natalidad, la moral sexual y matrimonial y la homosexualidad.

Todo este largo recorrido nos sitúa en lo que el P. João Baptista Libanio nos decía que la teología de la liberación ha de contribuir a elaborar un nuevo paradigma de la liberación que incorpore el cambio cultural. De este modo, la teología ha de ser políticamente liberadora, sin ser un partido; ser pública, pero sin imponerse con prepotencia; ser crítica del sistema dominante, pero sin acomodarse al modelo; ser laica, en el sentido de no imponer lo sagrado a todos, pero manteniendo el acceso a la dimensión humana de lo sagrado y del misterio.

Ahora bien, todas estas situaciones nos sitúan frente a una coyuntura eclesial sumamente favorable, como decíamos al principio. No queremos afirmar que todas las dificultades eclesiales se han resuelto y que toda la Iglesia está a favor de una serie de cambios profundos que transforman de manera profunda todos los estamentos eclesiales, pero sí tenemos que aceptar que el papa Francisco ha provocado un clima eclesial favorable y nos ha dado la posibilidad de dialogar con las situaciones del hombre y la mujer de hoy en un clima de libertad,

de misericordia y de búsqueda del Dios de la vida. Tenemos muchos motivos para acrecentar y vivir la esperanza.

* * *

Partir de la realidad del mundo de hoy y de la Iglesia, coloca a la vida religiosa frente a una serie de retos. Debemos tener en cuenta que, en torno al año de la Vida Consagrada[2] y a la nueva primavera eclesial que estamos viviendo, nuestro estilo de vida está siendo revalorizado. Ahí están los continuos llamados del papa Francisco a situarnos frente a los pobres, a los excluidos, a los indigentes, a los niños y las niñas, a las mujeres y a todos los hombres y mujeres del mundo de hoy, que necesitan encontrarse con Dios y experimentar su misericordia.

Este punto de partida quizás es lo fundamental y lo novedoso. No se trata de condenar a nadie, sino de comprender, acercarse y, en ese sentido, mostrar el rostro de Dios a través la projimidad, de la compasión y de la misericordia.

Bajo esta perspectiva y con esta orientación, el primer reto, para nosotros y nosotras, es situarnos frente a una serie de elementos que nos ayuden a entender mejor dichos retos.

3. El camino de la esperanza

El Hno. Roger Schutz, de la Comunidad Ecuménica de Taizé, en la carta que escribió en el año 2003, nos decía "que la fuente de la

2 Por iniciativa del papa Francisco, entre el 30 de noviembre de 2014 y el 2 de febrero de 2015 la Iglesia católica celebró el Año de la Vida Consagrada, con el triple propósito de "mirar el pasado con gratitud", "vivir el presente con pasión" y "abrazar el futuro con esperanza", como se expresa en la Carta Apostólica que el mismo Papa dirigió a todos los consagrados, con este motivo, disponible *on-line* en: https://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_letters/documents/papa-francesco_lettera-ap_20141121_lettera-consacrati.html (nota de los editores).

esperanza está en Dios que solo puede amar y que nos busca incansablemente"[3].

Ese Dios, fuente de la vida, nos llama a entrar en una relación con Él, mediante el establecimiento de una alianza y lo hace con dos palabras: *hesed* (amor) y *emet* (felicidad). Dios nos cuida y nunca nos abandonará, porque nos ha llamado para entrar en su comunión.

Tomando conciencia de esta situación, descubrimos que Dios es la fuente de la esperanza y se torna en la Biblia como una promesa y un proyecto hacia el cual nos dirigimos. A partir de esta fe en Dios, de esta promesa y de este proyecto, "los y las creyentes empujamos hacia la espera de un mundo según la voluntad de Dios, o dicho de otro modo, según su amor"[4].

Esta promesa, no es algo inalcanzable, ya que es una realidad dinámica que va articulando mi vida con el futuro, a partir de lo que voy construyendo en el presente y, como nos dice san Pablo en 2 Cor 1, 20, todas esas promesas se han realizado en Jesús, el Cristo, quien está con nosotros hasta el fin de los tiempos (cf. Mt 28, 20).

En 1Jn 4, 16, se nos dice que el fundamento de la Esperanza es el amor: "nosotros hemos creído en el amor que Dios nos tiene" y ese amor nos lleva a una serie de situaciones dentro de las cuales subrayamos:

(1) Partir de nuestra experiencia personal y descubrir las profundidades de nuestra vida e historia personal, para darle un mayor sentido y una direccionalidad a todo lo que realizamos, estableciendo en nuestra cotidianidad las semillas del futuro, en definitiva.

(2) Tomar conciencia del realismo y no caer en la tentación de la desesperanza y de la desesperación. La fe nos lleva a confiar y a creer que todo es posible, lo cual no es igual a la conquista de todo lo que

3 Cf. Schutz, R. (2013). *Carta del Hno. Roger: Dios solo puede amar*. Taizé: Ateliers et Presses.

4 *Ibíd.*

quiero y deseo, sino descubrir lo que acontece en este mundo como desafío, don, gracia y promesa.

(3) Ser capaces de gemir con el mundo y la sociedad, y en ese sentido, trabajar por los elementos que contribuyen a la felicidad, la solidaridad y el compromiso por la transformación del mundo. Esta esperanza tiene que permear todos los ámbitos de la actividad humana y darle un sentido en clave de servicio y de gratuidad.

(4) Vivir esta esperanza en relación con los demás y en el marco de la comunidad, sobre todo de la 'gran comunidad', que es la Iglesia. Es en ella donde fortalecemos la manera de ver las cosas, donde nos confrontamos y crecemos y donde acrecentamos nuestra esperanza. Cuando asumimos esos elementos, hacemos posible que la comunidad misma se convierta en una señal de esperanza[5].

Nosotros y nosotras, hombres y mujeres de la vida consagrada, tenemos que ser testigos de la esperanza, como nos decía el Hno. Álvaro Rodríguez, ex superior general de los Hermanos De La Salle, cuando se clausuró en Roma el Congreso de la Vida Consagrada de la Unión de Superiores Generales (USG) y la Unión Internacional de Superioras Generales (UISG), en noviembre de 2004:

> Me parece que hoy una de las dimensiones de nuestra vida religiosa es mantener viva la esperanza. Mantener viva la esperanza de que nuestra vida vale la pena y tiene futuro. Mantener viva la esperanza de que nuestra misión continuará siendo para la Iglesia y para el mundo, especialmente para el mundo de los pobres, un instrumento de salvación[6].

5 *Ibíd.*

6 Cf. Rodríguez, Á. (2007). *Pasión por la esperanza. Carisma y profecía de la Vida Consagrada* Madrid: Ediciones San Pío X, pp. 56-57.

En una visión todavía más global, Teilhard de Chardin nos hacía una invitación urgente a mantener viva la actitud de esperanza en su libro *El medio divino*, cuando afirmaba:

> La espera, la espera ansiosa, colectiva y operante de un fin del mundo, es decir, de una salida para el mundo, es la función cristiana por excelencia, tal vez, el rasgo más distintivo de nuestra religión… aparecido un instante entre nosotros, el Mesías no se dejó ver y tocar sino para perderse de nuevo, más luminoso y más inefable, en las profundidades del futuro. Vino, pero ahora debemos esperarle de nuevo, no ya un grupo de elegidos tan sólo, sino todos los hombres [y las mujeres] más que nunca. El Señor Jesús no vendrá rápidamente más que si lo esperamos mucho. Lo que hará estallar la parusía es una acumulación de deseos[7].

Esta esperanza es la que nos permite mirar el horizonte de manera más amplia, nos lleva a ser, a su vez, hombres y mujeres ilusionados con lo que somos y hacemos, sin tener miedo de abrir nuevos caminos y nuevas posibilidades, de redescubrir, como nos decía Jon Sobrino hace ya muchos años, que en el desierto, la periferia y la frontera, –justamente en esos espacios límites–, es donde tenemos que anunciar el Evangelio y es en ese lugar, donde el mismo Evangelio tiene menor oportunidad de ser escuchado y conocido[8].

Hay que confiar en el presente y, en esa medida, miraremos el futuro con verdadera alegría. Hay que confiar en la fuerza de Dios que nos llamó y no tanto en nuestras posibilidades. Hay que hacer el esfuerzo de abrirse a este mundo y de identificar los aspectos donde podemos ser más eficaces y donde podemos responder a los desafíos de las nuevas pobrezas y los llamados que el Señor nos hace.

Es justamente desde la realidad que vivimos hoy que se nos llama a

7 Chardin, P. (2008). *El medio divino*. Madrid: Trotta, pp. 56-47.

8 Sobrino, J. (1994). *La resurrección de la verdadera Iglesia.* Madrid: Sal Terrae, p. 329.

caminar y a tener la osadía y la firmeza en el Señor, pero también, como nos dice Luis A. Gonzalo Díez,

> en este contexto de una vida religiosa que está dispuesta y en camino hay un principio básico que es la aceptación de la pluralidad. Diferentes modos y ritmos de entender la realidad y la misión. Distintos lenguajes y culturas para interpretar el sentido del compromiso en totalidad con el seguimiento. Un contexto profundamente nuevo, también impone a la reflexión y la andadura de la vida religiosa nuevas expectativas y nueva ubicación[9].

4. El encanto y la significación de nuestro estilo de vida

Quisiera retomar de nuevo, como tarea inicial por parte nuestra, lo que el Hno. Álvaro Rodríguez habla con relación al encanto y desencanto. Dice:

> Me parece que el reto más grande que tenemos es el de devolver a la vida consagrada todo su encanto. La palabra 'encanto' se refiere a todo aquello que produce alegría contagiosa, fuerte atractivo, suave frescor y estimulante optimismo. Despierta gracia y simpatía, imaginación y fantasía. Por su naturaleza, hace brotar fuerza, entusiasmo e ilusión. Por oposición a 'encanto', hablamos de 'des-encanto'. Es todo aquello que produce frustración, monotonía, desilusión. Quien está o se siente de alguna forma afectado por él, adopta una actitud de 'dejar pasar', hasta poner en manos de otro, decisiones que deben tomar personalmente. El des-encanto produce fastidio, cansancio, es como la tumba de las ilusiones y llevar en ocasiones, al arrepentimiento por la opción que un día se hizo[10].

9 Díez, L.A. (2014). "Una vida religiosa que despierta y camina". En: *Revista Vida Religiosa* No. 3 de 2014, Volumen 116, pp. 7-8.

10 *Op. cit.*, Rodríguez, p. 17.

Pero esto nos tiene que llevar a situaciones más radicales y esperanzadoras en la coyuntura actual. Podemos señalar algunas de ellas:

(1) Centrar nuestras vidas en el Evangelio y en el seguimiento de Jesús, como una forma de explicitar nuestro carisma en lo fundamental de la vida consagrada.

(2) Una búsqueda de la misión que acentúe lo fundamental, pero que seamos capaces de dar respuestas nuevas, pues, a veces nos pesan demasiado las estructuras del pasado y no tenemos la libertad ni la agilidad para detenernos y decirnos que hay situaciones que en nuestras vidas llegaron a su término. Cuando me refiero a estructuras del pasado, es bueno señalar que no me refiero únicamente a obras físicas.

(3) Para buscar, hay que discernir, hay que leer, hay que estudiar y hay que detenerse a analizar las cosas que realizamos y por qué las realizamos. En ocasiones, el escaso número y el exceso de trabajo nos impiden detenernos, pararnos, como nos dice Luis A. Gonzalo Díez: "ese pararnos, significa entender que el proceso histórico, el paradigma es verdaderamente nuevo y, por ello, muy diferente en sus expresiones, en sus núcleos comunitarios y en sus urgencias"[11].

(4) Replantearnos el tema de la pobreza, que va unido en la coyuntura actual a la misericordia y a la compasión. No podemos reducir la pobreza a la ausencia de cosas, aunque ella nos invita a la austeridad y a la coherencia. Se trata de asumir la causa de los pobres, que en la vida consagrada es un tema central, que se refleja en nuestras actitudes, en el estilo de vida, con las clases sociales con las cuales nos relacionamos, en los proyectos que asumimos y los criterios con los cuales conducimos los mismos.

(5) Vivir una vida fraterna y sororal, que no se reduce solamente al

11 *Op. cit.*, Díez, p. 13.

hecho de vivir juntos, sino que la comunidad sea verdaderamente evangélica porque el Señor está en medio de nosotros y nosotras, a pesar de nuestras diferencias, de nuestras culturas, de nuestros trabajos diversos y de nuestras edades. Cuando se viven estas dimensiones, la comunidad no se agota en ella misma, porque es capaz de proyectar esta vivencia en la misión, en la consagración y en la vida espiritual.

(6) Hay que sacudirse de tantas cosas que se nos han ido pegando en el caminar porque, nos decía el P. Regino Martínez,

> que hemos ido amañando el carisma, que nos hemos ido acomodando, que hemos ido 'yoizando' el valor originario personal, que inicialmente nos motivó a dejar nuestras familias, nuestras culturas y a escoger un nuevo estilo de vida: una comunidad apostólica donde repolla el Reino[12].

Hay que centrar la vida y la misión en aspectos fundamentales y no prestarnos a distracciones y entretenimientos. Podemos descentrarnos en todos los campos de nuestra vida consagrada (misión, estilo de vida, espiritualidad, conducta personal, etc.) y eso supone una falta de madurez y de coherencia. La vida consagrada se ha visto sacudida por muchos escándalos que nos han restado credibilidad y testimonio de lo que debemos ser. Los llamados del papa Francisco, en este sentido, nos han ayudado a centrarnos en lo fundamental.

(7) La presencia de la vida religiosa joven o las nuevas generaciones en nuestros países, es uno de los signos de mayor esperanza por su dinamismo y la continuidad del carisma de nuestras familias religiosas. En la sociedad, en general, el elemento joven representa lo nuevo, el cambio, lo novedoso. Por eso, en la misma vida consagrada debemos tener, los más adultos, la capacidad de escucharlos, de dialogar, de acer-

12 *Op. cit.*, Martínez, p. 2.

carnos y de comprender sus inquietudes[13].

No se trata de oponer, se trata de dialogar y armonizar, de establecer una relación adulta y crítica en nuestras comunidades, ya que, por el hecho de ser joven, no se tiene necesariamente toda la verdad.

El mundo adulto religioso, ciertamente que tiene que procurar ser más comprensivo, pero también el religioso o la religiosa joven tiene que hacerse más dialogante y entenderse dentro de una dinámica congregacional y eclesial, que tiene memoria, tradición, limitaciones y aciertos históricos.

(8) Un aspecto importante en esta situación es acoger el llamado del papa Francisco a irradiar la alegría de lo que somos y estamos viviendo. La carta *Alégrense*[14], en el Año de la Vida Consagrada, nos invita a asumir esa palabra que el Papa ha querido decirnos: donde estemos nosotros y nosotras (religiosos y religiosas), haya alegría. Con la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* (24 de noviembre de 2013), tenemos por delante todo un programa para vivirlo con nuestro pueblo y nuestra Iglesia y no quedarnos con la fatiga, con el peso de las instituciones y las dificultades reales que están presentes diariamente, pero que no podemos dejarnos arrastrar por esas situaciones desgastantes. Alegría y esperanza realmente van de la mano, y hoy, más que nunca, hace falta una buena dosis de ambas cosas.

(9) Hoy, experimentamos muchas fragilidades, nos hemos envejecido, no hemos tenido los relevos que anhelábamos y que se correspondían con nuestros esfuerzos en la misión y, sobre todo, en la pastoral vocacional. A lo mejor, las estructuras nos pesan mucho y nos hemos dicho tantas veces que estamos en crisis que, a lo mejor, a fuerza de

13 Díez, L.A. (2014). "La *Evangelii Gaudium* en los consagrados. La vida religiosa en operación salida". En *Vida Religiosa* No. 2 de 2014, vol. 116, p. 38.

14 La carta en referencia, es una carta circular de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, promulgada por el 2 de febrero de 2014. Se encuentra disponible *on-line* en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccscrlife/documents/rc_con_ccscrlife_doc_20140202_rallegratevi-lettera-consacrati_sp.html (nota de los editores).

tanto repetirlo –que puede y es cierto–, nos lo hemos creído más de la cuenta y no nos ha hecho bien.

En nuestro envejecimiento, en nuestras desilusiones y fragilidades, experimentamos el deseo de seguir adelante y de mirar más allá de nosotros y nosotras… esa es la fidelidad que aportamos y que se revela como una presencia, un testimonio y una señal de esperanza.

Todas estas ideas, no son absolutas ni totalizan una visión global de nuestra realidad de la vida consagrada, pues, de manera consciente no me he referido a aspectos clásicos de un análisis de esta naturaleza. He querido decirme a mí mismo, que a pesar de tantos obstáculos que se vislumbran en el camino, la vida consagrada está dispuesta, y no debemos tener miedo, a romper esquemas, agotar procesos, poner límites a algunas situaciones, dejar que algunos esquemas se nos vengan abajo y a aceptar, con mucha paciencia y humildad, que no tenemos respuesta para todos los desafíos que tenemos por delante.

Hay que confiar y entender que el Señor sigue conduciendo nuestras vidas y nuestros proyectos y que tenemos futuro, porque tenemos esperanza. Antes de concluir, comparto una cita del Hno. Álvaro Rodríguez, hablando del Padre Arrupe:

> Nos cuenta el jesuita Manuel Alcalá que, poco tiempo después de ser elegido papa, Juan Pablo II preguntó en una audiencia con la USG, 'si la vida religiosa tenía futuro en la Iglesia', una pregunta que dejó perplejo al padre Arrupe, entonces General de los jesuitas y presidente de la USG, y a los mismos superiores generales presentes en la audiencia. "Santidad, respondió el Padre Arrupe, si no lo creyésemos, no estaríamos aquí"[15].

¡Nosotros y nosotras estamos hoy aquí y nunca hemos dejado de estar! Este caminar, que he tratado de situarlo de manera positiva y esperanzadora, nos coloca frente a esta realidad –a nosotros y noso-

15 *Op. cit.*, Rodríguez, p. 59.

tras– y, en esa medida, el caminar adquiere sentido, y el horizonte se nos amplia.

Debemos encontrar en la espiritualidad la fuente y el sentido de nuestro caminar, porque

> centrar la propia existencia en el Evangelio origina un encuentro con Dios. Una unión interna y amorosa con el Señor. "Señor, me dejé seducir", dijeron algunos profetas de la Biblia al explicar su vocación. Este tipo de seducción es como cualquier otra seducción humana: resiste la prueba del tiempo sólo si el amor se profundiza y se fortalece con el diálogo constante. Esto es lo que llamamos vida interior. Un diálogo constante entre Dios y la persona humana, un diálogo en el que el ser humano adquiere una clara conciencia de sí mismo, un diálogo en el que escucha la llamada a salir de sí y servir[16].

La vida interior se nutre de la oración, en ella nos abandonamos a Dios y cumplimos su voluntad, ya que seguir a Jesús lleva implícito dicho abandono, ya que Él mismo se presenta como el que cumple la voluntad de su padre: "no he venido a hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado" (Jn 6, 38).

Encontrarse con Dios y hacer su voluntad, es mirar la realidad con una actitud esperanzadora, que nos lleva a la contemplación y a su sentido verdadero,

> no es, por lo tanto, una evasión de la historia, sino la capacidad de mirar fijamente al Cristo crucificado y después reconocerlo en la historia de cada persona y del mundo entero. Esta debe entenderse como progresiva toma de conciencia de la presencia de Dios en la vida, que supera el mero conocimiento, hasta el envolvimiento total de la persona en la adhesión y en la conformación con Cristo,

16 Rodríguez, Á. (2013). *"Se llamarán Hermanos", Circular 466 del Consejo General de los Hermanos de las Escuelas Cristianas*. Roma: HH.EE.CC., p. 43.

hasta hacerla testigo de su amor y de su acción liberadora; como un ponerse totalmente al servicio de la vida de cada persona y toda la sociedad[17].

Estamos invitados e invitadas, pues, a mirar esta situación con esperanza y a dejarnos envolver por ella, en la medida que caminamos junto a nuestro pueblo, diciendo, así como María:

«Mi alma alaba la grandeza del Señor;
mi espíritu se alegra en Dios mi Salvador.
Porque Dios ha puesto sus ojos en mí, su humilde esclava,
y desde ahora siempre me llamarán dichosa;
porque el Todopoderoso ha hecho en mí grandes cosas.
¡Santo es su nombre!
Dios tiene siempre misericordia
de quienes lo reverencian.
Actuó con todo su poder:
deshizo los planes de los orgullosos,
derribó a los reyes de sus tronos
y puso en alto a los humildes.
Llenó de bienes a los hambrientos
y despidió a los ricos con las manos vacías.
Ayudó al pueblo de Israel, su siervo,
y no se olvidó de tratarlo con misericordia.
Así lo había prometido a nuestros antepasados,
a Abraham y a sus futuros descendientes» (Lc 1, 46-55).

* * *

17 Ciardi, F. (2014). "Balconear o caminar". En, *Revista Vida Religiosa,* No. 3 de 2014, vol. 116, p. 30.

Frente al escenario de la realidad económica, política, social y cultural del mundo de hoy, así como de la Iglesia misma, nos encontramos frente a una serie de retos que nos desafían, pero que también nos abren una serie de posibilidades, que a su vez nos permiten una misión más evangélica, una centralidad en el seguimiento de Cristo, un esfuerzo mayor por vivir la vida comunitaria y, en definitiva, una profundización de nuestros carismas al servicio de la Iglesia y del mundo de hoy.

5. Nuestras posibilidades

Frente al llamado que Dios nos hace en la actualidad, recibimos y nos esforzamos por hacer florecer una serie de posibilidades que acogemos como don y como gracia.

(1) El primer don es nuestra vocación, que la hemos recibido de Dios y que nos ha llamado a una misión y, por lo tanto, hay que dar testimonio de ese don gozoso, a pesar de todas las dificultades del camino. El papa Francisco nos ha hablado, en la primera carta a los consagrados y consagradas, de que nuestra vida consagrada ha de ser 'en salida'.

Es en esta dimensión que hay que salir de nosotros y nosotras, para que esta vocación se viva en función de los demás. Ella, no es auto-referencial, sino es gracia que hemos recibido y, por tanto, se constituye en un don que recibe la Iglesia a través del Espíritu y, como tal, nuestra misión es eclesial, se vive en ella y se explicita la misión eclesial en nuestras tareas apostólicas.

(2) Otra posibilidad es el testimonio de nuestra renovación y caminar después del Vaticano II, como nos dice el padre Víctor Codina:

> Nos centramos en el hecho indiscutible de que el Vaticano II fue un "acontecimiento", y un verdadero Pentecostés, como Juan XXIII había pedido al Señor, que generó al comienzo una gran

> euforia eclesial de la que la vida religiosa participó largamente. El soplo del Espíritu impulsó la renovación de la vida religiosa. Según algunos observadores, la vida religiosa fue el estamento eclesial que tomó más en serio su reforma. Varios documentos del magisterio contribuyen a ello[18].

En ese caminar hay una fidelidad, una fortaleza y una riqueza acumulada a través de los años; en este caminar debemos dar testimonio del acompañamiento y de la animación que han ofrecido las conferencias nacionales de religiosos y religiosas de nuestros países y, sobre todo, la CLAR, quien ha jugado una tarea sumamente importante en este sentido.

Nuestro caminar incesante nos muestra que hay un interés continuo por responder a los clamores que nos vienen de las personas que animamos y con las cuales trabajamos. Esta escucha nos ha llevado siempre a buscar horizontes de novedad y a responder con entusiasmo y esperanza a lo que el Señor nos ha pedido y nos sigue pidiendo en la coyuntura actual.

(3) Otra posibilidad que se nos presenta como vida religiosa, son los nuevos escenarios y los nuevos sujetos emergentes, fruto de la nueva coyuntura eclesial y de la situación económica, social y política. Esto nos brinda la posibilidad de abrir y trillar nuevos caminos que nos van a adentrar en el seguimiento de Jesús y en el servicio de los hermanos y hermanas que se nos ha confiado.

Encontramos una serie de llamadas desde el mundo juvenil y las nuevas generaciones de vida religiosa, en las mujeres, en los y las migrantes, en las luchas por el medio ambiente y las posibilidades que se nos han abierto con la publicación de la Encíclica *Laudato Si'*, del papa Francisco, en los indígenas y afrodescendientes, en los niños y niñas de

18 Codina, V. (2015). "Vida Religiosa, Pasión por el Evangelio y por el pueblo: hermenéutica de los documentos del Vaticano II sobre vida religiosa". En, CLAR. *Memorias del Congreso de Vida Consagrada*. Bogotá: CLAR, p. 89.

nuestros países, en la necesidad de articular la fe y la cultura y ser capaces de responder a los desafíos que nos vienen de la ética, del mundo de la sexualidad y la situación de género.

Pudiéramos, a partir de nuestras diferentes realidades, hacer una lista más larga, pero lo importante es darnos cuenta que siempre estamos ante nuevas realidades, que debemos interesarnos, estudiarlas y responder de manera evangélica a los desafíos que ellas nos presentan. En la cultura de nuestros pueblos, esta escucha se expresa en la mirada y la compasión que nos impresiona y nos cuestiona y nos lleva a contarlas, a comunicarlas y a organizarnos para solucionarlas.

(4) En esta dimensión de la escucha, tenemos la posibilidad de desarrollar y de vivir de manera más plena la actitud y la dimensión profética de nuestra vida religiosa. La misma CLAR ha animado a la vida religiosa a tantos proyectos, a tantas acciones e iniciativas en la defensa de la vida y a la promoción de la justicia y la paz, que despiertan, entre nosotros y nosotras, la llamada a la profecía.

Esta profecía, de ninguna manera, puede llevarnos a creernos que somos superiores y superioras al interior de la Iglesia, sino más bien a aceptar con humildad los desafíos y las tareas nuevas que nos vienen de la misma misión que nos ha confiado la iglesia.

Muchas veces se ha hablado que esta dimensión profética nos convierte en grupos minoritarios, pero que a su vez tienen proyecciones universales que constituyen una alternativa, tanto en la iglesia como en la sociedad. De todas maneras, es bueno recordar que la profecía es parte integrante de la misión de la iglesia y que, como tal, la vida religiosa no tiene el monopolio de la dimensión profética.

(5) Otra posibilidad para la vida religiosa de establecer nuevos caminos, lo constituye lo que llamamos hoy la misión compartida entre la vida consagrada y los laicos y laicas.

El padre José María Arnaiz nos habla de una serie de propuestas y compromisos para una nueva forma de vida consagrada y para lo cual subraya los siguientes elementos:

- Existencia y participación en diversos niveles y los mismos desembocan en que somos compañeros y compañeras de misión.

- Ampliar la visión de la misión; el Señor nos convoca a este proyecto y a esta tarea.

- Explicitar y asumir el trabajar 'para' y el trabajar 'con', en una obra que es común para ambos.

- Cultivar y favorecer la confianza recíproca.

- Mantener vivo el espíritu del carisma.

- Revisar y actualizar los lugares concretos de misión.

- Evaluar el camino hecho y las experiencias realizadas[19].

Todo esto nos sitúa frente a la posibilidad de experimentar una serie de novedades, que a su vez nos ayuden a recrear, refundar o renovar las existentes o crear formas nuevas de las ya tenemos.

El horizonte de la novedad es lo que nos suscita el Espíritu, en medio de la realidad que experimentamos, de los llamados de la Iglesia y de la relectura de nuestros carismas fundacionales.

Si bien hay una serie de situaciones permanentes en la vida religiosa, hay que crear nuevas que nos coloquen de manera inédita frente a esas mismas situaciones, ya que no se trata de seguir la misma práctica, los mismos hábitos y las mismas expresiones y cambiar el lenguaje; se trata, pues, de entender que estamos frente a una serie de desafíos nuevos y que eso, a su vez, implica nuevas formas y nuevas respuestas.

Como nos dice el padre Víctor Martínez, hablando sobre el tema,

19 Arnaiz, J.M. (2015). "Una nueva forma de vida consagrada: visión, vida y misión compartida, religiosos y laicos". En, CLAR. *Memorias del Congreso de Vida Consagrada*. Bogotá: CLAR, p. 489.

> se nos abren nuevos horizontes, se nos imponen nuevos retos y oportunidades. Desde la memoria fiel del camino andado hemos de emprender una renovación y relectura, regenerar y reengendrar nuestras comunidades, responder a formas nuevas de apostolado y atender a las culturas. La vida religiosa nace para mostrar caminos nuevos, para ofrecer nuevos medios y recursos, para responder con prontitud y agilidad a las necesidades de la humanidad[20].

(6) Debemos también potenciar la dimensión de la comunidad, es decir, la dimensión de la fraternidad y de la sororidad al interior de nuestra experiencia de vida religiosa. El mandamiento de Jesús, "que nos amemos los unos a los otros" (Jn 15, 12), es una invitación directa suya a establecer los lazos sobre los cuales ha de fundarse nuestra comunidad.

Vivimos en una sociedad marcada por el individualismo, el utilitarismo y el exceso de trabajo. A esto se añade la diversidad de nuestras familias religiosas y de las personas que las componen, por lo que se hace necesario establecer vínculos profundos, entre nosotros y nosotras, que hagan posibles y creen el clima posible del encuentro con Dios y de los hermanos y hermanas que componen una comunidad que no se agota en ella misma, sino que es capaz de abrirse a todas las personas.

La novedad de la dimensión comunitaria es tan fuerte para el mundo de hoy y las nuevas generaciones, que ella misma constituye una fuente de vocaciones, de integración de laicos y laicas y de la articulación de una experiencia espiritual profunda.

Esa posibilidad y novedad para la vida comunitaria, exige de sus miembros una misión clara, una calidad en las relaciones, unas estructuras más flexibles y acordes con las exigencias del mundo de hoy, una apertura a las personas con las cuales se trabaje, una sencillez en sus estructuras y aspectos físicos, pero, sobre todo, una comunión de vida

20 Martínez, V. (2015). "Nuevas formas y formas nuevas de vida religiosa". En, CLAR. *Memorias del Congreso de Vida Consagrada*. Bogotá: CLAR, p. 509.

que haga posible la vivencia del Jesús que nos llama y es, en definitiva, el centro de nuestras vidas.

En la medida que experimentamos esa comunión en Jesús, hacemos posibles el perdón, la alegría, la esperanza y la misericordia como elementos necesarios para iniciar y profundizar esta experiencia.

6. A manera de conclusión

Pudiéramos preguntarnos en qué consisten nuestros retos y posibilidades en la actualidad y quizás sean los mismos de todo tiempo, y de la osadía de hacer de manera profunda en nuestras vidas y en la historia concreta de nuestras comunidades y países, esa experiencia de Dios que cuestiona nuestra identidad y nuestra misión a partir de los diferentes llamados y clamores del mundo de hoy.

Las nuevas formas estarán siempre condicionadas por nuestras respuestas eficaces y novedosas que hagan posibles hacer la voluntad de Dios en esta historia y en esta iglesia de hoy.

COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE: RED DE COMUNIDADES[1]

Pedro A. Ribeiro de Oliveira[*]

1. Introducción

Nuestro objetivo es reflexionar sobre las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) como agentes de la restructuración eclesial proyectada por el Concilio Ecuménico Vaticano II. Ellas desempeñan ese papel en la medida en que se organizan en forma de 'red', como indica el título. Para centralizar el debate, conviene dejar claro qué son las CEB y qué es la organización en red.

1 Temática del taller desarrollado durante el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 27, 28 y 29 de octubre de 2015, a propósito de las Comunidades Eclesiales de Base como 'red de comunidades'. Texto original en portugués, traducido por Juan Ángel Dieuzeide.

* Brasileño. Doctor en sociologia de la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Miembro de Iser-Assessoria, una organización no gubernamental que desarrolla atividades de formación, investigación y producción de subsidios, atendiendo a movimientos y organizaciones populares, sindicatos, comunidades de base e iglesias cristianas en Brasil. Es profesor jubilado de la Universidad Federal de Juiz de Fora y de la Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais.

Retomemos la definición dada en 1968, en el *Documento de Medellín*:

> La vivencia de la comunión a la que ha sido llamado, debe encontrarla el cristiano en su «comunidad de base»: es decir, en una comunidad local o ambiental, que corresponda a la realidad de un grupo homogéneo y que tenga una dimensión tal que permita el trato personal fraterno entre sus miembros. (...) La comunidad cristiana de base es, así, el primer y fundamental núcleo eclesial, que debe, en su propio nivel, responsabilizarse de la riqueza y expansión de la fe, como también del culto que es su expresión. Ella es, pues, célula inicial de estructuración eclesial, y foco de la evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo[2]. (15. Colegialidad – III. A)

Esta es, evidentemente, una definición teológica de lo que debe ser la CEB con sus elementos constituyentes: las relaciones de comunidad, la vivencia de la fe, la responsabilidad acerca del culto, la evangelización y la promoción humana.

Para hablar de su realidad actual usaremos el análisis sociológico, que parte de constataciones de hechos para mostrar lo que sonlas CEB en este momento histórico de nuestro continente latinoamericano y caribeño.

Para reflexionar sobre la organización 'en red', debemos partir de la teoría sociológica que se contrapone a la organización piramidal. Mientras esta organización piramidal está formada por unidades controladas por un poder que en cada nivel se torna mayor, la red está formada por unidades horizontales que se conectan entre sí para la consecución de un proyecto común. En ellas el poder de quien coordina es consentido, porque todas las unidades gozan de autonomía suficiente para desconectarse cuando así lo quieran.

El ejemplo más claro son las redes de la informática: los compu-

2 *Documento de Medellín*, 15. Colegialidad, III. A.

tadores pueden funcionar conectados entre sí o aisladamente. Cuando están conectados, tienen su capacidad de información enormemente multiplicada; aislados, funcionan como procesadores de datos contenidos en su memoria. Por eso, la eficiencia de una red está determinada por su capacidad de conexión –eliminando interferencias externas a sus unidades– y de consistencia –compartiendo todas las unidades lo que interesa al conjunto–.

Entender las CEB como organización en red es entenderlas como unidades que, siendo autónomas en su funcionamiento, buscan conexión con otras para aumentar su capacidad de actuación misionera. Ciertamente este fue el modo corriente de entenderlas hasta 1992, cuando la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Santo Domingo, frenó su desarrollo al retomar la parroquia como estructura de referencia. Muchas cosas cambiaron en estas últimas tres décadas, obligándonos a repensar lo que realmente son hoy las CEB en América Latina y el Caribe[3].

Las preguntas que conducirán nuestra reflexión son: (1) ¿En qué medida las CEB realmente existentes son unidades de base de la Iglesia?; (2) ¿qué nos enseña la experiencia de los últimos 50 años?; y (3) ¿qué líneas de acción favorecen la construcción de una red de comunidades eclesiales desde las bases de la Iglesia universal?

2. Realidad actual: interpelaciones del Espíritu

La definición de CEB dada en el *Documento de Medellín* fue retomada por la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB, por sus siglas en portugués) en un documento dedicado exclusivamente a ese tema. Dicen los obispos brasileños:

3 Una buena referencia sobre las CEB de aquella época se puede encontrar em el libro de Boff, Clodovis *et al.* (1997). *Las comunidades de base en cuestión*. São Paulo: Paulinas. La obra sintetiza los resultados de investigaciones realizadas por el equipo de Iser-Assessoria y presenta una consistente reflexión sociológica y eclesiológica.

> Eso no quiere decir, sin embargo, que las CEB sean un nuevo movimiento de laicos. La CEB no es un movimiento: es nueva forma de ser Iglesia. Es la primera célula del gran organismo eclesial o, como dice *Medellín*, "la célula inicial de estructuración eclesial". Como Iglesia, la CEB guarda las características fundamentales que Cristo quiso dar a la comunidad eclesial. La CEB es una manera nueva de realizar la misma comunidad eclesial que es el Cuerpo de Cristo. Por eso mismo, el ministerio pastoral jerárquico forma parte de la CEB[4].

Lo que pasa es que muchas cosas cambiaron desde 1982, cuando se produjo el documento que consagró la expresión "nueva forma de ser Iglesia". Los pontificados de Juan Pablo II y de Benedicto XVI reforzaron la centralidad romana –en detrimento de las conferencias episcopales–, revigorizaron las parroquias –en detrimento de las CEB– y dieron todo el apoyo a los movimientos eclesiales –en detrimento de las pastorales sociales–.

En ese modelo de Iglesia donde las decisiones se concentran en el clero, las CEB perdieron espacio. Para sobrevivir, se tornaron una especie de movimiento eclesial que, a semejanza de otros movimientos, congrega a las personas a partir de un mismo camino espiritual –en este caso, la espiritualidad ligada a los pobres y su liberación–.

El *Documento de Aparecida* refuerza esa manera de entendera las CEB como una forma *sui generis* de movimiento eclesial. Al tratarlas en el numeral 5.2.3 junto con las 'pequeñas comunidades', afirma el *Documento de Aparecida:*

> *Medellín* reconoció en ellas una célula inicial de estructuración eclesial y foco de fe y evangelización. *Puebla* constató que *las pequeñas comunidades, sobre todo las comunidades eclesiales de base,* permitieron al pueblo acceder a un conocimiento mayor de la Palabra de Dios,

4 CNBB. (1982). *Documento No. 25: As Comunidades Eclesiais de Base na Igreja do Brasil,* 79.

> al compromiso social en nombre del Evangelio, al surgimiento de nuevos servicios laicales ya la educación de la fe de los adultos[5] (las itálicas son mías).
>
> Como respuesta a las exigencias de la evangelización, junto con las comunidades eclesiales de base, existen *otras formas válidas de pequeñas comunidades*, e incluso redes de comunidades, de movimientos, grupos de vida, de oración y de reflexión de la Palabra de Dios. Todas las comunidades y grupos eclesiales darán fruto en la medida en que la Eucaristía sea el centro de su vida y la Palabra de Dios sea faro de su camino y de su actuación en la única Iglesia de Cristo[6] (las itálicas son mías).

En ese concepto, las CEB no serían más que una de las varias formas posibles de congregarse los fieles católicos dentro de la parroquia, que debe ser una "comunidad de comunidades".

Muchas CEB reaccionaron contra ese proceso de integración parroquial e intentaron mantener su forma original de "primera célula del gran organismo eclesial", pero contra ellas pesan las normas canónicas, que no reconocen su autonomía. El resultado es que ellas sólo sobreviven en su forma original donde tienen el apoyo de la autoridad eclesiástica local –el obispo o el párroco– o en lugares aislados, no afectados por el proceso de revitalización parroquial.

En esa coyuntura, las CEB continúan promoviendo encuentros que celebran su acción transformadora en la sociedad y su apertura macro-ecuménica, con la participación de muchos obispos y presbíteros que comparecen para demostrar su apoyo. Queda, sin embargo, la cuestión sobre lo que ellas realmente son: ¿la base de una nueva forma de ser Iglesia, o una red de grupos que se identifican con la lectura popular de la Biblia y la teología de la liberación?

Será preciso tener en cuenta la realidad de las CEB con las que estamos en contacto, para evaluar hasta qué punto ellas son la unidad

5 *Documento de Aparecida*, 178.

6 *Ibíd.*, 180.

de base del gran organismo eclesial –nueva forma de ser Iglesia– o un movimiento espiritual de revitalización parroquial. Ese análisis dará el campo de la realidad para percibir lo que el Espíritu dice a esas comunidades.

2. La experiencia de las CEB en nuestra América

Desde *Medellín* se multiplicaron las CEB en América Latina y el Caribe, y luego también en otros continentes. Siendo ellas concreciones locales de la Iglesia, su forma depende del contexto social, político, cultural y eclesiástico donde se desarrollan.

A pesar de esas diferentes formas, es posible encontrar en ellas ciertos ejes organizadores que les confieren una misma identidad: se reconocen como frutos del mismo proyecto de Iglesia preconizado por el concilio ecuménico, adaptado a nuestra realidad por las Conferencias de *Medellín* y *Puebla*. Monseñor Luís Gonzaga Fernandes, quien promovió los dos primeros encuentros intereclesiales (1975 y 1976), relacionaba esos ejes organizadores de las CEB a los cuatro grandes documentos conciliares: *Dei Verbum*, *Gaudium et Spes*, *Lumen Gentium y Sacrosanctum Concilium*. Veamos cada uno de ellos.

Las CEB, al nacer en el proceso de renovación de los años 1960, encontraron en la 'espiritualidad bíblica' propuesta en la *Dei Verbum* su primer eje organizador. El estudio bíblico y la reflexión sobre la Biblia en la vida en grupo (por ejemplo, círculos bíblicos, grupos de reflexión), se volvieron una marca identitaria de las CEB.

La experiencia parece comprobar que la espiritualidad bíblica vivida en grupo, es la primera condición para la vitalidad de una CEB. Ella no impide la existencia de otras formas de espiritualidad, pero ninguna otra puede sustituirla, so pena de desfigurarla. Cabe entonces una audaz evaluación de la espiritualidad bíblica en las comunidades con las que estamos en contacto: ¿en qué medida la Palabra de Dios sirve de guía para la acción de esas comunidades y de sus miembros?

'La actividad transformadora en el mundo' propuesta en la *Gaudium*

et Spes es consecuencia necesaria de la auténtica espiritualidad bíblica, pues estudio y reflexión bíblica que no impulsen a una acción transformadora, revelan una interpretación deficiente del texto bíblico, como el fundamentalismo o el subjetivismo.

La acción transformadora puede darse en diferentes campos de actividad: movimientos sociales, políticos, ecológicos, sindicales, de barrio, de defensa de los derechos humanos, de grupos étnicos, etc. Lo importante es que para los miembros de la CEB el Evangelio sea el fundamento último de su proyecto de transformación del mundo. Cabe entonces evaluar la actuación social y política de las CEB que acompañamos: ¿tienen importancia como agentes de transformación social, o se limitan a la atención de casos puntuales?

La experiencia de la 'coordinación compartida' como expresión de la comunión y participación que, conforme a *Lumen Gentium,* debe unir a sus miembros, es la forma propia de la CEB para organizar su pastoral. El consejo comunitario o pastoral es su instancia de decisión y a él se debe/n someter el/los animador/es y animadora/s de la comunidad.

Cuando el consejo comunitario está compuesto por representantes de todas las áreas pastorales o grupos existentes en la comunidad –liturgia, catequesis, jóvenes, matrimonios, círculos bíblicos, de visita a los enfermos, etc.– perfecciona considerablemente la pastoral de conjunto. La evaluación del funcionamiento de los organismos de coordinación y de decisión de las CEB con las que estamos en contacto indicará si están o no en consonancia con el proyecto eclesial del Vaticano II. La cuestión es: ¿cómo se procesa la toma de decisiones en las CEB que conocemos?

La historia de las CEB muestra que muchas de ellas nacieron al preparar la 'celebración dominical' en zonas rurales en periferias urbanas, en consonancia con las posibilidades abiertas por la *Sacrosanctum Concilium*. A falta de sacerdote, la pequeña comunidad que se reúne para celebrar la liturgia de la Palabra se ve estimulada a desarrollar la espiritualidad bíblica, la coordinación compartida y también acciones en el campo social y político. Así se va consolidando gradualmente como verdadera comunidad eclesial.

Ese proceso que marcó el desarrollo de las CEB parece haber sido interrumpido por la insistencia de la celebración dominical en la matriz parroquial o, a falta de sacerdote, por la invitación a algún/a agente de pastoral externo a la comunidad. Puesto que ese cambio en la celebración dominical priva a comunidad de uno de sus ejes organizadores, es importante prestar atención a ese hecho al hacer la evaluación de la realidad de las CEB hoy: ¿cómo se da actualmente en las CEB la celebración dominical?

Teniendo por parámetro los ejes organizadores derivados de los cuatro documentos-maestros del Concilio Vaticano II, esa evaluación de los últimos 50 años de CEB en América Latina y el Caribe sirve como referencia para la 'nueva forma de ser Iglesia' que tiene en la base una red de comunidades.

3. Desarrollar la organización en red desde la base

Retomemos lo que sucintamente expusimos en la introducción sobre dos formas de distribución del poder de decisión entre las unidades que componen una organización social: empresas, asociaciones, entes públicos, fuerzas armadas, iglesias, partidos, sindicatos, etc. Se destacan la forma en pirámide y la forma en red.

En la forma piramidal, cada unidad se somete a las decisiones tomadas en el nivel inmediatamente superior, hasta llegar a la unidad donde se toman las últimas decisiones. En la forma de organización en red, cada unidad decide de modo autónomo y sólo renuncia a esa autonomía para encuadrarse en un proyecto mayor.

Hemos afirmado también que la eficiencia de cualquier organización en red está determinada por sus capacidades de conexión y de consistencia. Veamos ahora cómo se puede aplicar esa tipología a las CEB.

Simplificando, se puede decir que, desde el edicto de Constantino, cuando la Iglesia adopta la forma piramidal del Imperio romano, esta ha sido la forma típica de la Iglesia católica: las decisiones tomadas por

el Papa se deben observar –con las necesarias adaptaciones– en todas las unidades intermedias (diócesis) y de base (parroquias y capillas).

Aunque a lo largo de la historia ha habido muchos cambios en el ejercicio de ese poder –por ejemplo, contrabalanceado por el poder de los reyes, monasterios y órdenes religiosas con gran autonomía, institución de organismos curiales, etc.–, es innegable su permanencia como forma de organización de la Iglesia católica –diferente de muchas iglesias oriundas de la Reforma, cuyas congregaciones locales gozan de una gran autonomía y se articulan entre sí en forma de red–. Es el Concilio Ecuménico de 1962-1965 el que, valorando la Iglesia particular y la colegialidad episcopal, abre la posibilidad de una organización no piramidal para la Iglesia católica. En ese horizonte de cambios se sitúan las CEB, en la medida en que se organizan en red. Nuestra reflexión tiene como foco la cuestión referente a la organización en red: ¿hasta qué punto las CEB hoy reúnen las condiciones de autonomía, conexión y consistencia?

La primera condición para la existencia de una organización en red es la 'autonomía' de cada una de las unidades que la componen. Para la informática la autonomía se refiere a los computadores que pueden funcionar únicamente con los datos contenidos en su memoria; para las CEB, la autonomía se refiere a la capacidad de cada comunidad para proporcionar a la población local la práctica religiosa mínima necesaria para expresar su identidad católica. O sea, la CEB debe ofrecer por lo menos la celebración dominical –misa o celebración de la Palabra–, catequesis de preparación a los sacramentos, alguna formación bíblica, momentos de oración y oportunidades de acción social. Eso supone que la comunidad se autogestione en lo cotidiano y tenga los recursos humanos y materiales para el desempeño de sus funciones.

Otra condición para la organización en red, es la capacidad de 'conexión' con otras unidades semejantes. En la informática eso se da en el momento en que el computador está conectado a un proveedor o directamente a otro/s computador/es, pasando entonces a funcionar con todas las informaciones puestas a disposición por las unidades conectadas. En las CEB eso ocurre desde el momento en que una co-

munidad está en comunión con un polo facilitador o directamente con otras comunidades.

La extensión de esa comunión efectiva puede variar mucho –desde los límites parroquiales o diocesanos hasta la participación en eventos de ámbito regional, nacional o continental–. Cuando existe un polo facilitador, este funciona como un proveedor de datos en internet: debe pasar las informaciones con el mínimo indispensable de filtración o interferencia[7].

En Brasil esa función facilitadora la han ejercido cada vez más los equipos diocesanos, regionales o nacional ampliados de CEB, pero también, a veces, las personas invitadas para asesorar encuentros desempeñan esa función. El concepto de *caminhada* ilustra bien esa conexión sin pérdida de autonomía: hay CEB enteramente comprometidas con la *caminhada, y* CEB que se quedan casi al margen de la *caminhada,* y eso ocurre porque cada una es libre para participar o no en las luchas sociales. Cuando una CEB adhiere, logra influir en una realidad –social o eclesial– que de otro modo estaría fuera de su alcance; en compensación, deberá sujetarse a lo que haya sido acordado entre las CEB participantes de la *caminhada*. Este es uno de los dilemas de los Encuentros Intereclesiales –y de los Foros Sociales Mundiales–: ellos funcionan como polos de referencia para la orientación de las comunidades, pero no pueden –ni conseguirían– imponer una decisión general porque eso contraría la autonomía de decisión y de acción de cada comunidad de base.

Finalmente, la organización en red requiere cierto grado de 'consistencia' para funcionar satisfactoriamente. En la informática, ella se traduce por la cantidad de datos que pueden pasar de un computador a otro sin ser capturados o pervertidos durante el proceso. En las CEB la consistencia de la red está dada por la capacidad de cada una para recibir y asimilar propuestas de otras CEB, en el sentido de acciones con-

7 Francisco Whitaker, quien aplicó ese modelo al Forum Social Mundial, ha dicho que el polo facilitador debe ser como la central de correos: recibe y distribuye la correspondencia sin violar su contenido.

juntas. Eso requiere de las unidades que articulan la red, la capacidad de percibir los problemas reales vividos en las bases –frecuentemente camuflados o latentes–, explicitarlos de modo comprensible y suscitar propuestas de las bases para su resolución.

Aquí reside la dificultad mayor de las organizaciones en red: crear formas de articulación que ni se tornen una coordinación de tipo piramidal ni sean tan 'basistas' que se tornen incapaces de llevar propuestas innovadoras a la red. Entre esos dos polos organizacionales, las CEB son tanto más fieles a su inspiración fundadora como "nueva forma de ser Iglesia" cuanto más se aproximena la forma en red, abandonando así la forma en pirámide que aún prevalece en la Iglesia católica romana.

4. Conclusión

Al concluir estas reflexiones sobre las CEB como agentes de la reestructuración eclesial proyectada por el Concilio Ecuménico Vaticano II, vamos a retomar la hipótesis que sirvió como hilo conductor: ellas desempeñan ese papel en la medida en que se organizan en red.

En el inicio tomamos como eje la cuestión de qué son hoy las CEB: ¿base de una "nueva forma de ser Iglesia", o una red de grupos que se identifican con la lectura popular de la Biblia y la teología de la liberación?

Después se desarrolló en cuatro ejes temáticos, conforme a los documentos-maestros del Concilio Vaticano II sobre 'la espiritualidad bíblica', 'la actividad transformadora en el mundo', 'la coordinación compartida' y 'la celebración dominical'. Las respuestas a esas cuestiones sirven como evaluación de las CEB en cuanto formas de realizar aquel proyecto de Iglesia.

Finalmente, tomamos como foco la cuestión referente a la organización en red. Las respuestas a la pregunta sobre hasta qué punto las CEB hoy reúnen las condiciones de autonomía, conexión y consistencia son un indicador seguro de su organización en red.

El resultado final de esta propuesta depende, claro, de la validez de

la hipótesis de que la organización en red es constitutiva de las CEB y, consecuentemente, la organización en pirámide asemeja a las CEB a otras comunidades propias de los movimientos eclesiales. Al explicitar esa hipótesis en este aporte, mi propósito es el de establecer los parámetros teóricos de la reflexión para que el trabajo de las CEB, a la luz de lo reflexionado durante el II Congreso Continental de Teología, sea lo más provechoso posible.

El actual momento eclesial en que Francisco tanto incentiva una 'Iglesia en salida' es, ciertamente, favorablea la propuesta de CEB organizadas en red. Eso no significa, con todo, que ella pase a tener aceptación inmediata en todos los sectores eclesiásticos: no se puede disimular la contradicción entre la propuesta de organización en red y el mantenimiento de la forma piramidal, aún hoy en vigor en las parroquias y diócesis. Por eso es hora de retomar los fundamentos de las CEB, recuperando la fuerza de los conceptos de comunidad, de eclesial y de base.

EL 'BIEN VIVIR' COMO PROPUESTA DE RECREACIÓN DEL MUNDO EN EL ESPÍRITU[1]

Paulo Suess[*]

> El Pueblo de Dios, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios[2].

El paradigma del 'bien vivir' surgió en el mundo andino y en rigor existe en todas las sociedades, como signo de los tiempos que apunta a la presencia de Dios. Cada sociedad realiza cierto grado mínimo de 'bien vivir' a través de su cultura, sueños y de aquella parte del arte que no ha sido hecha para el comercio.

1 Temática del taller desarrollado durante el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 27, 28 y 29 de octubre de 2015, a propósito del 'bien vivir' (*sumak kawsay*) como propuesta de recreación en el Espíritu.

* Presbítero diocesano. Nació en Alemania y vive en Brasil desde 1966. Es doctor en teología fundamental por la Westfälische Wilhelms-Universität de Münster (Alemania). A su llegada a Brasil, como misionero, trabajó en la Amazonía, y a partir de 1979 fue secretario general del Consejo Indigenista Misionero (CIMI). También fue presidente de la Asociación Internacional de Estudios de la Misión (IAMS). Actualmente es asesor teológico del CIMI y profesor de posgrado en el Instituto São Paulo de Estudios Superiores (ITESP).

2 *Gaudium et Spes*, 11.

Por la disminución de las fuentes naturales y las posturas éticas en función de la rentabilidad y el consumo de la civilización moderna, están disminuyéndo las perspectivas del futuro, que son un elemento esencial del 'bien vivir'.

1. Memoria y realidad del 'bien vivir' (sumak kawsai) como señal del Espíritu en el tiempo

Los bloqueos sistemáticos al 'bien vivir' nos obligan hoy a distinguir, radicalmente, entre el 'bien vivir' para todos y el 'bien estar' de pocos. El 'bien estar' es un expediente interno del sistema capitalista y depende de la redistribución de la plusvalía producida en régimen de explotación.

En la búsqueda de un horizonte del 'bien vivir' y del futuro de la humanidad secularizada, se ofrecen interfaces con un paradigma indígena del buen vivir / *sumak kawsai* del mundo andino, que sin duda podemos considerar 'un designio de Dios' y con los otros paradigmas extra sistémicos, entre los cuales los cristianos apuestan en el paradigma del Reino de Dios que es el proyecto de Jesús.

1.1 Premisas y tesis

En ninguna sociedad existió o existe el 'bien vivir' en su plenitud. La plenitud del 'bien vivir' sería el fin de la historia.

En cada sociedad se realizan dimensiones del 'bien vivir' a través de la cultura. Las culturas que son proyectos de vida, satisfacen parcialmente el 'bien vivir' que permite la reproducción física y espiritual de la vida.

El sueño de la plenitud del 'bien vivir' y la voluntad de una aproximación a aquello que falta para el 'bien vivir', hacen parte de la historicidad de las culturas.

El 'algo que falta' es la distancia del 'bien vivir' en la vida real, puede ser en mayores o menores proporciones, pero siempre hacen sentir lo

que en décadas atrás llamábamos genéricamente el 'deseo del progreso'. Sentimos que necesitamos evolucionar, avanzar, aproximarnos a los ideales y a los valores que teóricamente orientan nuestro proyecto de vida.

La búsqueda del 'bien vivir' no se trata de la reconstrucción de un pasado perfecto que perdimos, o de un refugiarse en la pre-modernidad, sino se trata, antes que todo, de un suspiro por aquello que 'vendrá a ser', por la construcción de un mundo nuevo, por la realización de un sueño o de algunos aspectos utópicos embutidos en nuestra vida cotidiana.

Las utopías, que son una forma secularizada de escatologías, pueden desencadenar procesos históricos indeterminados e infinitos. Las utopías siempre son cuadros iniciados, sinfonías inacabadas, religiones que salvan la imagen de su autenticidad, a pesar de promesas no cumplidas por la escatología, o sea, por la proyección del prometido en el futuro. En la vida definitiva, rescatada por el Mesías-Salvador, según la fe cristiana, va a ser todo diferente. ¡Y el Mesías vendrá por segunda vez!

Para algunos la utopía de las utopías es la superación de la muerte, o sea una especie de paraíso terrestre. Para otros, el 'bien vivir' despierta la nostalgia de la 'vida eterna'. Para ambos, el 'bien vivir' aquí y ahora representa dosis homeopáticas anticipadas, instantes de una alegría fugaz, más real, y una densa esperanza de otro mundo posible. También esas interpelaciones vienen de las grietas de lo real, para provocar aquello que todavía no es y, sobre todo, para cuestionar nuestras adaptaciones mediocres a la vida falsa. Lo llamamos 'señales del Espíritu en el tiempo'.

1.2 'Bien vivir' en la sociedad moderna del capitalismo tardío

El 'bien vivir' como sueño y realidad está inserto en una sociedad concreta y en la vida cotidiana. Cualquier paradigma, que se propone responder a los desafíos del tiempo presente, necesita ser confrontado

con las premisas de ese tiempo, en nuestro caso, con las premisas de la modernidad.

Cada paradigma del 'bien vivir' responde parcialmente a demandas y sueños de modelos de organización social anteriores. La modernidad, por ejemplo, respondió a lagunas y deseos de la sociedad feudal.

El 'bien vivir' en la sociedad moderna, debe tomar en cuenta las 'conquistas' de la modernidad a través de las revoluciones burguesa, proletaria e industrial. El conjunto de estas conquistas (locales) europeas y universal al mismo tiempo, puede contribuir para el 'bien vivir': la racionalidad, la historicidad y la subjetividad.

Cada una de esas 'conquistas' trajo un poco de alivio al sufrimiento de la humanidad, mas está también en el origen de nuevos sufrimientos. La unilateralidad de una conquista aislada produjo, generalmente por causa de la ambivalencia de los procesos históricos, lo contrario de aquello que prometió.

Por la experiencia de las promesas fracasadas aprendemos que solamente la sinfonía y la sinergia de múltiples contribuciones –libertad (de visiones de mundo), igualdad (de derechos), solidaridad (en el sufrimiento), racionalidad (de contribuciones históricas), historicidad (de cara a las analogías cristalizadas) y subjetividad (frente a la colectividad)– nos permite dar pasos en dirección del 'bien vivir':

> Tenemos el derecho a ser iguales cuando nuestra diferencia nos hace inferiores y tenemos el derecho de ser diferentes cuando nuestra igualdad nos des caracteriza. Por eso la necesidad de una igualdad que reconozca las diferenciasy de una diferencia que no produzca las desigualdades[3].

También la racionalidad, la historicidad y la subjetividad son caminos angostos entre dos abismos: (1) la racionalidad entre el abismo de lo irracional y la razón instrumental; (2) la historicidad entre el relati-

3 Boaventura de Souza Santos, citado en: "Desaprender para aprender". Disponible *on-line* en: http://www.cucsh.udg.mx/noticia/desaprender-para-aprender-boaventura-de-sousa-santos.

vismo y la exclusión de aquello que no es palpable; y (3) la subjetividad entre colectivismo y el sujeto narcisista y anti-social.

Desde su origen las faltas y las fallas de la modernidad, son intrínsecas, pero también son exógenas y acentuadas por su relación con el sistema capitalista y por su capacidad destructiva.

1.3 Matriz indígena del 'bien vivir' en el paradigma andino

La pregunta central que nos hacemos es: ¿el paradigma andino del 'bien vivir' es capaz de dar algunas respuestas para aquello que está bloqueado o amarrado y que falta en la sociedad del capitalismo globalizado?

1.3.1 Aspectos Fundamentales

Los aspectos centrales de la concepción indígena del 'bien vivir' los presentaron, en los últimos años, algunos líderes indígenas de Bolivia y Ecuador. El *sumak kawsai* representa una crítica y alternativa al mundo moderno y a sus dogmas cristalizados, sus falsas promesas y sus enajenaciones (propiedad privada, acumulación del capital, crecimiento predador, idolatría del mercado, trabajo precario, pobreza extrema, miseria, migración).

En contraposición a la lógica del capitalismo liberal que propone 'vivir bien con más', que amenaza el equilibrio ecológico y social, el concepto de *sumak kawsai*, propone repartir los bienes para que todos puedan 'vivir bien'.

Enumeramos cinco propuestas transversales del 'bien vivir' andino:

(1) La comunidad busca ser la alternativa al individualismo y al colectivismo.

(2) La armonía exige igualdad, reconocimiento y producción de gastos compatibles con la naturaleza y con los bienes de la tierra como 'bien común'.

(3) La desaceleración del ritmo de vivir, trabajar, producir y consumir, exige equilibrar el ritmo de nuestra vida con la naturaleza. El 'bien vivir' exige tener tiempo libre para la diversión y el trabajo, para la contemplación y la emancipación, exige que las libertades, oportunidades y capacidades reales y concretas de los individuos, sean compartidas y ampliadas.

(4) La sencillez cuestiona el paradigma del crecimiento, que produce lo innecesario, y el consumismo, que se apropia de aquello que le hace falta a los pobres.

(5) La ruptura puede ser interpretada como conversión personal y estructural o como abolición del sistema capitalista.

1.3.2 El paradigma ecuatoriano

El *Plan nacional para el Buen Vivir* (2009-2013) de Ecuador, resume el sueño que se transformó en paradigma. El significado profundo de ese Plan está en la ruptura conceptual del Consenso de Washington (1989, en la era neoliberal) y de los conceptos ortodoxos del desarrollo actual (crecimiento, rapidez, exportación). El paradigma del 'buen vivir' representa la búsqueda de un nuevo pacto social que es construido constantemente.

En concreto el paradigma ecuatoriano propone cinco rupturas conceptuales:

(1) La ruptura constitucional y democrática, para construir las bases de una comunidad política inclusiva y reflexiva, que apuesta en la capacidad del país para definir otro rumbo como sociedad justa, diversa, plurinacional, intercultural y soberana ('ciudadanía radical').

(2) La ruptura ética, para garantizar la transparencia, la presentación de los gastos públicos y el control social, que favorecen el reconocimiento mutuo entre las personas y la confianza colectiva.

(3) La ruptura económica, productiva y agraria, para superar el modelo de exclusión heredado y para orientar los recursos del Estado para la educación, la salud, la investigación científica y tecnológica, la reactivación productiva y para el trabajo.

(4) Ruptura social, para que a través de una política social articulada con la política económica inclusiva y movilizadora, el Estado garantice los derechos fundamentales.

(5) Ruptura de la sumisión colonial, para pasar a la construcción de la dignidad, la soberanía y la integración latinoamericana.

Las propuestas de rupturas en una sociedad pos-petrolífera exigen:

(1) La democratización de los medios de comunicación y de producción, la redistribución de las riquezas y la diversificación de la propiedad.

(2) El cambio de la matriz energética.

(3) El desarrollo y el ordenamiento territorial, la desconcentración y la descentralización.

1.3.3 El paradigma boliviano

El *sumak kawsai* boliviano propone la incorporación de la naturaleza en la historia, no como factor productivo, sino, como parte inherente al ser social. Los seres humanos hacen parte de la naturaleza[4].

El 'buen vivir' supera las dicotomías cartesianas, teje y une el tiempo lineal con el tiempo circular, el mito con la historia, y la objetividad de la producción con la subjetividad de la 'madre tierra'.

En el 'buen vivir' el valor de uso de la mercancía está por encima del

4 Cf. *Laudato Si'*, 6.

valor de cambio o comercial (defraudado o engañado por la plusvalía expropiada).

Concretamente, 'buen vivir' significa:

(1) Priorizar la vida y los derechos cósmicos.

(2) Construir el consenso en el diálogo.

(3) Respetar las diferencias.

(4) Descubrir en la diferencia la complementariedad.

(5) Equilibrar la vida por medio de la inclusión de todos. Vivimos actualmente en un proyecto de exclusión sistémica: democracia, justicia, medios de comunicación y propiedad… en todo se ven los mecanismos de exclusión.

(6) Valorar las identidades.

(7) Saber comer, beber, danzar, trabajar.

(8) Re-incorporar la agricultura en la vida comunitaria y proteger las semillas.

(9) Dar énfasis a la economía local.

(10) Escuchar a los ancianos[5].

* * *

En la práctica, las reflexiones alrededor del paradigma del 'buen vivir', no lograron romper las viejas políticas. El sistema capitalista es

5 Cf. https://youtu.be/_1JbNGlniuY

incapaz de producir el 'buen vivir' de todos los ciudadanos. El paso o el camino del Estado del 'bien estar' al Estado del 'buen vivir' es largo y duro: será la lucha por el pan para todas las bocas, por el reconocimiento de todas las culturas que son proyectos de vida, y la búsqueda de un tiempo sin aceleración, donde diversión, descanso y trabajo se abracen.

2. El 'bien vivir' como exigencia del Reino

El *sumak kawsai* es una utopía cultural con reflejo en todas las esferas sociales (económica, política e ideológica) y con gran afinidad con la utopía del Reino. Los dos paradigmas se complementan y se fortalecen en la confrontación con la realidad tan adversa, compleja y contradictoria en que vivimos. Los dos exigen rupturas con el sistema vigente, en el cual no hay lugar para la cosmovisión del mundo, las prácticas sociales y para el sustento económico de los pueblos indígenas. Los gobiernos, sus sistemas jurídicos, legislativos y ejecutivos, están en consonancia y alineados con los dogmas del capitalismo (propiedad privada sin propiedad del 'bien común', latifundio mono-cultural, libertad de mercado, etc.), no tienen nada que negociar con los pueblos indígenas. En la exigencia de la ruptura con el sistema vigente está la afinidad entre el 'buen vivir' indígena y las exigencias del Reino.

El papa Francisco denomina esa ruptura como reforma, revolución y conversión pastoral: "Tengan el valor de ir en contra corriente", pidió Francisco al despedirse de los voluntarios de la Jornada Mundial de la Juventud en 2013, "¡sean revolucionarios!". Ser radical nos lleva a la raíz del Evangelio y de regreso a Jerusalén: "¡Nada es más alto de que el anonadamiento de la cruz, porque es ahí donde se alcanza verdaderamente la altura del amor! Nada es más fuerte que la fuerza escondida en la fragilidad del amor"[6].

6 CNBB. (2013). *Papa Francisco. Mensagens e homilias – JMJ* [Almuerzo con los cardenales de Brasil, la presidencia de la CNBB, los obipos de la región y la comitiva papal, n. 3]. Brasília: CNBB, 2013, p. 66. Cf. también *Evangelii Gaudium*, 209ss.

2.1 Ruptura como exigencia del Reino

En dos lugares significativos del Evangelio, Jesús exige almo más, algo mayor a lo que estaba prescrito en los códigos tradicionales de su pueblo. En las 'Bienaventuranzas', que representan el nuevo código ético de los cristianos y en la 'Última Cena', en el discurso-testamento de despedida.

En las dos ocasiones Jesús de Nazaret propone una revisión radical de los valores hegemónicos de su tiempo y de su templo. Él anuncia como núcleo central de su "Evangelio del Reino" (cf. Mt 4, 23), la ruptura con aquel sistema religioso-político que esclaviza. Jesús exige justicia mayor y amor mayor.

2.1.1 Justicia mayor

"Si su justicia no es mayor que la de los escribas y de los fariseos, no entrarán en el Reino de los Cielos" (Mt 5, 20). La ley del culto y la ley del Estado (Torá) no producen más justicia. Si su justicia no rompe con los preceptos del sistema, no entrarán en el Reino. Escuchemos al Maestro-Mesías en la montaña de las 'Bienaventuranzas' con su recusa y rechazo a la lógica de los sistemas de todos los tiempos que producen tales injusticias, asimetrías y desigualdades. Hoy Él diría:

¿Escucharon que fue dicho en las universidades, en las facultades de economía y de derecho, en las bolsas de valores, en las cortes supremas, en los palacios presidenciales, en las cámaras de los municipios y en la Curia del Vaticano?

¿Escucharon que fue dicho que para salvar a los obreros y a los pobres es necesario salvar los bancos?

¿Escucharon que fue dicho que la calidad de vida corresponde al nivel de consumo y de explotación de los 'otros'?

¿Escucharon que fue dicho que los pueblos indígenas de las Américas esperaban la invasión de sus colonizadores cristianos para completar su identidad?

¿Escucharon que fue dicho que los alimentos transgénicos son un beneficio para los pobres porque aumenta la producción?

¿Escucharon que fue dicho que las mono-culturas, el latifundio y la exportación son fundamentos del 'bien estar' de la Nación?

Contra todos esos "escucharon que fue dicho" Jesús-Mesías propone unas pocas palabras, en una corriente contra-cultural, que significa ruptura: "Yo, en cambio les digo".

2.1.2 Amor mayor

Jesús nos propone, contra las armas del sistema, armas anti-sistémicas. Él rechaza las armas del privilegio, del prestigio y del poder.

Para no caer en la trampa de los justicieros, de los zelotas y de los fundamentalistas fanáticos, Jesús rechaza las armas de fuego y las armas ideológicas. La justicia mayor substituye las armas por el amor mayor: "Nadie tiene amor más grande, que aquel que da la vida por sus amigos" (Jn 15,13).

2.1.3 La causa mayor de la vida amenazada

Justicia mayor y amor mayor, apuntan hacia la causa mayor de la vida.

Nosotros, los indignados con la situación, los incrédulos de las promesas políticas, los desafinados en el coro de los contentos, críticos, y quizás, proféticos remadores contra corriente, ¿no perdimos con la denuncia amarga, también la poesía dulce y la esperanza del Reino?

Maestro, ¿qué debemos hacer para construir la vida para todos y para hacer parte de tu proyecto, que es el Reino de Dios?

Son las preguntas decisivas que el 'joven rico' (cf. Mc 10, 17-30; Mt 19, 16-26; Lc 18, 15-17) y el 'doctor de la Ley' (cf. Lc 10, 25-37) le hicieron a Jesús. El Maestro de Nazaret respondió que tener todo y saber todo no basta. Puede hasta ser un impedimento, si no es compartido.

Al joven rico le recomienda substituir piedad y legalismo tibios, por solidaridad y un compartir radical. ¡Ve, vende todo lo que tienes y sígueme!

Al docto de la ley, que sabía todo, le respondió con la parábola del 'Buen Samaritano' (cf. Lc 10, 25-37): ¡No pierdan la oportunidad del encuentro con el Espíritu Santo, que es el Padre de los pobres y con Dios, en aquellos que cayeron en las manos de los ladrones! Sacerdote y levita venían del templo de Jerusalén. El samaritano hizo su culto en el templo sagrado de la persona herida, donde "el Verbo se hizo carne" (Jn 1, 14) y fue crucificado, y donde el Espíritu lo presidió desde siempre.

Pero en la respuesta al 'doctor de la Ley' hay también una dimensión escatológica. En el final de los tiempos no habrá más templo, ni Iglesia, ni sacramentos o religiones. Cuando Dios sea todo en todos, por mediación del amor con los heridos y de la misericordia divina, el derecho a su Reino sea confirmado para todos los samaritanos.

2.2 Maestro, ¿qué debemos hacer?

Para los cristianos, el 'bien vivir' es sabiduría del Reino transformada en práctica. Esa sabiduría exige despojo como ejercicio cotidiano que envuelve todas las dimensiones de la vida. Desprendimiento puede significar, desapegarse de privilegios, deseos, saberes y objetos que crean dependencias. El despojo es central para la construcción de la vida integral en el 'bien vivir'. El despojo como ejercicio ascético tiene una función social que desestabiliza al sistema.

En el mundo de hoy, que destaca al emprendedor, parece extraño situar el desprendimiento en el centro de la vida activa, vivida como vida integral. El desprendimiento como sabiduría es un presupuesto de

la justicia distributiva: todo para todos integralmente (los saberes, los bienes materiales y los dones espirituales). La vida se da a quien se dio. El Espíritu es Dios en gesto de don.

Como libramos a los animales y a los árboles de parásitos, que les roban la energía vital, igualmente, nosotros también tenemos la necesidad de librarnos de apegos parasitarios que nos roban la energía. El apego corroe la libertad y el flujo energético de la vida.

El desprendimiento, en su forma individual, puede ser comprendido como conversión y ascesis; en su forma comunitaria o socio-política, como ruptura y solidaridad.

Desprenderse de algo no significa simplemente dejarlo, ceder, significa dejar algo y a alguien ser, dejar a alguien libremente existir, alguien que estaba amenazado por los apegos a los deseos y objetos. El desprendimiento no es una privación, es liberación y purificación

De esa purificación caracterizada por el rechazo a las prácticas posesivas de acumulación, surgen energías nuevas.

El desprendimiento como ascesis, como ejercicio de librarse de lo innecesario para que todos puedan disfrutar lo necesario, sobrepasa la esfera de lo privado y de lo individual. La ascesis es una protesta contra nuestra humillación como consumidores, contra la explotación, la exclusión y el hambre de los 'otros'. El motivo profundo de la ascesis es solidaridad y participación.

En cada momento, el desprendimiento resitúa a Dios, al pobre Dios del pesebre, del pan y de la cruz, en el centro de la humanidad. Esa centralidad de Dios orienta a los cristianos hacia la igualdad y la libertad de los seres humanos. Todos son igualmente creaturas de Dios.

En esa perspectiva de una igualdad radical, no hay lugar para apropiaciones privadas de los bienes de la tierra. Luchamos como siervos para que nadie necesite ser siervo. Anunciamos el Reino de Dios como liberación de la servidumbre, haciéndonos siervos de todos.

2.3 Imperativo profético

El profeta de Nazaret no cumple su misión bajo la Ley de Moisés

o la profecía de Elías. Él es el cumplimiento de la profecía de Isaías: "la salvación que viene de nuestro Dios" (Is 52, 10), el profeta que anuncia el Reino. En el símbolo del niño y de la cruz, él se hace "señal de contradicción" (Lc 2, 24; cf. Lc 16, 16), enviado para la caída de los poderosos y la exaltación de los humildes (cf. Lc 1, 52). Él es la salvación samaritana, sin práctica sacrificial en el templo. Ungido en el Espíritu Santo (cf Lc 3, 22), el Mesías Jesús fue enviado para anunciar la 'buena nueva' a los pobres, a los presos la liberación, a los ciegos la luz y a los pueblos indígenas la posesión de su tierra.

Por la creación del mundo y por la encarnación del mundo, el mensaje de Jesús no era apocalíptico. "No hablaba de un reino de Dios después de la destrucción del mundo. O sea, el anuncio principal era el Reino de Dios en esta tierra para la humanidad actual"[7].

Se puede resumir el mensaje del profeta Jesús en pocas palabras: despojo y servicio samaritano. Y nos podemos preguntar, si en el despojo y en el servir samaritano hay algo del 'bien vivir'. En el despojo se prolonga la lucha por la redistribución de los bienes y en el servicio del samaritano al judío herido, el reconocimiento a la alteridad.

Luchamos contra el latifundio y el racismo como formas de negación de la igualdad y de la alteridad. En la lucha puede haber algo del 'bien vivir', pero nunca el paraíso terrestre. El nudo en que se cruzan los hilos de las estructuras injustas, de negación del reconocimiento y de la alteridad y de la culpa personal, parece imposible de desatar. Nuestra misión tiene la tarea de recordar que en el comienzo no era así, y que al final no será así. El tiempo de la misión profética es memoria y señal del 'bien vivir' que es posible, porque Dios es nuestra justicia (cf. Jr 23, 6) y nuestra misericordia. Creemos en la resurrección de los muertos y en el juicio final: "No puede haber justicia sin resurrección de los muertos"[8].

Por la fe creemos que el Reino de Dios es el don de la Nueva Ley del amor ya presente entre nosotros. No somos constructores del

7 Comblin, J. (2008). *A profecia na Igreja*. São Paulo: Paulus, p. 65.

8 *Spe Salvi,* 42.

Reino, que es proyecto de Dios. Por la donación de la vida, somos simplemente quienes lo acogen y luchan para que los pobres y los 'otros' puedan vivir en la esperanza del Reino y, con la frente en alto, superar la servidumbre y la penuria que les fue y les sigue siendo impuesta.

Nos juntamos a esa gran congregación de los que cayeron martirizados como siervos y lucharon como testigos y profetas. A través de nuestra memoria y de la esperanza escatológica, ellos no perdieron la oportunidad del 'bien vivir'. Los mártires, los confesores y los profetas latinoamericanos son memoria e imperativo para que el 'bien vivir' de todos no desaparezca del horizonte de la sociedad, de las Iglesias y de la pauta de nuestra Amerindia.

En la sociedad de la adaptación y la domesticación, al ritmo de la concurrencia, de privilegios, de mil repeticiones del trabajo precario y de consumo alienado, la profecía tiene un papel eminentemente político y práctico.

Este imperativo profético se desarrolla no sólo en crítica y en denuncia, sino también, y sobre todo, en la asunción positiva de la gratuidad, de la ascesis, del despojo, se extiende como dimensión contra-cultural de la negación del consumo, como freno de emergencia de un proyecto que posibilita el proyecto del 'bien vivir' para todos.

3. El 'bien vivir' como sueño y proyecto real: aprendizaje, pasos posibles y procesos en curso

A partir del sufrimiento de los pobres, del desprecio de los 'otros' y de las patologías que amenazan el 'bien vivir' de todos, asumimos la responsabilidad de construir la nueva realidad histórica que exige un cambio cultural que repercuta en todos los subsistemas sociales (económico, político y religioso) y personales (psicológico y ético).

3.1 Aprendizajes transversales

La economía del 'bien vivir' para todos se mueve dentro de los limi-

tes ecológicos y poblacionales del planeta Tierra. Los dos factores determinan cuánto espacio y cuántas reservas naturales están disponibles para cada uno. El hecho de que un día nueve billones de personas en el planeta deseen vivir un estilo de vida Occidental, acentúa la posibilidad de nuevas guerras de acumulación, nuevas y milagrosas tecnologías o, en su lugar, nuevas dimensiones de otro estilo de vida que pueda garantizar el 'bien vivir' para todos.

El concepto 'bien vivir' no es una receta, y ni un manual, es un horizonte que nos hace caminar, discernir y luchar.

Por otra parte, el 'bien vivir' no nos lleva de regreso a la pre-modernidad. Al contrario, es la realización de las ideas de la modernidad: igualdad, libertad y solidaridad.

Igualdad, solidaridad y libertad exigen la substitución de relaciones concurrentes, por nuevos patrones culturales, cuyas bases serán patrones de reciprocidad y gratuidad. Estos permitirán perdonar las deudas y exigir derechos. Los dos son presupuestos determinantes para una convivencia en paz.

La lucha contra-cultural por el 'bien vivir' de todos somo tarea misionera del Consejo Indigenista Misionero (CIMI), es una lucha no sólo por la demarcación de las tierras indígenas. Luchamos por nuevas relaciones de producción y otros patrones de consumo que correspondan al proyecto de la creación.

3.2 Pasos constructivos: decrecimiento y desaceleración

Podemos describir el 'bien vivir' como un tren montado en dos rieles: (1) En el riel de la economía del decrecimiento para llegar al pos-crecimiento, incluyendo en este riel la redistribución de los bienes del planeta para todos; (2) y en el riel de la desaceleración de las funciones de trabajo y de las relaciones humanas que permitiría el reconocimiento y, por lo tanto, el encuentro del 'otro' y no nos obligaría a substituir el 'encuentro' por la 'atención concomitante', o por medio del *smartfone*, o por el correo electrónico, o por la atención en una taquilla.

3.2.1 Del decrecimiento[9]

Hasta la presentación de la relatoría *Los límites del crecimiento*, en 1972, por parte del Club de Roma, era posible articular el progreso social con el imperativo del crecimiento económico[10].

Con la crisis del petróleo, desencadenada por la Organización de los Países Exportadores de Petróleo (OPEP), en 1973, el costo del barril se triplicó en un plazo de tres meses. La crisis energética y la amenaza de un colapso de la biosfera con su impacto sobre el clima, hicieron surgir el paradigma de un 'capitalismo verde', de un 'crecimiento sustentable', sin carbono, a través de las hidroeléctricas, o de otras energías alternativas, como la llamada bioenergía del etanol, la energía eólica y la energía solar[11].

Ninguna de las propuestas del 'capitalismo verde' cambia sustacialmente el paradigma patológico del crecimiento. Profundizan las desigualdades, garantizan el crecimiento y permiten los bienes de consumo de siempre, reduciendo insignificantemente los daños ecológicos causados por energías no renovables y contaminantes. Y sin embargo, para la producción de los bienes se necesita, además de energía, materia prima, que es cada vez más escasa (tierra, agua, minerales).

Los mitos del 'capitalismo verde' y de la producción de 'energía

9 Quien mejor describe, en diferentes publicaciones y entrevistas, la compleja propuesta de una economía pos-crecimeinto, es Kiko Peech. Cf. Paech, K. (2012). *Befreiung vom Überfluss: Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie*. München: Oekom. Cf. tambiém el video: *Raphael Fellmer presentando su conferencia: 'Post-economia: Un mundo en paz y armonía sin dinero*', disponible *on-line* en YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=BsjuYCMu9EQ.

10 Cf. Meadows, D.L., Meadows, D.H., Randers, J., y Behrens, W.W. (1972). *Limites do crescimento - um relatório para o Projeto do Clube de Roma sobre o dilema da humanidade*. São Paulo: Perspectiva.

11 Cf. Fórum Mudanças Climáticas e Justiça Social, Comissão Episcopal Pastoral para o Serviço da Caridade, da Justiça e da Paz, Conselho Indigenista Missionário. (2012). *REDD, Mercado de carbono, pagamento por serviços ambientais.* Brasília: Centro de Estudos Bíblicos. También el número especial sobre la "Crisis Climática" de la Red Brasil, *Contra Corrente,* n. 3.

sustentable' crearon la ilusión de que sería posible producir valores y mercancías deseables, independientemente de la base material ofrecida por la naturaleza.

No existen carros, casas y bienes de consumo sustentables. Un medio de transporte sustentable es la bicicleta. Sustentable es un estilo de vida. A pesar de una mayor eficiencia en el sector energético y de la utilización de energías renovables, la emisión de bióxido de carbono (CO^2), aumenta drásticamente a nivel mundial[12].

El mundo globalizado muestra las últimas fronteras de la colonización y de la expansión capitalistas del planeta Tierra. A partir y en función de los confines del mundo, que esperan nuestros minerales y nos ofrecen productos ya manufacturados (China), los gobernantes volvieron nuevamente a una colonización interna, con políticas permisivas a la desapropiación de territorios, en beneficio de grandes mono culturas y del latifundio.

Esas políticas permisivas o incluso incentivadas por los gobiernos, producen una parte creciente de los migrantes excluidos, de los sin tierra, sin casa y de los pobres que viven en la calle, por las periferias y por los centros de las grandes ciudades, como las alamedas y los cementerios. El Estado crea guetos de confinamiento para los que no consiguieron una oportunidad y un cupo en el camión del desarrollo de la famosa nueva clase media.

Los pueblos indígenas son el prototipo de esos confinamientos.

Por cinco motivos, la meta del 'capitalismo verde' –etanol, hidroeléctricas, energía eólica y solar y los PSA– no es el 'bien vivir' para todos:

(1) El crecimiento capitalista sólo funciona en la base de la competición que produce ganadores y perdedores.

(2) El crecimiento capitalista, necesariamente es un sistema de saqueo y de pillaje de la naturaleza, cuyas reservas no son infinitas.

12 El promedio de emisión de CO^2 por habitante de la Tierra, por año, atualmente es de 11 toneladas, mucho más del promedio 'sustentable', que debería ser de 2,7 toneladas.

(3) El capitalismo globalizado siempre está en busca de incorporaciones (colonización) de nuevos territorios, produce espacios de exploración externa de mano de obra humana en los confines del mundo y en medio de nosotros, desde China hasta los escondidijos del trabajo esclavo de bolivianos en el barrio del Brás, en la ciudad de San Paulo.

(4) La competitividad –por la individualización de la lucha por la sobrevivencia y los procesos de producción– destruye la cohesión social de la sociedad.

(5) El capitalismo verde también es capitalismo, y como tal, es incapaz de romper con el paradigma del crecimiento económico.

La construcción del 'bien vivir' no se trata de aplicar terapias, de dietas *light*, de ejercicios deportivos o de prácticas de meditación, que nos hacen funcionar mejor en el interior del sistema, sino, de una ruptura sistémica con nuestro estilo de vida.

3.2.2 Cultura de lo suficiente y del 'bien vivir'

La estructura del 'bien vivir' sólo puede ser pensada al interior de una cultura de la suficiencia (modestia, sobriedad) y de la subsistencia regionalizadas. La cultura de la suficiencia va a reducir nuestras demandas de lo superfluo a lo necesario, y la cultura de subsistencia va recuperar la cultura de la creatividad manual, que puede sustituir la mitad de nuestras adquisiciones de nuevos objetos (deseos), por el arreglo que nosotros y nuestros vecinos (en reciprocidad) somos capaces de hacer.

En consecuencia de esto, el 'bien vivir' no va a exigir que trabajemos 40 horas por semana. Aunque trabajemos solamente 20 horas semanales de trabajo remunerado, nos va a sobrar dinero y habrá puestos de trabajo para todos. El impacto de la cultura de suficiencia sobre el trabajo salarial y la producción industrial (contaminante), se sostiene en tres nuevos comportamientos:

(1) Muchos de los objetos que compramos pueden ser producidos con más placer en nuestra casa o en nuestro patio.

(2) Muchos de los objetos que descartamos y substituimos por nuevos, puedes ser arreglados por nosotros mismos.

(3) Muchos de los objetos que necesitamos para el uso cotidiano pueden ser prestados por nuestros vecinos en la reciprocidad del 'bien vivir'. Muestra bicicleta, licuadora, carro, están disponibles para ellos. Esa reciprocidad va a quebrar la lógica de la riqueza privada.

Entonces, el trabajo no será a penas trabajo remunerado. Habrá, como en las aldeas indígenas, fronteras líquidas entre trabajo y descanso. El trabajo puede ser hecho con placer.

La cultura de la suficiencia y la cultura de la subsistencia serán las que van radicalmente a reducir las demandas y las ofertas. Nadie tendrá necesidad de adquirir objetos de prestigio, de comer pollos criados en jaulas de tamaño de una ratonera, de pasar Navidad en New York o vacaciones en el Caribe.

Uno de los objetivos de esta cultura de la suficiencia es favorecer una nueva época de pos-crecimiento, sin crisis financieras y robo de la naturaleza. Serán drásticamente reducidos el saqueo de la naturaleza –por medio del *input* industrial– y la contaminación –por el *output*–. No serán producidos más productos industriales que por falta de tiempo no podemos disfrutar.

En gran parte, la cultura de la suficiencia y su sustento económico serán –también por causa del transporte– regionales. No vamos a dejar el internet, pero podemos dejar la importación de las figuras del nacimiento del niño Dios, del paraguas, de la camisa dominical, de China, donde son fabricados por salarios y condiciones sociales vergonzosas. Como el transporte causa enormes costos ecológicos, necesitamos fortalecer las economías regionales.

La cultura de la suficiencia y la subsistencia nos orienta hacia:

(1) La adquisición de productos y tecnologías simples y de larga duración.

(2) La reducción de la dependencia de redes externas de producción.

(3) La reducción del consumo excesivamente diversificado ('*boutique* del pan') que hace subir el precio de los productos.

3.2.3 La desaceleración

La dinámica del crecimiento acompaña la dinámica de la aceleración. La era del pos-crecimiento va a liberar mucho tiempo que será útil para una nueva cualidad de vida. El 'bien vivir' exige la ruptura del círculo vicioso entre crecimiento y aceleración.

En su *Plan colonizador* de 1558, que es un 'plan civilizador', Manuel da Nóbrega[13] pide el abastecimiento del Colegio de Bahía con "dos docenas de esclavos de Guinea"[14] y para la Iglesia pide "una campana, un reloj y una "campanita"[15]. La civilización substituyó el ocio permitido por la naturaleza, por el tiempo cronometrado del trabajo, de la oración, del estudio y del descanso. Con la colonización que trajo la disciplina, según Nóbrega, se ganan "muchas almas"[16] y mucho oro y plata[17].

'Orden' produce 'progreso', pero no produjo el 'bien vivir'. Hoy ya no son las campanas y los relojes de las iglesias, sino las normas temporales impuestas por la producción capitalista, los *deadlines* y las

13 El sacerdote Manuel da Nóbrega (1517-1570), encabezó la primera misión jesuita en América. Sus textos son considerados documentos de valor histórico, en torno a la colonia y a la evangelización de Brasil en el siglo XVI (nota de los editores).

14 Nóbrega, M. (1558). *Plano colonizador*, n. 24.

15 *Ibíd.*, n. 27.

16 *Ibíd.*, n. 5.

17 *Ibíd.*

órdenes de entrega de los productos, siempre *just in time*, la Fórmula I que atravezó por una metamorfosis, de un deporte a una regla de vida.

La 'colonización disciplinadora', hoy tiene el nombre de globalización económica y cultural. Ella es atravesada por los ejes del crecimiento y de la aceleración. El acto revolucionario ya no es, como pensaba Marx, ser, 'la locomotora de la historia', sino, como dice Walter Benjamin, "las revoluciones representan tentativas hechas por la humanidad, que viaja en ese tren, de jalar el freno de emergencia"[18]. El abismo ecológico amenaza la vida de todos.

La abundancia de etanol disponible, producido con incentivos fiscales, permite pisar hondo en el acelerador del carro. Etanol y tenis, son los medios de aceleración colectiva e individual. Ellos tienen dos dimensiones del 'freno de emergencia' necesario en la construcción del 'bien vivir': el freno del consumo y de la producción energética (etanol-biocombustible), y el freno de todo aquello que es simbolizado por el fetiche de la velocidad individual a través del tenis.

El crecimiento económico, aumento del lucro de trabajo por la aceleración de los procesos productivos, crearon necesariamente distorsiones en las relaciones de comunicación, en las estructuras del reconocimiento de la alteridad y de los mecanismos legales de redistribución de los bienes[19]. La aceleración en función de la producción y del crecimiento atraviesa y enajena las relaciones sociales. La lógica de la aceleración social se instaló como un virus en la computadora, en la vida social, fuera de cualquier control político.

Para la construcción de la nueva realidad del 'bien vivir', necesitamos un punto de Arquímedes que nos permita desplazar aquello que es por el imaginario, de aquello que todavía no es. La anticipación cultural de una 'nueva realidad' se le atribuye al arte (literatura, música,

18 Benjamin, W. (1974). *Gesammelte Schriften*, vol. I, tomo III. Frankfurt: Suhrkamp, 1232.

19 Hartmut Rosa fue uno de los primeros que articuló una crítica fundamental al capitalismo tardía, a partir del paradigma de la aceleración. Sus sugestivos textos inspiraron también este trabajo. Cf. Rosa, H. (2014). *Beschleunigung und Enfremdung*, 3ª ed. Berlin: Suhrkamp, p. 9.

pintura) y a la religión, que con imágenes y narrativas nos pueden despertar a una nueva canción y, al mismo tiempo, nos pueden desviar de la realidad palpable y enajenarnos.

Los aliados más confiables en la construcción de la nueva realidad del 'bien vivir', son los que sufren. El sueño de una nueva realidad del 'bien vivir' de todos deberá ser visto a partir de la vida cotidiana de aquellos que sienten en sus cuerpos y en sus almas la distancia estructural de la realidad del 'bien vivir'. En su grito de '¡basta!', seguido por luchas en todos los niveles de la existencia humana, está la fuerza que puede "desenmascarar las ideologías que naturalizan las patologías y deconstruir el consentimiento alienado en dolor histórico. El dolor es señal [...] de que en la vida dañada subsisten razones para vivir, y no para vivir de cualquier forma, sino una vida intacta y verdadera"[20].

El dolor, que es señal de vida, que impide el paso hacia el rio Lete del olvido, crea consciencia, nos hace percibir la propia enajenación y nos conecta con la realidad. En la noche del consumismo con el mundo enajenado por el crecimiento y la aceleración, en la noche de la competencia eliminatoria de los que quieren sobrevivir y vencer, el dolor puede ser la estrella del alba. En el grito de '¡basta!' se encuentran "astillazos de racionalidad y fragmentos de esperanza"[21] para la construcción del 'bien vivir'.

Las luchas sociales cuestionan el dolor históricamente impuesto, no por la naturaleza o por la voluntad de Dios, sino por aquella parte de la sociedad que hace del dolor ajeno un negocio. La memoria de los pobres y la sencillez del 'bien vivir' apunta hacia luchas históricas que nos pueden aproximar al 'bien vivir' de todos. ¡Nosotros, que tenemos el privilegio de saber, también tenemos el deber de actuar!

20 Gómez, J.A. (2012). *Do trabalho penoso à dignidade no trabalho: o itinerário de canavieiros no enfoque da psicologia do trabalho*. Aparecida: Idéias & Letras, p. 49.

21 *Ibíd.*, p. 262.

LA TEOLOGÍA CONSTRUYENDO FUTURO. ¿QUÉ SE PUEDE VISLUMBRAR ANTE EL MAÑANA?[1]

Víctor M. Martínez Morales[*]

Considero válido preguntarnos sobre el para qué de la teología de cara al siglo XXI. En los próximos años, ello está estrechamente vinculado a nuestra misión de teólogos y teólogas en el servicio que prestamos ante el mundo, en el tiempo actual.

Es fácil constatar en algunos ámbitos la falta de rigor, el escepticismo, el pesimismo y la prevención que hoy existe alrededor del quehacer teológico. Lo que es y significa hacer teología en la vida académica,

1 Temática del taller desarrollado durante el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 27, 28 y 29 de octubre de 2015, a propósito de la reflexión, la producción y la enseñanza de la teología.

* Colombiano. Religioso de la Compañía de Jesús. Licenciado en filosofía y letras por la Pontificia Universidad Javeriana (PUJ) de Bogotá, magíster y licenciado en Teología por la misma Universidad. Doctor en teología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Actualmente es profesor titular de la facultad de teología de la PUJ y director del Equipo interdisciplinario de docencia e investigación teológica-Didaskalia. Es miembro de Amerindia Colombia y de la Comisión de teólogos de la Conferencia de Provinciales de América Latina de la Compañía de Jesús, y de la Comisión de reflexión teológica de la Conferencia de Religiosos de Colombia.

ante la realidad del humanismo y de las ciencias, ante el cientificismo, la investigación empresarial y el comercio del conocimiento que parecen imponerse en este mundo global. Pareciera que la vida universitaria ha cedido a la lógica del mundo, colocándose a merced del consumismo, la explotación del conocimiento y el libre mercado.

La calidad teológica puesta en la competitividad de la consecución de logros ha llevado a la ponderación de estadísticas, cifras y promedios que ocultan lo que significa el acontecer de Dios en la realidad, el poder descubrir los signos de los tiempos y los lugares, desde el tejido comunitario de nuestros pueblos. Por ello, considero válido preguntarnos: ¿qué se está reflexionando, produciendo y enseñando hoy en teología?

Hoy, somos testigos de una nueva época, que nos ha conducido a rápidas transformaciones y cambios inesperados, que no pueden ser ajenos a la labor teológica. Situación de crisis al exterior e interior de la vida eclesial académica universitaria, que nos ha llevado a comprobar el crecimiento en la reflexión, producción y enseñanza de la teología. Hoy se evidencia la importancia de la formación teológica fuera del aula, aquella que nos viene, no sólo del trabajo de campo, cuanto del aporte serio de quienes son testigos del Evangelio desde la realidad misma de su historia. La academia se ve así enriquecida, precisamente, por los acontecimientos y situaciones que exigen ser asumidos e interpretados desde la teología.

Hoy, esta labor teológica está en estrecha relación con otras disciplinas del saber, se impone al teólogo la interdisciplinariedad. No sólo al final del proceso de aprendizaje, sino desde el comienzo, se ha de aprender a aprender interdisciplinariamente. Ciertamente, la teología no está exenta de ser abordada desde su complejidad, la relación con otros campos del saber se hace un imperativo en el mundo del conocimiento teológico, más aun cuando de la enseñanza de la ciencia se trata. El arte de saber enseñar en teología seguirá siendo un reto siempre presente para cada nuevo paradigma.

La reflexión, la producción y la enseñanza de la teología, sigue siendo un privilegio al servicio de unos pocos. Es verdad que los centros

teológicos, en algunos lugares de América Latina y el Caribe, se han multiplicado. Claro está que la altura académica, el rigor y la calidad de dichas instituciones son disímiles. También, el número de desertores en este campo de la teología, sigue siendo muy alto. Las ayudas que se ofrecen no alcanzan a responder a las necesidades, y la falta de oportunidades, medios y recursos para la sostenibilidad de los que logran la admisión, evidencia una realidad injusta, la cual no podemos acallar. De lo contrario, perderíamos una impronta que marca de manera significativa nuestro quehacer teológico, como es la práctica de la justicia.

Nuestra labor de hacer teología sólo se comprende desde la fe, como presente, actuante y visible, jamás impuesta. Por ello, nuestro afán de responder a los retos y desafíos que la historia nos hace, se lee como acción del Espíritu, que cobija a toda la humanidad y, por lo tanto, a la Iglesia.

Eso significa que nuestra mirada hacia el futuro va más allá de responder a estándares de planificación en metas artificiales, ideales inalcanzables o futuribles utópicos. Vislumbrar hacia adelante la reflexión, la producción y la enseñanza de la teología, no puede ser un asunto de moda, no se trata de responder a la lógica del mundo, sino estar atentos a los signos de los tiempos y los lugares, se trata de captar por dónde Dios nos quiere llevar. Buscar y hallar la voluntad de Dios en el aquí y ahora de nuestra historia, es atender a la lógica del Reino a partir de la vida del teólogo y la teóloga hoy, atentos al mundo y a la realidad que les abraza.

Hoy podemos recoger el camino andado. Una mirada al ayer con gratitud nos lleva a constatar el recorrido de décadas. Somos hombres y mujeres de ciencia, siendo hombres y mujeres de fe. Por ello, el trabajo que se viene realizando, desde los albores del Concilio Vaticano II, entre fe y razón, fe y ciencia, fe y cultura, nos lleva al reconocimiento de un Dios amor que nos hace testigos de vida y esperanza. Proceso que nos ha llevado a identificar nuestros agotamientos y debilidades, como nuestros aciertos y fortalezas. Hemos vivido nuestra fidelidad al mundo de la ciencia y la academia desde la fragilidad de nuestro barro. Hemos querido volver a las fuentes de la teología para poder responder

con creatividad a los tiempos actuales, para recobrar con valentía los fundamentos de la enseñanza de la teología y recrearlos hacia nuevos enfoques, de tal manera que podamos retomar nuestro sentido y dirección al servicio del Evangelio.

Hoy la vida teológica, en orden a su reflexión, producción y enseñanza, se renueva, se regenera, se refunda y se consolida desde la dinámica propia del Evangelio, en consecuencia con los movimientos propios del quehacer teológico. Es así, como la teología, si quiere entrar en diálogo con los tiempos actuales, debe estar dispuesta a transitar por el presente frágil y fragmentado, desde la realidad de las víctimas de la historia y el principio de relación humana que busca transformar este mundo en 'otro mundo es posible'[2].

¿Qué procesos de reflexión, de producción y de enseñanza de la teología venimos viviendo?, ¿a qué nos estamos comprometiendo?, y ¿qué escollos debemos superar? Son interrogantes que hemos de afrontar desde el reconocimiento agradecido de los procesos que ya venimos realizando, desde hace un tiempo atrás, con el aporte del Concilio Vaticano II.

Hoy se viene trabajando, desde la responsabilidad de la labor teológica actual y en confrontación con la realidad, en la recuperación de algunas categorías que se imponen en el quehacer teológico y, a su vez, en los avances y tendencias de la investigación teológica, en la planeación de cara a los nuevos currículos, y en el diseño y consolidación de programas que den respuesta a las relaciones de redes y dobles programas interinstitucionales.

Es a partir de nuestro conocimiento profundo de la teología, desde una consistente formación en la ciencia teológica, que podremos, desde el creer y el amor, disponernos para el diálogo interdisciplinario, ecuménico e interreligioso, el encuentro intercultural. Desde nuestra

2 Bajo el eslogan "otro mundo es posible", el Foro Social Mundial surgió en 2001 como una propuesta alternativa de reflexión y construcción de alianzas, entre grupos de la sociedad civil, organizaciones y movimientos sociales que abogan por un nuevo orden civilizatorio desde la globalización de la solidaridad (nota de los editores).

identidad es posible situarnos en las fronteras que nos abren a las distintas regiones de nuestros países latinoamericanos y caribeños, a la comunicación y a la comunión con otros, ya sean creyentes o no, al encuentro con otras religiones, abriéndonos a nuevas posibilidades de colaboración y solidaridad.

Ir más allá de las fronteras implica, para la teología, actuar en coherencia a sus principios propios desde la revelación, la tradición y el magisterio, para dar continuidad, desde la ciencia y la academia, a investigaciones en búsqueda de respuestas para un mejor vivir.

Se ha de llegar a quienes el mundo ha dejado por fuera de sus parámetros, a aquellos a quienes no les está permitido entrar: los pobres. Ser para los demás, exige llegar a aquellas víctimas de la pobreza de siempre y las que hoy denominamos 'nuevas pobrezas'. Nuestras facultades de teología han de responder de forma creativa a las necesidades y a las carencias de lo que nos deshumaniza, yendo más allá de nuestra propia cultura.

> Cuando la teología se aleja de los lugares de sufrimiento, acaba deontologizando la esperanza, convirtiendo en código de conducta faraónica lo que se anunció como itinerario de liberación. Y cuando la política se aleja de los contextos de exclusión, elabora escatologías elitistas preocupadas por mantener el estado de bienestar de las minorías. Se equivoca la posmodernidad cuando busca resolver sus angustias existenciales en la religión cristiana. La preocupación cristiana no es la finitud, o el nihilismo, sino la injusticia y el sufrimiento del inocente[3].

La edificación de nuestra reflexión teológica actual, así como su producción y enseñanza, pasa por la elaboración de un nuevo paradigma que implica la elaboración de una realidad alternativa, asumir críticamente la globalización y la multiculturalidad, y proyectarse a un

3 Laguna, J. (2015). *Pisar la luna. Escatología y Política.* Colección Cristianisme i Justícia. Septiembre 2015, p. 17

tercer horizonte que integre la justicia y el cuidado, la praxis y la trascendencia, la transformación ascendente hacia un futuro mejor para todos, de cara al Reino de Dios.

En nuestro contexto de América Latina y el Caribe las comunidades de base, las células eclesiales de nuestros pueblos y los grupos populares, en comunión con el magisterio eclesial, son propuestas reales alternativas, semillas que engendran desde sus acciones una realidad nueva.

Una mirada a la reflexión, la producción y la enseñanza de la teología, nos coloca de frente a las nuevas realidades ante las que hemos de responder. Nuevas realidades nos exigen nuevas teologías. Fenómenos actuales como la emergencia de la ecología, las líneas límite de la terapia genética y la brecha del adelanto digital, así como la globalización, el pluralismo religioso, el feminismo y la nueva cultura de la comunicación, son tan sólo algunas realidades que nos hacen sensibles en la búsqueda de nuevas prácticas teológicas. E igualmente, la lucha por la justicia, la erradicación de la miseria, el dolor y el sufrimiento de la mayoría de nuestros pueblos, las realidades de violencia, guerra, opresión y explotación ante nuevas formas de esclavitud y, por supuesto, nuevas formas de pobreza, nos está exigiendo recrear nuestra reflexión, producción y enseñanza de la teología.

(1) Una teología afincada en la herencia del Vaticano II cuya reflexión, producción y enseñanza apuntala a horizontes de proporciones inéditas que buscan responder a problemáticas de fondo, en fidelidad a la *Lumen Gentium* y a la *Gaudium et spes*. Se desea profundizar sobre el verdadero y auténtico contenido de la fe, sobre Dios. Se ha de testimoniar sobre el misterio, volver al Jesús del Evangelio, ir a lo esencial. La teología ha de generar sentido y esperanza para el mundo de hoy, desde una Iglesia que ha de ser comunidad mistagógica, mediadora y no óbice para el encuentro con el Dios de Jesús.

(2) Una teología que vuelve su quehacer sobre la experiencia humana y su lugar en el método teológico, así como su centralidad en la

reflexión, la producción y la enseñanza de la teología. La experiencia religiosa, experiencia de trascendencia, experiencia de Dios, experiencia de fe, buscan hoy ser abordadas por la teología en relación con las ciencias humanas y sociales. La teología vuelve sobre la acción humana en el reconocimiento de la dimensión teologal de la existencia.

(3) Una teología de propuestas místicas contemporáneas para una profunda comprensión del ser humano, con el propósito de contribuir a la re-significación de lo humano en la vida del creyente. La búsqueda de sentido no puede evitar acudir a las realidades del ser humano en su situación histórica. Es así como el hablar acerca de Dios y de su acción en la historia tiene que 'tocarnos' de manera transformadora. La experiencia mística devela la autenticidad de lo humano.

(4) Una teología pluralista, nueva forma de ser religioso, nueva auto-comprensión de reflexión, producción y enseñanza de la teología. No se trata de una teología de genitivo. Es una nueva forma de ser religioso en el abandono de toda exclusividad, unicidad y absolutidad, en concesión de la acción salvífica de otros caminos religiosos. Reelaboración y reinterpretación de todo patrimonio simbólico teológico, se trata de un intra-diálogo que lleva a una teología nueva.

(5) La teología narrativa, que busca fundamentar la tradición de las comunidades creyentes a partir de los relatos bíblicos que son centrales en la vivencia de su fe. Teologías gramaticales que buscan discernir la lógica interna de la comunión de fe que se profesa. Sentido y coherencia entre lo expresado y lo vivido, comprensión vital entre texto, contexto y pretexto de la manera de ser y actuar del creyente.

(6) La teología de la liberación entendida como reflexión, producción y enseñanza críticas, proféticas y radicales de la praxis histórica, donde el quehacer teológico se hace práctica liberadora, acción transformadora de la realidad.

(7) La teología de la paz surge como compromiso de quienes, ante Dios, vemos como un imperativo contribuir a la construcción del Reino de Dios, en fidelidad a la humanidad y en fidelidad a Dios. Se constituye así la paz como un compromiso histórico por la liberación y la justicia. Por ello, podemos hablar hoy de una teología de la paz. Esto significa, hacer de la paz el eje vertebrador, el horizonte y principio hermenéutico de toda labor teológica. Más allá de hacer de la teología de la paz, una teología de genitivo, la paz como accidente o materia de trabajo teológico, se ha de hacer de ella el elemento central, estructural y fundante de toda teología.

(8) Una teología cuya búsqueda de la verdad, en el marco de la pluralidad, entre los planteamientos tradicionales de univocidad de la teología tradicional y los movimientos equívocos de la teología contemporánea, pretende rescatar los horizontes de compresión que han de valorar y respetar el pluralismo y su diversidad, así como la acción integradora de la teología. Las teologías contextuales y teologías de genitivo tienen su importancia

(9) Una teología que ha de colocar su énfasis en una comunicación solidaria que la lleve a la apertura de un diálogo con los otros saberes y los nuevos paradigmas. Se ha de trabajar en todo aquello que enfatiza el encuentro, la comunicación, el valor del otro, la intersubjetividad, la relacionalidad. Se trata de una nueva actitud de solidaridad que nos lleve a educar en el ambiente digital, el cual no es un mundo paralelo o virtual, sino que forma parte de la realidad cotidiana de muchos, para quienes las redes sociales son el fruto de la interacción humana, dando nueva forma a la dinámicas de la comunicación que crea relaciones.

(10) Una teología de la reconciliación que ha de asumir el dolor y el sufrimiento de tantos que en su realidad de víctimas han padecido el flagelo de la guerra. La teología ha de responder ante la complejidad que caracteriza la situación de violencia en el mundo. La teología no puede desconocer realidades de mayor pobreza y desigualdad, donde

la inequidad y corrupción acentúa un panorama afectado por tantos factores como el narcotráfico, la extorsión, la explotación de la minería. Para hoy, son altos los índices de muerte, personas desaparecidas y grupos humanos desplazados. Todos ellos son rostros concretos de hambre, desnudez y muerte ante quienes la teología no puede permanecer indiferente.

Hoy se exige al teólogo y a la teóloga descentrarse, no encerrarse en sí mismo, no seguir sobre lo mismo. Se ha de romper con la auto-referencialidad teológica, hemos de ponernos en camino para que nuestra teología llegue a los demás, de manera preferencial al pequeño, al débil, al pobre.

Hoy se nos pide ir allí, donde otros ni quieren ni pueden. Llegar a las periferias existenciales y geográficas siendo portadores de la 'buena nueva' del Evangelio, sin más ánimo que el de agacharnos para levantar, abajarnos para socorrer, inclinarnos para ayudar y sostener.

La ruptura de toda auto-referencialidad está implicando ser creativos, formas nuevas de reflexionar, producir y enseñar la teología. Se nos exige nuevos métodos de incursionar en el Misterio, trayendo consigo reestructuraciones institucionales y renovaciones en los contenidos y las formas del quehacer teológico, que logre transformaciones en las relaciones al interior y exterior de nuestras comunidades. Desde la valentía propia del profetismo, que estamos llamados a encarnar como teólogos y teólogas, discernir los signos de los tiempos y los lugares para dar respuestas nuevas a nuevos retos y desafíos.

SANTIDAD Y CONFLICTO EN AMÉRICA LATINA[1]

Marta Zechmeister[*]

1. Algunos signos del Espíritu

A la luz de los procesos culturales, políticos, económicos y ecológicos de América Latina[2], y teniendo en cuenta la coyuntura eclesial

1 Temática del taller desarrollado durante el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 27, 28 y 29 de octubre de 2015, a propósito de la santidad y el conflicto en América Latina.

* Austriaca. Desde 1978 es religiosa de la Congregación de Jesús. Estudió teología en la Universidad de Viena (Austria), donde obtuvo su doctorado en 1984, y en 1997 se incorporó al cuerpo docente de la misma universidad. Entre 1999 y 2008 fue catedrática de teología fundamental en Passau (Alemania). Actualmente es profesora de teología sistemática y directora de la Maestría en Teología Latinoamericana de la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas", en San Salvador (El Salvador).

2 Cf. Hernández, J. L. (2016). "Procesos culturales, políticos, económicos y ecológicos continentales en el contexto de un modelo civilizatorio mundial". En, Elizalde, O., Hermano, R., y Moreno, D. *Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres.* Montevideo: Fundación Amerindia, pp. 39-56.

del continente[3], vemos relevante la necesaria relación con lo ocurrido recientemente en la canonización de monseñor Óscar Arnulfo Romero, y notamos en ello un paradigma teológico-vivencial-profético.

En esta situación concurren algunos elementos que son necesarios destacar, en términos de factores a observar, respecto a la vida profética, obra e impacto social del martirio de 'San Romero de América'.

Entre las tres versiones más sobresalientes, las dos primeras son intentos por neutralizar o instrumentalizar a Romero, a diferencia de la tercera, que destaca su compromiso con los pobres:

(1) *La versión nacionalista*, ha hecho de Romero un héroe nacional con respaldo institucional.

(2) *La versión espiritualizada*, sigue la línea de una santidad docética, un ser cristiano sin carne, sin pies en la tierra.

(3) *La versión profética*, destaca su martirio fértil, por su fe y fidelidad al compromiso con los pobres, estableciendo una nueva relación frente a los conceptos canónicos de martirio que, de acuerdo con Jon Sobrino, corresponde a un 'nuevo tipo de santidad' cuando se refiere a los santos o mártires jesuánicos –porque han vivido como Jesús–, que cuestionan: ¿por qué se ha matado? Se mata porque estorba.

En sus fuentes inspiradoras, esta forma de santidad no es distinta a la acción de Jesús, como respuesta renovada a una religión envejecida, una religión que ha perdido la relación con su origen, con el mensaje de un Dios que libera de la esclavitud a los excluidos o esclavizados.

Por eso estos nuevos mártires o santos son los escándalos de antes que, aun vigentes en el tiempo actual.

Algo está pasando o va a pasar en el mundo de hoy ya que, en los

3 Cf. Tovar, C. (2016). "Coyuntura y relevancia global y del continente: desafíos y oportunidades". En, Elizalde, O., Hermano, R., y Moreno, D. *Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres.* Montevideo: Fundación Amerindia, pp. 57-82.

signos de nuestros tiempos, hemos visto que la existencia de personajes como monseñor Romero, el padre Rutilio Grande o el actual papa Francisco, son verdaderos agentes de cambio que aparecen en un momento especifico, y este también es un signo político ante el cual no es válido continuar postergando las mociones del Espíritu, ni en la Iglesia, ni en la sociedad.

Nos hemos hecho preguntas como: ¿dónde están los demás mártires?, ¿cómo debemos proceder con los demás martirizados?, ¿qué pasará con las mujeres, los hombres, los niños, y los grupos autóctonos martirizados por su fe y su resistencia ante las grandes ideologías imperialistas o economías transnacionales?

Francisco, desde un lenguaje renovador y liberador, ha dado inicio a un mundo con nuevos paradigmas y desafíos, que representa también un necesario encuentro generacional en búsqueda de respuestas y actitudes nuevas a preguntas y procesos antiguos.

Existen señales esperanzadoras y misericordiosas, incluso desde los jóvenes que han visto por mucho tiempo a las instituciones tradicionales como inconsecuentes, situándose como meros espectadores ante discursos y hechos.

2. Criterios para discernir la acción del Espíritu en los mártires

Jesús representa un conflicto para muchos, es la irrupción del Espíritu de Dios en la historia del pueblo que se encuentra en riesgo de desaparecer ante el *establishment*.

Se manifiesta conflictivo e impactante en el Espíritu dador la vida, allí donde están los espíritus de la muerte, los ultralegalistas que sobreponen los pecados al valor de la existencia del prójimo.

En los primeros siglos, la presencia de los cristianos se tradujo en una vida martirial, siguiendo al protomártir Jesús. La actitud las primeras comunidades cristianas no está referida a la manutención de la ortodoxia o de la dogmática, por el contrario, son personas que no

están dispuestas a vivir acomodadas a las circunstancias tradicionales.

Juzgamos inminente el abrirnos a la fuerza creadora del Espíritu y a su acción creativa, para generar una reacción concreta a los sistemas opresores, como fue en su momento el movimiento monástico, pero evitando los vicios de algunas de estas experiencias que luego de un tiempo se volvieron centros de acumulación de riquezas o influencia política, al no haber una evaluación o crítica evaluativa jesuánica de lo que se estaba haciendo.

Percibimos el Espíritu irrumpiendo, siempre bajo sospecha de herejías y amenazas de marginación, inspirando la revitalización y el aporte a la construcción del Reino, con los pies en la tierra.

A partir de la lectura del evangelio de Lucas, nos sentimos llamados a abrirnos al Espíritu, asumido desde el diálogo abierto a los demás, como acontece, por ejemplo, en las actitudes del Papa y en otras personas que, frente a temas importantes y cruciales para la vida, ven justamente la necesidad de abrirse a los demás.

Consideramos necesaria la búsqueda de criterios que nos lleven al discernimiento del equilibrio, a redescubrir el soplo del Espíritu en el grito del pueblo, y a una armonía que nos haga regresar a la 'rebeldía jesuánica' desde la actualización de las palabras del mismo Jesús: "les han dicho… pero yo les digo…" (cf. Mt 5, 20-48; Lc 6, 27-36).

Nos sentimos interpelados, por las Escrituras, a ser capaces de reconocer los signos de los tiempos que pueden mostrarnos qué movimientos están acogiendo el sentido del dolor o el aporte del Espíritu, y cuales tienen conductas evasivas o de estancamiento.

Por lo anterior, reiteramos la imperiosa necesidad de reinstaurar la propuesta transgresora –aunque sin ruptura– de Jesús, pero en acciones concretas.

3. Hacer justicia al pobre y al oprimido

El impulso del Espíritu comunitario nos hace un llamado a la acción desde el reconocimiento y el encuentro con Dios, desde el conoci-

miento de la realidad, en una 'mística de ojos abiertos'[4] que nos lleve a hacer justicia al pobre y al oprimido, esto es, conocer a Dios.

El Apocalipsis ya es reflejo de esta propuesta en su llamado: "escribe lo que ves" (cf. Ap 1, 11). Estas han de ser las palabras del teólogo y su vivencia la producción teológica. En la lucha por la justicia, en el abrirnos y ver contemplativamente la realidad, nos abrimos a la presencia y urgencia de Dios.

Un filosofo judío ha dicho "mira y sabrás". Hay un llamado inminente a abrirnos a la realidad para saber qué hacer. Esta también es la enseñanza de la parábola del samaritano (cf. Lc 10, 25-37), un llamado a abrir todos nuestros órganos para enterrarnos en la realidad y enterarnos de cuál es el imperativo a realizar.

La cristología es un saber práctico cuya metodología es la de ponerse en marcha sobre las huellas de Jesús y sintonizar con sus prácticas.

Nos sentimos llamados al respaldo permanente de las instancias de participación donde la acción de la Iglesia y la actitud jesuánica sean un elemento transversal que inunde las pequeñas comunidades, pero que también se involucre en los macro sistemas, que nos lleve a recuperar la confianza, incluso de aquellos que se han alejado.

Este es un llamado a no perder el impulso de la acción teológica en todos los ambientes, no desde una perspectiva paternalista, sino que se incentive el fortalecimiento del liderazgo de los pobres y de los marginados, respaldados por una academia que ha decidido poner los pies en la tierra.

Impulsamos un llamado a la colaboración en el fortalecimiento de las bases y sus propuestas, para que sean los mismos pobres y marginados los que tengan su voz protagónica.

La Iglesia es, esencialmente, excéntrica, una Iglesia preocupada por sí misma no es Iglesia, como decía monseñor Romero. En este sentido,

4 Fue el teólogo alemán Johann Baptist Metz quien acuñó la expresión "mística de ojos abiertos", particularmente en su trabajo *Mystik der offenen augen* (Herder, 2011), traducido a español bajo el título *Por una mística de ojos abiertos, cuando irrumpe la espiritualidad* (nota de los editores).

la existencia de redes como Amerindia[5] ha de estar siempre presente en una relación íntima con el Concilio Vaticano II, las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, y el respaldo a las diferentes instancias de participación. Considero que esta es la experiencia fundante de Amerindia y ha de ser su norte permanente.

5 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. Posteriormente Amerindia se transformó en una red más amplia de obispos, teólogos/as, comunicadores/as, educadores/as, científicos sociales, religiosos/as y laicos/as, comprometida con la Iglesia y con los nuevos movimientos y acciones sociales, reafirmando la opción preferencial por los pobres y actualizando la herencia de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Puebla, Santo Domingo, y Aparecida (nota de los editores).

O PENSAMENTO TEOLÓGICO DE JOSÉ COMBLIN[1]

Eduardo Hoornaert[*]

Em vez de tecer comentários acerca do teólogo José Comblin e de seu pensamento, pensamos que fosse útil ler textos de sua própria autoria. São palavras pronunciadas, no calor da hora, num curso nacional de formadores de comunidades de base, realizado no Centro de Formação Paulo Freire em Caruaru (Brasil), numa data desconhecida –provavelmente no início dos anos 1980, tempos finais da ditadura militar–. Em seguida apresentamos uma seleção de frases colhidas de alguns livros de Comblin pelo historiador frei Hugo Fragoso –irmão do bispo Antônio Fragoso–. Finalmente selecionamos alguns aforismos tirados do livro *Vocação para a liberdade*[2].

1 Temática da oficina (*taller*) desenvolvida com Marcelo Barros, durante o II Congresso Continental de Teologia, em Belo Horizonte, nos dias 27, 28 y 29 de octubre, em 2015, sobre o pensamento teológico de José Comblin.

* Nasceu na Bélgica e reside há vários anos no Brasil. É historiador. Ensinou história da Igreja nos seminários de João Pessoa, Fortaleza e Recife. Foi professor do extinto Instituto de Teologia do Recife. Asessor das Comunidades Eclesiais de Base. É um dos fundadores da Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina, e autor de vários artigos e livros sobre história do cristianismo.

2 Comblin, J. (1988). *Vocação para a liberdade.* São Paulo: Paulus.

1. Os dez mandamentos da militância[3]

Primeiro mandamento: vencer o medo

A imensa massa vive conformada, humilhada pela situação atual em que vive a humanidade. Nós militantes não podemos aceitar a exclusão social, não podemos nos conformar. Alguns escravos se revoltaram com a situação da escravidão, mais a grande maioria se conformou. A força dos dominadores está na conformação das grandes massas, na resignação das grandes massas. Nós não aceitamos a opressão e a dominação. Daí nasce nossa consciência moral, nasce o ser humano responsável, nasce o grito da dignidade humana.

O medo é grande: o medo de levantar a voz, o medo das autoridades, o medo que está dentro da gente. Há de se vencer o medo que está nas grandes massas. 50 milhões de brasileiros vivem abaixo da linha de miséria: 50 milhões de pessoas que têm medo. A vida moral começa quando se vence o medo. Temos de levar as grandes massas a vencer o medo.

Segundo mandamento: vencer a mentira

Vivemos numa forma exterior de democracia. As leis só favorecem os dominadores. A democracia é a fachada da mentira dos dominadores e governantes. Ela só serve aos interesses dos dominadores.

O sistema foi criado para não haver mudanças, para evitar, impedir e desestimular qualquer tentativa de mudança. É preciso denunciar a mentira, é ir construindo o valor ético e moral.

Terceiro mandamento: sentir-se responsável pela sociedade

Temos de nos sentir, como militantes, responsáveis por toda comunidade humana: 'eu posso fazer alguma coisa. Eu sou capaz de agir, eu

3 Comblin, J. *Curso nacional de formadores de comunidades de base.* Caruaru, data desconhecida.

sou capaz de julgar. Eu tenho capacidade'. Sentir-se capaz e assumir a responsabilidade. Despertar o sentimento de responsabilidade que está adormecido na grande maioria das massas dominadas. As pessoas costumam dizer: 'as coisas sempre foram assim, e sempre vão ser assim'.

Quarto mandamento: ficar inserido no povo

Se os militantes não respeitam a força do povo, eles não são povo. Há de se meter no meio do povo e participar, sentir, ter paciência, respeitar a consciência das grandes massas. Ter paciência e sempre ter muito amor ao povo. Para poder despertar a consciência do povo, o militante tem que contar com uma paciência infinita. Transmitir a mensagem a partir da resistência e da paciência, persistindo, persistindo. É do povo a força, é do povo o poder da mudança. É preciso ter uma paciência imensa, uma persistência infinita.

Amor ao povo é despertar a vida, a vontade de viver, é despertar a vontade de servir para despertar as massas deste sentimento de impotência que está no meio do povo. Um grupo voluntarista não consegue mudança se não estiver unido à grande maioria. É preciso despertar a consciência adormecida das grandes maiorias e ter cuidado para não chegar à conclusão que o povo não quer mudança. É preciso despertar no povo a confiança em si mesmo.

Quinto mandamento: não se isolar

A força dos pobres está no número, na ação comunitária, na ação do conjunto. Saber juntar as forças sem procurar a própria glória, sem autovalorizar a sua importância. Não procurar prestígio em detrimento da ação coletiva, comunitária.

A cultura dominante diz: que cada um defenda a si mesmo, cada um se salve como puder. Salve-se quem puder, cuide-se de si mesmo. Esta é uma mensagem que se escuta mil vezes por dia. 'Eu tanto que me sacrifiquei, que pensei nos outros, agora quero viver a minha vida. Quando era jovem, eu era muito ingênuo por isso me sacrifiquei tanto'.

'Quem não é socialista aos 20 anos não tem coração. Quem continua socialista aos 60 anos não tem cabeça'. Eis uma mensagem bastante difundida nos meios da militância mais antiga e ela provém do isolamento do militante. A consciência ética nos orienta a construir juntos, libertar juntos.

Sexto mandamento: pressionar sem praticar violência

A violência não resolve, ela corrompe. Ela não se desprende, se acostuma e cria vício. Se é verdade que as leis foram criadas para que os pobres fiquem calados, então é preciso infringir as leis. É no ato de desobediência que aparece a consciência. Se uma pessoa isolada desobedece, ela vai para a cadeia. Se um milhão de pessoas desobedece, a lei cede.

A ação coletiva constrói a consciência coletiva. Trata-se de agir além da lei. Tudo é feito para defender as estruturas estabelecidas. Os sistemas democráticos jamais levarão às mudanças. É preciso ter outras estratégias para denunciar o sistema. A consciência moral consiste em agir além da lei.

Sétimo mandamento: agir com inteligência

É preciso estudar as estratégias dos dominadores. Não existe poder total e absoluto. Temos de agir nas brechas, nas fraquezas do sistema. Uma das fraquezas do sistema é a propriedade latifundiária, por exemplo. O sistema de propriedade rural no Brasil é um escândalo mundial. Um governo com sensibilidade social pode aproveitar dessa brecha, dessa fraqueza do sistema. Infelizmente, até agora, parece que Lula[4] não se deu conta disso.

4 Luiz Inácio Lula da Silva, militante e fundador do Partido dos Trabalhadores, foi presidente do Brasil oito anos, entre o 1º de janeiro de 2003 e o 1º de janeiro de 2011 (nota dos editores).

Oitavo mandamento: ter coragem

É preciso perseverar, enfrentar os desânimos, enfrentar a cumplicidade dos que apostam nas fraquezas. É preciso vencer os desânimos, o cansaço, a desilusão. Coragem, perseverança, teimosia. Não se consegue nada sem coragem. Só é derrotado quem se reconhece derrotado. Quem não se reconhece derrotado não é derrotado. Nunca se pode declarar-se derrotado.

Nono mandamento: participar da vida dos pobres

Não basta um bom discurso, é preciso participar da vida coletiva. Ser solidário, estar junto. Não se pode dizer: 'nós somos os conscientes, os justos, os verdadeiros. Os outros, o povo, são os inocentes úteis'. Não se pode dizer: 'eu fiz um curso, sou superior aos outros'. É preciso ser semelhante ao outro. De outro modo, não se cria confiança, não se constrói cumplicidade coletiva.

Quem se acha superior e mais importante, desperta ódio na grande maioria. Somos militantes participantes na vida dos outros, companheiros entre companheiros. Assim podemos despertar as energias que estão adormecidas no meio do povo. Dizia Dom Hélder Câmara: 'o nosso maior aliado é o povo'.

Quem tem o privilégio de estudar e depois não volta à sua base, às suas raízes, se afasta da realidade. Ele já não sabe mais o que acontece no meio do povo. O pobre tem horror a pobreza. Quando consegue sair, não quer mais voltar. Ele diz: 'eu me salvei da pobreza, eu me salvei da ignorância', e se esquece de seu irmão.

Décimo mandamento: agir com disciplina

Fundamental é a disciplina voluntária. Não a disciplina do medo dos quartéis, mas a disciplina voluntária e consciente da militância. Toda ação coletiva supõe organização e disciplina.

2. Alguns pensamentos espalhados pelos livros de José Comblin

Sobre a liberdade:

"A vocação para a liberdade é a novidade do Evangelho de Cristo. É a conclusão final de toda a história bíblica, o fundamento da nova existência para a humanidade toda. O Reino de Deus pode ser resumido nas palavras: Reino de Deus significa liberdade"[5].

"O erro histórico foi ter inserido Deus e a Bíblia dentro de um sistema de pensamento racional, segundo os métodos dos filósofos gregos. Isso resulta em bitolar a ação do Espírito dentro das balizas da organização eclesiástica"[6].

"Cristo, diz Paulo, é o Espírito e o Espírito é a liberdade. O evangelho, portanto, é o anúncio da liberdade"[7].

"Segundo a Bíblia, a liberdade é mais que uma qualidade, é um atributo de ser humano. É a própria razão de ser da humanidade. O maior obstáculo [ao evangelho da liberdade] foi a teologia escolástica. Uma vez que essa adotou os conceitos da filosofia grega, não teve mais lugar para falar em liberdade"[8].

"Que Deus é amor e que a vocação humana é a liberdade são as duas faces da mesma realidade, as duas vertentes do mesmo movimento"[9].

5 *Op. cit.*, Comblin. *Vocação...*, p. 43.
6 *Ibíd.*, p. 163.
7 Comblin, J. (1974). *Théologie de la practique révolutionnaire.* Paris.
8 Comblin, J. (1996). *Cristãos rumo ao século XXI.* São Paulo: Paulus, p. 63.
9 *Op. cit.*, Comblin. *Vocação...*

Sobre a democracia:

"É impressionante o atual abuso da palavra 'democracia' no discurso dos líderes das grandes potências mundiais. Na realidade, a democracia é a fachada de mentira dos dominadores e governantes. Só serve aos interesses dos grandes. O sistema foi criado para não haver mudanças, para impedir, evitar e desestimular qualquer tentativa de mudança. Denunciar a mentira é ir construindo o valor ético e moral. As leis foram criadas para que os pobres fiquem calados. Aplicando as leis não se consegue nada. É preciso infringir as leis. A vida moral começa quando se vence o medo. É no ato de desobedecer que aparece a consciência"[10].

Sobre a desobediência:

"A vida moral só começa quando se vence o medo. As leis foram criadas para que os pobres fiquem calados. Aplicando as leis não se consegue nada. É preciso infringir as leis. Num só ato, a pessoa descobre a miséria dos outros e de si própria, tem compaixão do outro, entrega-se ao movimento interior e age"[11].

Sobre ordem e desordem:

"O amor não funda a ordem, mas a desordem. Ele funda a liberdade e, por conseguinte, a desordem. Pois o pecado é consequência do amor de Deus que nos faz livres. Que Deus é amor e que a vocação humana é a liberdade são as duas faces da mesma realidade, as duas vertentes do mesmo movimento"[12].

10 *Op. cit.*, Comblin. *Curso...*
11 *Op. cit.*, Comblin. *Vocação...*, pp. 47-48.
12 *Ibíd.*

"No mundo grego o mundo é ordem, submissão a leis eternas. Somente vale a ordem eterna das coisas, e as pessoas apenas aceitam o seu lugar nessa ordem. Na Bíblia, todavia, tudo é diferente, porque Deus é amor. O amor não funda ordem, mas desordem. O amor quebra toda estrutura de ordem. O amor funda a liberdade e, por conseguinte, a desordem. O pecado é consequência do amor de Deus"[13].

"Sem liberdade humana o pecado seria impossível. No entanto, Deus criou a possibilidade do pecado e por isso não intervém para impedir o pecado. Mas a Igreja, querendo impedir o pecado, pode provocar pecado maior, que é a rejeição da mensagem de amor e de perdão de Deus"[14].

Sobre a história e a passagem das gerações:

"No judaísmo nasceu o conceito de história, pelo qual se dá valor ao tempo. Em todas as outras civilizações, o tempo não tem valor. Tempo é fidelidade, paciência, esperança contra toda esperança. Jesus anuncia a chegada do Reino de deus com sua presença na Galileia"[15].

Sobre a Igreja:

"A Igreja não existe a não ser no Espírito e sob a movimentação do Espírito"[16].

"Não é sobre a Igreja que devemos nos apoiar, mas sim sobre o que constitui o apoio da própria Igreja, única fonte de sua força, o Espírito de Deus. A liberdade na comunidade eclesial hoje pede sobretudo três coisas: (1) o poder de cada comunidade elaborar o seu direito; (2) o direito de escolher os dirigentes: bispo, vigários e demais ministros;

13 *Op. cit.*, Comblin. *Cristãos...*, p. 88.
14 *Ibíd.*, p. 68.
15 Comblin, J. (2008). *A profecia na Igreja*. São Paulo: Paulus, p. 70.
16 Comblin, J. (1982). *O tempo da ação.* Petrópolis: Vozes, p. 15.

(3) o poder de recorrer a uma instância judicial imparcial em caso de conflito"[17].

Sobre a espiritualidade:

"Não adianta limitar-se a rezar, refletir ou meditar. Deus quer a liberdade, quer o agir com liberdade"[18].

"[Num determinado momento da história do cristianismo] a contemplação superou a ação: gerou-se o tema da superioridade da vida contemplativa, tão diferente das doutrinas do Novo Testamento"[19].

"Não há tarefa mais urgente que unir de novo o que esteve separado durante tanto tempo: o político e o religioso, o social e o místico"[20].

"Há experiências puramente sentimentais, outras puramente extáticas... O mal seria pensar que são experiências do verdadeiro Deus"[21].

Sobre a teologia:

"Os místicos ignoraram a teologia e tiveram a impressão de não terem perdido nada"[22].

Sobre o espírito crítico:

"A reserva crítica e a autonomia diante dos melhores movimentos e das melhores organizações nunca pode ser dispensada"[23].

17 *Op. cit.*, Comblin. *Vocação...*, p. 298.
18 *Ibíd.*, p. 247.
19 *Ibíd.*, p. 90.
20 *Op. cit.*, Comblin. *O tempo...*, p. 105
21 *Op. cit.*, Comblin. *Cristãos...*, p. 328.
22 Comblin, J. (1987). *O Espírito Santo e a libertação*. Petrópolis: Vozes, p. 154.
23 Comblin, J. (1985). *Antropologia cristã*. Petrópolis: Vozes, p. 229.

3. Alguns aforismos tirados do livro Vocação para a liberdade

"É no ato de desobedecer que aparece a consciência".

"A força dos dominadores está na conformação dos dominados".

"As leis foram criadas para que os pobres fiquem calados. Aplicando as leis não se consegue nada. É preciso infringir as leis".

"A vida moral começa quando se vence o medo".

"Agir além da lei".

"Só é derrotado quem se reconhece como tal".

"Para poder despertar a consciência do povo, o militante tem que contar com uma infinita paciência".

"A democracia é a fachada da mentira dos dominadores e governantes, ela só serve aos interesses dos grandes".

"Segundo a Bíblia, a liberdade é mais do que uma qualidade, um atributo de ser humano: é a própria razão de ser de humanidade".

"O amor não fundamenta a ordem, mas a desordem".

II. PUEBLO DE DIOS: PERSPECTIVAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

EL LLAMADO DE LOS POBRES EN *GAUDIUM ET SPES*[1]

María José Caram[*]

Ante el quincuagésimo aniversario de la promulgación de la constitución pastoral *Gaudium et Spes,* que tuvo lugar el 7 de diciembre de 1975, este texto se propone reflexionar sobre la importancia de la memoria para poder responder a los llamados que Dios nos dirige en el tiempo presente. Además, repasa los hechos que fueron jalonando la presencia de los pobres en el texto de la constitución pastoral. Se concentra, luego, en sus aportes respecto al tema de la pobreza y de los pobres. Finalmente resalta las implicaciones de este documento para el tiempo de hoy.

1 Comunicación científica presentada en el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 27 de octubre de 2015. El presente texto fue publicado en la Revista *Asociados* No. 5 (agosto de 2015), con el título "Abrazar al mundo abrazando a los pobres" (pp. 18-21).

* Doctora en Teología. Es docente e investigadora del Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos (CEFyT) y de la Universidad Católica de Córdoba (Argentina). Coordina el grupo de teología de la red multidisciplinar de investigación "Perspectiva epistemológica iberoamericana de la justicia", del Instituto Iberoamericano de La Haya para la paz, los derechos humanos y la justicia internacional.

1. La importancia bíblica de recordar

El Vaticano II fue un sínodo con una fuerte impronta eclesiológica cuya principal preocupación, en el contexto de unas largas y difíciles relaciones con la modernidad fue responder a la pregunta: "Iglesia ¿qué dices de ti misma?"[2].

La respuesta se fue elaborando a lo largo de las sesiones y quedó plasmada en numerosos documentos. Pero donde quizás se expresó mejor la eclesiología del Concilio fue en la *Lumen Gentium* (constitución dogmática sobre la Iglesia) y en la *Gaudium et Spes* (constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy). Según Jorge Costadoat, "ambas visiones eclesiológicas… tendrían un efecto revolucionario. Pues ellas han obligado a establecer, hacia dentro y hacia fuera de la Iglesia, vínculos de horizontalidad y de diálogo"[3].

La constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy fue, según Chenu[4], el documento conciliar que decididamente tomó "como centro de trabajo la Iglesia en sus relaciones con el mundo, y esto para definirse a sí misma, ya que la Iglesia por naturaleza es un mensaje al mundo, una misión"[5].

La *Gaudium et Spes* había caracterizado a su tiempo, como una época de "cambios profundos y acelerados"[6]. A lo largo de los cincuenta

2 Codina, V. (2011). "Del Vaticano II... a ¿Jerusalén II?". En, *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu* No. 53, p. 365.

3 Costadoat, J. (2012). *Gaudium et Spes: nueva relación Iglesia-mundo.* Disponible *on line* en: http://jorgecostadoat.cl/wp/gaudium-et-spes-nueva-relacion-iglesia-mundo/

4 "Marie Dominique Chenu fue un teólogo muy influyente en el Concilio Vaticano II. Aunque no se desempeñó en él como perito oficial, pudo contribuir, gracias a sus vinculaciones, en la redacción de algunos textos, particularmente en el primer mensaje del Concilio a la humanidad y en la teología de los signos de los tiempos" (Franco, A. (2007). *Marie-Dominique Chenu.* Madrid: San Pablo, pp. 67-68).

5 Chenu, M. D. (1968). "Signos de la época". En AA.VV., *La Iglesia en el mundo actual*. Bilbao: Desclée de Brouwer, pp. 93-212.

6 *Gaudium et Spes*, 4.

años que nos separan de ella, se puede afirmar con certeza que las transformaciones en la historia de la humanidad han sucedido de manera vertiginosa. Nuestro mundo ya no es el mundo del Concilio. En muchos aspectos se han producido cambios sustanciales ¿qué sentido tiene, entonces hacer memoria de este acontecimiento?

La respuesta nos viene de la mano del padre de la teología de la liberación, Gustavo Gutiérrez, quien, apoyado en la Sagrada Escritura, dice: "la memoria no dice relación principal, y mucho menos exclusiva, con el pasado; su vínculo primero es con un presente que se proyecta hacia adelante. El pasado está allí, pero para dar espesor al momento actual del creyente"[7]. Y, a continuación, agrega:

> la memoria en la Biblia va más allá de lo conceptual, apunta a desembocar en una conducta, en una práctica destinada a transformar la realidad. Recordar es tener en cuenta a, o cuidar de, alguien o algo. Se recuerda para actuar[8].

Con este espíritu, repasaré a continuación los hechos que fueron jalonando la presencia de los pobres en el texto de la constitución pastoral. Luego, concentraré mi atención especialmente en lo que la constitución pastoral aportó respecto al tema de la pobreza y de los pobres. Finalmente resaltaré sus implicaciones para la historia presente.

2. Abrazar con amor a los pobres

En la cuarta etapa del Concilio, un día antes de su clausura, el 7 de diciembre de 1965, Pablo VI refrendaba, con su puño y letra, y ordenaba que se promulgara la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy, aprobada por los Padres que hicieron el Concilio Vaticano II.

7 Gutiérrez, G. (2003). "Memoria y profecía". En *Páginas* No. 181 (junio de 2003), p. 24.

8 *Ibíd.*

El documento, que tuvo una difícil gestación y fue el último en ratificarse, constituyó un verdadero acontecimiento, es decir, un hecho que desata, en un momento determinado, una toma de conciencia colectiva, expresa necesidades y aspiraciones compartidas, y marca definitivamente un cambio de rumbo, introduciendo un giro radical en la historia. La *Gaudium et Spes* fue, verdaderamente, un llamado a la acción. Una invitación, podríamos decir, a abrazar al mundo, abrazando a los pobres. Las primeras palabras de la constitución pastoral expresan con suma nitidez esta decisión:

> Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón[9].

Esta predilección por los pequeños había sido expresada con claridad y firmeza en la *Lumen Gentium*, promulgada un año antes, durante la clausura de la tercera etapa conciliar, el 21 de noviembre de 1964.

El texto que declara cuál ha de ser la actitud eclesial ante los pobres dice así: "la Iglesia abraza con su amor a todos los afligidos por la debilidad humana; más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente[10]".

Los textos citados reflejan que una aguda intuición de Juan XXIII comenzaba a abrirse paso en la conciencia eclesial. La idea se hizo pública un mes antes de la inauguración del Concilio, el 11 de setiembre de 1962. Durante una alocución radial, el Papa pronunció las siguientes palabras: "para los países subdesarrollados la Iglesia se presenta como es y cómo quiere ser, como Iglesia de todos, en particular como la Iglesia de los pobres"[11].

9 *Gaudium et Spes,* 1.

10 *Lumen Gentium,* 8.

11 Juan XXIII. (1967). "Radiomensaje Lumen Christi Ecclesia Christi

El 6 de diciembre de 1962, durante el curso de la 35 Congregación General, se dio en el aula conciliar un debate de fundamental importancia, en el que resaltó la intervención del cardenal Giacomo Lercaro, por entonces arzobispo de Bolonia. El Prelado retomó en su discurso las palabras de la mencionada alocución radial de Juan XXIII y subrayó:

> ésta es la hora de los pobres, de los millones de pobres que están sobre toda la Tierra, ésta es la hora del misterio de la Iglesia madre de los pobres, es la hora del misterio de Cristo sobre todo en el pobre[12].

Según Chenu, los enunciados 'Iglesia pobre', 'Iglesia de los pobres', no constituyen expresiones pastorales de un evangelismo romántico. Conducen a una reforma de las estructuras y son expresión de la misma constitución de la Iglesia[13]. Por lo tanto, puede decirse que la pobreza es "un componente esencial del ser cristiano"[14].

En la misma línea, Gustavo Gutiérrez, en un artículo titulado "Vaticano II: una tarea abierta"[15], analiza el alcance eclesiológico de estas palabras de Juan XXIII, cuyo significado es el inicio de un movimiento eclesial hondo y de gran aliento. Un proceso que con sus avances y retrocesos sigue siendo actual, porque aún no ha desplegado todas sus posibilidades.

El planteamiento del papa Juan XXIII, según Gutiérrez, no fue hecho desde el punto de vista de la Doctrina Social de la Iglesia, como ocurrió en *Mater et Magistra*, sino desde la eclesiología. Y esto puede

(11/9/1962)". En, AAVV, *Vaticano II, enciclopedia conciliar. Historia, doctrina, documentos*. Madrid: Regina, p. 1032.

12 Lercaro, G. (1967). "La doctrina evangélica de la pobreza en la Iglesia". En, AAVV, *Vaticano II, enciclopedia conciliar, Historia, doctrina, documentos.* Madrid: Regina, p. 827.

13 Chenu, M. D. (1977). "La Iglesia de los pobres en el Vaticano II". En, *Concilium* No. 124, p. 73.

14 *Ibíd.*, p. 77.

15 Gutiérrez, G. (2002). "Vaticano II: una tarea abierta". En, *Páginas* No. 178 (diciembre de 2002), pp. 14-23.

afirmarse en tres sentidos. En primer lugar, el mundo de los pobres es "una condición para comprender debidamente el sentido y el quehacer de la Iglesia"[16]. En segundo término, ser Iglesia de los pobres es una cualidad actual, presente de la comunidad de los discípulos de Cristo. Finalmente, se trata de "un proyecto que urge concretar (…): hacer de la Iglesia un signo del amor de Dios por toda persona sin excepción"[17] y especialmente por los más pobres y oprimidos.

La ruta de la Iglesia en este nuevo tiempo, había quedado trazada con nitidez en la constitución dogmática sobre la Iglesia. El camino de la comunidad creyente no es otro que el recorrido por el mismo Cristo, "quien realizó la obra de la redención en pobreza y persecución" [18].

3. Apoyados en la memoria de Dios

El deseo del papa Juan XXIII encontró eco en el aula conciliar, aunque quizás no de la manera en que él lo hubiera deseado. Si bien es cierto en la Iglesia de América Latina se hizo un camino fecundo, aunque con muchísimas dificultades, hubo que esperar casi cincuenta años hasta que, con el papa Francisco, volviera a levantarse en el horizonte la utopía de "una Iglesia pobre para los pobres"[19].

Sin embargo, como dice Chenu, "durante todo el Concilio, en todas las ocasiones y en todos los sectores, fueron introducidas (…) referencias a la pobreza como componente esencial del ser cristiano (…) sobre todo en la trama de la Constitución *Gaudium et spes*"[20].

En el siglo XVI Bartolomé de las Casas escribió: "del más chiquito y del más olvidado, Dios tiene la memoria muy viva y muy reciente"[21]. Para ser Iglesia de los pobres, los cristianos debemos apoyarnos en la

16 *Ibíd.,* p. 15.
17 *Ibíd.*
18 *Lumen Gentium,* 8.
19 *Evangelii Gaudium,* 198.
20 *Op. cit.* Chenu. *La Iglesia…*, p. 79.
21 Citado por Gustavo Gutiérrez. *Op. cit.* Gutiérrez. *Memoria…*, pp. 23-24.

memoria de Dios y acordarnos de los más pequeños. Esta es la preocupación central de *Gaudium et Spes*, donde la pobreza aparece en todo el documento como un tema transversal. Será imposible considerar todos los números en los que aparece, pero seleccionaremos algunos más significativos.

En el número 4 se describe el mundo de los pobres, fruto de la situación contrastante que vive la humanidad con las siguientes palabras:

> Jamás el género humano tuvo a su disposición tantas riquezas, tantas posibilidades, tanto poder económico. Y, sin embargo, una gran parte de la humanidad sufre hambre y miseria y son muchedumbre los que no saben leer ni escribir. Nunca ha tenido el hombre un sentido tan agudo de su libertad, y entretanto surgen nuevas formas de esclavitud social y psicológica. Mientras el mundo siente con tanta viveza su propia unidad y la mutua interdependencia en ineludible solidaridad, se ve, sin embargo, gravísimamente dividido por la presencia de fuerzas contrapuestas. Persisten, en efecto, todavía agudas tensiones políticas, sociales, económicas, raciales e ideológicas, y ni siquiera falta el peligro de una guerra que amenaza con destruirlo todo[22].

En este fragmento, así como también en otros, podemos identificar rostros concretos de la pobreza: los hambrientos, los analfabetos, las víctimas de las guerras y de los odios raciales e ideológicos, las mujeres, los trabajadores, los campesinos[23]. Son personas y grupos sociales "sedientos de una vida plena y de una vida libre, digna del hombre"[24].

Es importante señalar que la pobreza sociológica es considerada como una situación que tiene causas y, por lo mismo, puede ser revertida. El tema de las causas de la pobreza y de la posibilidad de transfor-

22 *Gaudium et Spes*, 4.
23 Cf. *Gaudium et Spes*, 9.
24 *Ibíd.*

mar el mundo de la injusticia será retomado con vigor por la teología de la liberación. El modo eclesial de contribuir a ello no es otro que el servicio a Cristo en el pobre. Por eso, *Gaudium et Spes* afirma, inspirada en un clásico texto del evangelio según san Mateo:

> En nuestra época principalmente urge la obligación de acercarnos a todos y de servirlos con eficacia cuando llegue el caso, ya se trate de ese anciano abandonado de todos, o de ese trabajador extranjero despreciado injustamente, o de ese desterrado, o de ese hijo ilegítimo que debe aguantar sin razón el pecado que él no cometió, o de ese hambriento que recrimina nuestra conciencia recordando la palabra del Señor: "cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis" (Mt 25, 40)[25].

Queda de este modo claro que el amor preferencial por los pobres hunde sus raíces en la fe cristológica. Verdad que volverá a reafirmarse más adelante con las siguientes palabras:

> Es el propio Cristo quien en los pobres levanta su voz para despertar la caridad de sus discípulos. Que no sirva de escándalo a la humanidad el que algunos países, generalmente los que tienen una población cristiana sensiblemente mayoritaria, disfrutan de la opulencia, mientras otros se ven privados de lo necesario para la vida y viven atormentados por el hambre, las enfermedades y toda clase de miserias. El espíritu de pobreza y de caridad son gloria y testimonio de la Iglesia de Cristo[26].

La responsabilidad de los cristianos frente al mundo es relevante. "En el actuar personal y colectivo de los creyentes queda siempre

25 *Gaudium et Spes*, 27.
26 *Gaudium et Spes*, 88.

comprometida la imagen de Dios"[27]. De ahí que resulte importante el reconocimiento que *Gaudium et Spes* hace de la influencia del testimonio cristiano en la génesis del fenómeno del ateísmo contemporáneo, en la cual

> pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina, o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión[28].

De ahí que, en muchos lugares, particularmente cuando se refiere al ámbito económico, *Gaudium et Spes* ofrezca algunos principios y criterios que deben orientar la práctica cristiana en orden a la transformación del mundo, la cual es posible: si la economía se pone al servicio del ser humano[29]; si el desarrollo económico es administrado coordinadamente entre las iniciativas particulares y la acción del Estado[30]; si se aplica el máximo esfuerzo para que desaparezcan las enormes desigualdades sociales[31]. También si se aplican algunos principios reguladores de la vida económico-social respecto a: el trabajo y el tiempo libre[32]; la participación en la empresa y en los conflictos laborales[33]; los bienes de la tierra y su destino universal[34]; las inversiones y las políticas monetarias[35]; y el acceso a la propiedad[36].

27 Díaz, M. (2002). *Imágenes de Dios y dignidad humana.* Lima: CEP, p. 18.
28 *Gaudium et Spes,* 19.
29 *Gaudium et Spes,* 64.
30 *Gaudium et Spes,* 65.
31 *Gaudium et Spes,* 66.
32 *Gaudium et Spes,* 67.
33 *Gaudium et Spes,* 68.
34 *Gaudium et Spes,* 69.
35 *Gaudium et Spes,* 70.
36 *Gaudium et Spes,* 71.

4. Conclusión: Practicar a Dios

Dice Manuel Díaz Mateos que la expresión practicar a Dios "se suele utilizar para aludir a una gran verdad bíblica, según la cual conocer la verdad es practicar la verdad, experimentarla, hacerla vida"[37]. Este significado puede corroborarse en un texto del profeta Isaías que afirma que "la tierra estará 'llena del conocimiento de Dios' cuando 'nadie haga daño a nadie' en este mundo (Is 11,9)"[38].

Si conocer la verdad es, para la Escritura, practicarla, la *Gaudium et Spes* pone de manifiesto que la verdad sobre la Iglesia sólo podrá ser verificada a través de su práctica. El documento manifiesta una nueva auto-comprensión del ser eclesial, ligado indisolublemente al entendimiento trinitario de la historia de la salvación, tal como fuera explicitado en los primeros números de *Lumen Gentium.*

Gaudium et Spes agrega una novedad, porque enuncia los contenidos que clarifican la naturaleza de la Iglesia, en este caso, su ubicación 'en el mundo', lo cual no es una simple circunstancia ni un elemento de carácter secundario, sino algo que pertenece a su esencia y que, por lo tanto, queda expresado en su definición. De este modo, el mundo, como término del envío que Cristo hace a sus discípulos, "entra en su razón de ser, más aún, en el dinamismo existencial de esta Iglesia"[39].

La inclusión del 'mundo de hoy' en la definición de la Iglesia resulta fundamental para su comprensión, porque el lugar influye en la manera de comprender la fe y, gracias a él, se actualizan y hacen realmente presentes unos determinados contenidos[40].

El calificativo 'pastoral' no se refiere solamente a consecuencias prácticas, ni a adaptaciones contingentes del mensaje cristiano. Chenu explica que se trata, "en el sentido fuerte del término, de una presencia,

37 *Op. cit.* Díaz, p. 27.

38 *Ibíd.*

39 Chenu, M. D. (1996). *Peuple de Dieu dans le monde.* Paris: Cerf, p. 15.

40 Ellacuría, I. (1981). "Los pobres, lugar teológico en América Latina". En, *Misión abierta* Nn. 4-5, p. 234.

hoy, del Evangelio en acto por y en la Iglesia", a cuya esencia pertenece el "existir hoy"[41]. Si la pastoral es 'la Iglesia en acto' y, como tal, 'lugar teológico de la Palabra de Dios', podemos concluir con este teólogo diciendo: "constitución pastoral, perfecta expresión del misterio de Cristo, instituido en Iglesia"[42].

Gaudium et Spes contribuye a clarificar la identidad eclesial e ilumina el camino de la Iglesia 'de los pobres' y 'para los pobres' en el mundo de hoy, de comienzos del siglo XXI, en el que el número de pobres crece de manera exponencial, a causa de una economía descarnada. Junto a al grito de los pobres hoy se eleva otro, el grito de la tierra[43], el de "nuestra oprimida y devastada tierra, que 'gime y sufre dolores de parto' (Rm 8,22)"[44].

La *Gaudium et Spes*, por lo tanto, no ha perdido vigencia y sigue invitándonos desde el Evangelio, a sumar nuestro cuidado por nuestra 'casa común' para que sea un hogar en el que todos/as puedan vivir con dignidad y en paz.

41 *Op. cit*. Chenu. *Peuple*…, pp. 15-16.

42 *Ibíd.*, p. 16.

43 Cf. Boff, L. (2006). *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres.* Madrid: Trotta.

44 *Laudato Si'*, 2.

O CLAMOR QUE DEUS NÃO ESCUTA[1]

Valmor da Silva[*]

A partir dos textos bíblicos pertinentes, desenvolve-se a temática segundo a qual Deus não escuta o clamor, isto é, quando não há coerência com a prática da justiça. Em contraste com o Deus que ouve o grito dos oprimidos, a partir da escravidão do Egito (cf. Ex 3, 7), com desenvolvimento em diversos outros contextos bíblicos, há muitos textos nos quais Deus simplesmente não responde.

Já nos episódios que narram a libertação do Egito, está claro que Deus "endurece o coração do faraó" (Ex 7, 3), porque ele se posta do lado da opressão. A explicação da recusa de Deus a ouvir o clamor

1 Comunicação científica apresentada no II Congresso Continental de Teologia, em Belo Horizonte, em 27 de outubro de 2015.

* Doutor em ciências da religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Mestre em teologia bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana e em exegese bíblica pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma. Graduado em filosofia e em teologia. Atualmente realiza estágio pós-doutoral junto à Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte, como bolsista FAPEG/CAPES. É professor do programa de pós-graduação em ciências da religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Assessora grupos bíblicos e movimentos populares. Dedica-se ao estudo da Bíblia, especialmente Antigo Testamento e judaísmo.

quando a justiça está ausente, se expressa com clareza em diversos textos bíblicos, tais como o clamor dos chefes corruptos em Mq 3, 4, e em outros textos proféticos, o clamor dos que tapam o ouvido ao grito do fraco em Pr 21, 13 e o clamor dos salários negados aos ceifadores em Tg 5, 3.

1. Deus escuta o clamor, sim, mas somente o de pessoas pobres e oprimidas

A convicção de que Deus atende o grito das pessoas oprimidas percorre toda a Bíblia. Mais que isso, a escuta divina ao clamor humano pode ser vista como um fio condutor para ler toda a Sagrada Escritura. "O grito do povo de Israel e a resposta salvadora de Javé seu Deus serve como um 'fio vermelho' ligando conjuntamente a história deste Deus com o seu povo"[2].

Essa certeza, constatada em inúmeros textos, pode ser verificada nalguns exemplos, como segue.

O êxodo, evento fundante de Israel e paradigma da libertação, é a memória de um grupo de escravos que clamou a Deus e foi ouvido. Essa realidade pode ser conferida no relato Sacerdotal, com acento na memória da Aliança (cf. Ex 2, 23-25), no relato Javista, privilegiando a promessa da terra (cf. Ex 3, 7-8), e no relato Eloísta, que pontua a missão de Moisés para tirar o povo do Egito (cf. Ex 3, 9-10).

Os textos revelam a ação de Deus que escuta, se lembra, vê, conhece, desce, liberta, faz subir à terra, ordena e envia Moisés para ir e fazer sair do Egito o seu povo. A importância do grito dos hebreus oprimidos é tamanha, que os textos atribuem a tal clamor a resposta divina e, consequentemente, todo o processo de libertação do êxodo.

Este enfoque foi tema de minha tese de doutorado[3], sintetizado

2 Boyce, R. (1988). *The cry to God in the Old Testament*. Atlanta: Scholars Press. (Society of Biblical Literature, Dissertation Series, 103).

3 Da Silva, V. (1996). *Clamor e escuta: o grito a Deus em situações extremas*. São Bernardo do Campo: Instituto Metodista de Ensino Superior. (Tese de doutorado, inédita).

num artigo publicado[4] e retomado num livro de teologia do Êxodo[5].

Após analisar o clamor na história de Israel, conclui José Comblin: "pelo que acabamos de ver, não resta dúvida de que o clamor a Javé constituiu-se em uma instituição básica de Israel"[6].

Essa realidade se constata no código da aliança, supostamente a legislação mais antiga de Israel. A recomendação de não afligir o órfão e a viúva, as categorias mais marginalizadas da época, é acompanhada da certeza de que Deus ouvirá seu grito e o vingará (cf. Ex 22, 21-23).

A profissão de fé retoma os passos principais da histórica de Israel, com destaque ao grito a Deus que ouviu sua voz, viu a miséria, fez sair da opressão e deu a terra que mana leite e mel (cf. Dt 26, 5b-9).

O livro dos Salmos, manual de oração de Israel, contém inúmeras preces de fieis que clamam a Deus e são ouvidos (cf. Sl 16, 6; 17, 7; etc.).

2. O clamor de opressores que Deus não escuta

Contrariamente à convicção de que Deus ouve o grito dos pobres, há outros textos bíblicos nos quais Deus não escuta o clamor. Trata-se do outro lado da moeda, isto é, quando os personagens são opostos e as circunstâncias são contrárias. Nesse caso, em coerência com o mesmo princípio da justiça divina, Deus se nega a escutar e se mostra surdo ao clamor humano.

Nas narrativas do Êxodo, diante da opção clara e inequívoca de Deus pela libertação do seu povo, "o coração do faraó se endureceu" (Ex 7, 13.14.22). Diante da atitude do faraó em impedir a partida dos israelitas de sua terra, o próprio Deus declara: "Eu, porém, endurecerei o coração de faraó" (Ex 7, 3.22).

4 Da Silva, V. (1998). "O grito na Bíblia e seu eco na atualidade". Em, *Fragmentos de Cultura*, V. 8, N. 8, (nov./dez), Goiânia, pp. 1477-84.

5 Da Silva, V. (2004). *Deus ouve o clamor do povo: teologia do êxodo*. São Paulo: Paulinas, 2004. (Teologias Bíblicas, 1).

6 Comblin, J. (1985). *O clamor dos oprimidos o clamor de Jesus*. Petrópolis: Vozes, p. 20.

Em momentos de prosperidade econômica, os eventos gloriosos do êxodo passavam a ser bandeira de propaganda dos dirigentes. Foi assim na época de Jeroboão II, no século VIII a.C., quando a riqueza aumentava à custa da exploração dos pobres. É quando se levanta o profeta Amós, para denunciar as injustiças e ameaçar com um anti êxodo, "dia de trevas e não luz" (Am 5, 18) e para dizer que o êxodo não é privilégio de Israel, pois o Deus que libertou os israelitas, também atuou no êxodo de outros povos: "não sois para mim como os cuchitas, ó israelitas –oráculo do Senhor Javé–. Não fiz Israel subir da terra do Egito, os filisteus de Cáftor e os arameus de Quir?" (Am 9, 7).

Na história de Israel, a escolha de um rei é vista como a traição da aliança, porque expressa a confiança na força do poderio militar, mais do que na ação libertadora de Deus[7]. Quando os chefes pedem a Samuel um rei para exercer a justiça "como acontece em todas as nações" (I Sm 8, 5), o profeta expõe a eles as palavras do Senhor sobre 'o direito do rei' (cf. I Sm 8, 10-18), que conclui declarando: "então, naquele dia, clamareis contra o rei que vós mesmos tiverdes escolhido, mas Javé não vos responderá naquele dia" (I Sm 8, 18).

3. Na denúncia profética, Deus não escuta o clamor dos que arrancam a carne do povo

Na profecia de Miquéias, um texto contra os chefes que oprimem o povo ilustra de maneira lapidar a teologia do Deus que não responde ao clamor dos que praticam a injustiça.

Trata-se de um oráculo de juízo, com denúncia e ameaça, contra os chefes da casa de Jacó e da casa de Judá (cf. Mq 3, 1-4), seguido de outro oráculo de juízo, contra os profetas mercenários (cf. Mq 3, 5-8).

O oráculo de juízo contra os chefes (cf. Mq 3, 1-4) se dirige justamente contra os chefes ou cabeças e contra os dirigentes, isto é, governantes investidos de poder político, responsáveis pela administração da

7 *Ibíd.*

justiça (*mishphat*, v.1). Como se dirige contra chefes de Jacó e de Israel, possivelmente se refere aos reinos de Judá Sul e de Israel Norte, mas não é definida a situação histórica exata, como em geral nas referências do livro de Miquéias.

Com metáforas duras, da atividade culinária, o profeta denuncia os chefes pela corrupção dos tribunais e descreve a situação do 'meu povo', pele esfolada, ossos quebrados, carne cortada e cozida na panela (vv. 2-3). Não poderia haver imagens mais fortes para expressar a violência brutal da exploração das massas populares.

Em contraste com a situação presente, de exploração e de violência, segue-se uma outra situação futura, 'então' e 'naquele tempo', em que Deus atuará com sua ação justiceira. Para agravar ainda mais a situação, a violência sanguinária era exercida com uma ideologia da proteção divina, como se Deus fosse objeto de manipulação dos governantes.

O clamor desses chefes se expressa com uma frase apropriada no contexto, "pois os denunciados se consideravam o povo de Javé, os herdeiros de suas promessas e os agraciados por sua poderosa mão"[8]. Mas, conforme a tradicional teologia da retribuição, a sentença condenatória corresponde ao mal praticado. A opção dos chefes é clara e inequívoca, pois "odeiam o bem e amam o mal" (v. 2). Seguindo a mesma lógica, por um juízo coerente, a opção de Deus só pode ser de rejeição. E a sentença condenatória, nesse caso, é que Deus ficará surdo ao seu clamor: "então eles clamarão a Javé, e ele não lhes responderá. Ele lhes esconderá a sua face naquele tempo, porque os seus atos foram maus!" (Mq 3, 4).

Deus não responde ao clamor, porque não há efetiva prática da justiça (v. 1). Com outra metáfora significativa, a profecia afirma que Deus vai esconder a face, ou como se diz normalmente, vai virar a cara ou vai dar as costas para o clamor dos corruptos.

A profecia de Jeremias possui um texto paralelo a este, com outra situação em que Deus não ouve o clamor.

8 Zabatiero, J. (2008). *Miquéias: voz dos sem terra.* São Paulo: Loyola, 2008, p. 58.

O oráculo denuncia a quebra da aliança. As cláusulas desse acordo foram estabelecidas ao sair da terra do Egito, com a clássica fórmula da aliança: "sereis o meu povo e eu serei o vosso Deus" (Jr 11, 8). Pelo seguimento de deuses estrangeiros, entretanto, e pela consequente confiança na força das alianças militares, Deus declara: "a casa de Israel e a casa de Judá romperam a minha aliança, que havia concluído com seus pais" (Jr 11, 10).

Diante do descumprimento da aliança, a atitude de Deus, seguindo a mesma lógica de sua justiça, lança uma desgraça fatal: "clamarão a mim, mas não os escutarei" (Jr 11, 11). "A recusa de Deus é tão forte que Jeremias se vê impedido de interceder pelo povo que rompeu a aliança"[9]: "Mas tu não intercedas por este povo e não eleves por eles nem lamentações nem preces. Sim, não quero escutá-los, quando clamarem a mim por causa de suas desgraças" (Jr 11, 14).

Na profecia de Zacarias temos nova situação em que Deus não escuta o clamor, porque sua palavra não foi ouvida ao ordenar: "não oprimais a viúva, o órfão, o estrangeiro e o pobre, não trameis o mal em vossos corações, um contra o outro" (Zc 7, 10). O contexto é da volta do exílio. A oportunidade é uma reunião presidida por Zacarias, para recordar as condições da aliança[10]. Segue-se um jogo entre a não escuta do povo à palavra divina e a consequente não escuta de Deus à voz do povo, para se concluir com a sentença seguida de uma condenação:

> E acontecerá que, visto como ele chamou e eles não escutaram, assim eles chamarão e eu não ouvirei, disse Javé dos Exércitos. Eu os dispersei por todas as nações que eles não conheciam; atrás deles a terra foi devastada de modo que ninguém passa ou volta. De uma terra de delícias eles fizeram um deserto (Zc 7, 13-14).

9 *Op. cit*. Comblin, p. 23

10 *Ibíd.*

Isaías também afirma que Deus não ouve as preces e desvia os olhos das mãos estendidas, porque vêm manchadas de sangue (cf. Is 1, 15) e ainda, que Deus esconde o seu rosto para não ouvir devido às iniquidades e pecados (cf. Is 59, 2).

Como os textos demonstram, as palavras proféticas, na linha da denúncia, deixam às claras as situações de injustiça e opressão. E comprovam que quando opressores clamam, a partir de realidades injustas, não alcançam nenhuma resposta de Deus. Mais que isso, Deus não ouve o seu clamor e rejeita o seu apelo.

4. Nos ditos proverbiais, quem tapa o ouvido ao grito do fraco não será ouvido

Para além da literatura profética, denunciatória, também a literatura sapiencial confirma as situações em que Deus se nega a ouvir o clamor.

Num provérbio bíblico se expressa, de maneira lapidar, a mesma lógica de quem não é ouvido porque se nega a ouvir: "quem tapa o ouvido ao grito do fraco também clamará e não terá resposta" (Pr 21, 13).

Nos provérbios se cristaliza, em forma breve e poética, a sabedoria popular, acumulada ao longo de séculos. Nesse caso, temos um provérbio de constatação, que expressa a realidade de maneira literal, a partir de uma situação de vida concreta, através da metáfora evidente do tapar o ouvido ao grito e do clamar sem obter resposta. O significado se impõe, sem necessidade de nenhuma explicação.

A abordagem é centralizada na justiça. Justiça, por sinal, é assunto que retorna com frequência e com enfoques diversos, ao longo de toda a coleção salomônica (cf. Pr 10, 1 - 22, 16), da qual este provérbio faz parte. Essa coleção, provavelmente a mais antiga do livro de Provérbios, aparentemente não possui ordem alguma[11].

11 Bíblia de Jerusalem (2002), "nota c" a Pr 10, 1. São Paulo: Paulus.

No contexto em que o provérbio se situa, no capítulo 21 de Provérbios, entretanto, há diversas alusões ao tema da justiça, principalmente com o acento sobre a oposição entre o justo e o ímpio. Os provérbios que o precedem (cf. Pr 21, 10.12) e os que se pospõem (cf. Pr 21, 14.15) possuem esse enfoque.

O conceito de justiça é o típico da época, da justiça retributiva, a pagar com a mesma moeda, nos moldes da lei do talião. A formulação é negativa, isto é, não responder ao clamor de que se nega a ouvir o grito da pessoa mais fraca. E o grito como substantivo (*z'qh*) nos leva novamente ao âmbito jurídico da "reclamação judicial feita à pessoa competente"[12].

O provérbio joga sobre o contraste entre o fraco, deprimido, necessitado (*dal*) e quem tapa o ouvido para não escutá-lo. Por um lado a pessoa sem defesa, com status social inferior, por outro alguém mais poderoso, capaz de exercer a misericórdia ou denegar-se a atender. No caso a atitude de tapar o ouvido ao grito do fraco se define como uma situação de injustiça. A dificuldade das categorias de pessoas fracas em obter justiça se expressa em outros provérbios, como: "o justo conhece a causa dos fracos, o ímpio não tem a inteligência de reconhecê-la" (Pr 29, 7).

Além da oposição entre pessoa justa e pessoa ímpia ou injusta, relaciona-se o conceito de pobreza, em contraste com o de prosperidade, como em Pr 22, 16. Conclusivamente, pode-se afirmar que quem prospera às custas dos pobres, não pode obter a escuta de Deus.

O provérbio visa, finalmente, a solidariedade humana, em vista das relações justas de pessoa para pessoa. Em seu sentido profundo, prém, abrange o relacionamento com Deus que é o ouvinte por excelência do clamor dos necessitados, pois "oprimir o fraco é ultrajar seu Criador" (Pr 14, 31).

12 Alonso, L., y Vílchez, J. (1984). *Proverbios*. Madrid: Cristiandad, p. 408.

5. Na carta de Tiago, o grito dos salários negados condena os ricos

Em Tiago 5, 1-5 há um apelo aos ricos, com condenação sumária, com choro e gemido destes, testemunhados pela podridão de suas riquezas e denunciados pelo grito dos salários não pagos. Essa relação de exaltação de oprimidos e humilhação de opressores constitui-se no "eixo hermenêutico de Tiago"[13].

Com o imperativo "chorai e gemei" (Tg 5, 1) o texto se dirige aos ricos exploradores, com anúncio de punição.

Para expressar a sentença, o vocabulário é organizado dentro da dinâmica temporal "passado-presente-futuro"[14]. No *passado* os ricos entesouraram, faustaram-se e se regalaram, saciaram-se, condenaram e mataram. No *presente* a riqueza deles está podre, as vestes corroídas, ouro e prata enferrujados; o grito do salário está clamando e o justo não resiste; os clamores dos ceifadores têm entrado nos ouvidos de Deus. O *futuro* descreve o estado dos ricos condenados: "a ferrugem deles testemunhará contra vós e comerá as vossas carnes como fogo" (Tg 5, 3).

Os ricos são condenados pela própria riqueza deles, transformada em podridão e ferrugem, a testemunhar contra eles. Trapos e ferrugem são personificados para devorar as carnes dos ricos, e o salário não pago é personificado para acusá-los: "lembrai-vos de que o salário do qual privastes os trabalhadores que ceifaram os vossos campos, clama, e os gritos dos ceifeiros chegaram aos ouvidos do Senhor dos exércitos" (Tg 5, 4).

O grito do salário sonegado torna-se o porta-voz dos próprios ceifeiros, já privados de suas forças. É o sangue do trabalhador explorado que clama, como clama da terra o sangue de Abel (cf. Gn 4, 10). Grita aqui o próprio salário retido, guardado, não pago. Dos tesouros

13 Nogueira, P. (1994). "O grito do salário, conflito no mundo do trabalho em Tiago 4,13-5,6". Em, *Estudos Bíblicos,* n. 44, Petrópolis, p. 79.

14 Grillo, J. (1995). "O salário retido está clamando a Iahweh. Exegese de Tiago 5,1-6". Em, *Revista Teológica,* v. 56, n. 41, Campinas, pp. 8 e 11.

dos ricos, este assume a dor, a fome, a miséria do pobre que não o recebeu.

A lei era explícita em condenar a retenção dos salários. Não pagar o assalariado, no fim do dia, era considerado roubo (cf. Lv 19, 13); e pecado, denunciado pelo clamor da pessoa explorada a Javé (cf. Dt 24, 14-15). Aqui igualmente, a retenção do salário é assassinato (v. 6). Foi assim também no livro de Sirácida, cujas idéias Tiago gosta de reler: "mata o próximo o que lhe tira o sustento, derrama sangue o que priva do salário o diarista" (Eclo 34, 22).

Tiago expressa a mesma lógica já ao afirmar que: "o julgamento será sem misericórdia para quem não pratica a misericórdia" (Tg 2, 13). Essas palavras são eco do evangelho de Mateus: "se não perdoardes aos homens, vosso Pai também não perdoará vossos delitos" (Mt 6, 15), as quais, por sua vez, repercutem a lógica do Pai-Nosso: "e perdoai-nos as nossas dívidas, como também nós perdoamos aos nossos devedores" (Mt 6, 12).

EL PUEBLO DE DIOS CRUCIFICADO. UNA LECTURA A LA VICTIMIDAD EN EL CONFLICTO ARMADO COLOMBIANO[1]

Juan Esteban Santamaría Rodríguez[*]

1. Características y consecuencias del conflicto armado en Colombia

El conflicto armado en Colombia se caracteriza por ser multi-causal. Esto es, se ocasionó por una serie de factores históricos, sociales, económicos y políticos[2], los cuales han llevado a que se constituya

1 Comunicación científica presentada en el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 27 de octubre de 2015.

* Magíster y licenciado en teología por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (Colombia). Trabaja actualmente en el programa de licenciatura en teología y licenciatura en filosofía y educación religiosa de la facultad de educación en la Universidad Santo Tomás en Bogotá (Colombia). Ejerce el cargo de profesor con funciones de docencia, investigación, proyección social y gestión académico-administrativa.

2 Algunos de los factores que ocasionaron el conflicto armado son: la concentración avasalladora de tierra de los grandes terratenientes; la urgencia de una reforma agraria que brindara igualdad de derechos a los campesinos para el acceso a la tierra y su labranza; la emergencia de grupos insurgentes buscando legitimar sus derechos a través de la lucha armada; la creación de ejércitos privados contrainsurgentes, apoyados por el Estado colombiano, en pro de la defensa del terri-

como un enfrentamiento bélico entre grupos armados legales e ilegales, cuyo fin es la lucha y el dominio del territorio por la vía militar. Las acciones armadas interpuestas entre los actores del conflicto tienen como patrón de referencia el impacto de la población civil, hecho que particulariza aún más su evolución en el desarrollo de la historia reciente del país y su repercusión en ella.

Al ser un enfrentamiento que atenta contra la población civil, de manera directa genera un sinnúmero de víctimas, las cuales pueden identificarse bajo una tipología considerable. Hoy en día es posible reconocer la violencia sexual y de género contra la mujer, el reclutamiento de menores, el secuestro, la desaparición forzada, las masacres y los genocidios políticos, las víctimas de minas anti-persona, y tal vez, la más dolorosa de todas, el desplazamiento forzoso de más de seis millones de colombianos[3], como algunos de estos tipos de víctimas que ocasionan las incursiones armadas en los pobladores de las regiones del país en donde ha repercutido el fenómeno de la violencia[4].

Como resultado de esta tipología, millones de personas en el país

torio de los gamonales de las regiones; y la violencia socio-política ejercida por el gobierno nacional en contraprestación a una política de Estado que vincule las regiones campesinas y el desarrollo urbano del país. Cf. Moncayo, V. (2015). "Hacia la verdad del conflicto: Insurgencia guerrillera y orden social vigente". En, *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia.* Bogotá: Comisión histórica del conflicto y sus víctimas, pp. 7-11. Disponible *on line* en: http://goo.gl/a7oeHM.

3 La cifra que presenta el Registro Único de Víctimas (RUV) es de 7.558.854 personas afectadas por la violencia en Colombia, en cualquiera de sus modalidades. Para el caso de las personas, familias y comunidades desplazadas por la violencia, el dato estimado es de 6.762.700 personas. Datos consultados en: http://rni.unidadvictimas.gov.co/?q=node/107 (13 de agosto de 2015).

4 El conflicto armado en Colombia impacta de distintas maneras en la sociedad. Algunos de ellos son los atentados a la infraestructura económica e industrial, los daños eco-ambientales y la densificación de las ciudades como consecuencia del desplazamiento forzoso. En esta reflexión se apunta a identificar el grado de afectación que genera en los campesinos y en las comunidades que se constituyen en víctimas de las incursiones armadas.

se han visto enfrentadas a distintos hechos de victimización y re-victimización por parte de los actores armados, así como de los agentes del Estado, hecho que recrudece los costos de la guerra en la subjetividad de las personas, y cuyo resultado no es más que la degradación de la condición y la dignidad humana. En este sentido,

> pocos dudarían hoy que el conflicto armado interno en Colombia desbordó en su dinámica el enfrentamiento entre los actores armados. Así lo pone de presente la altísima proporción de civiles afectados y, en general, el ostensible envilecimiento de las modalidades bélicas. De hecho, de manera progresiva, especialmente desde mediados de la década de los noventa, la población inerme fue predominantemente vinculada a los proyectos armados no por la vía del consentimiento o la adhesión social, sino por la de la coerción o la victimización, a tal punto que algunos analistas han definido esta dinámica como guerra contra la sociedad o guerra por población interpuesta[5].

La victimización no es más que aquella realidad en la cual el sujeto se ve sometido por las formas de dominación de las violencias, así como por las consecuencias que de ellas se derivan. De ahí los efectos psicosociales, entre otros, que tiene en la persona y, por tanto, su grado de afectación en orden a la ruptura del tejido social, la desestructuración de la cultura y la dificultad para la construcción de relaciones sociales[6].

La situación de las víctimas en el contexto del conflicto armado colombiano se presenta como una realidad que exige análisis, reflexión y proposición por parte de la sociedad, con miras a la implementación de acciones concretas orientadas hacia la transformación de su realidad.

5 Centro de Memoria Histórica. (2013). ¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad. Bogotá: Imprenta Nacional, p. 15. Disponible *on line* en: http://goo.gl/mrFNiK.

6 CINEP (2003). *La viga en el ojo. Los costos de la guerra.* Bogotá: Programa por la paz – Compañía de Jesús, pp. 47-52. Disponible en: http://goo.gl/CxHxzw.

En este sentido, el proceso gira no sólo hacia la comprensión de su situación de victimización, sino también su condición de victimidad.

> El neologismo que propongo se aleja de las definiciones que asumen a las víctimas sobrevivientes como estáticas, débiles, o que se refieren a posiciones categóricas. De hecho, al plantear la victimidad como una condición, apelo al estado o situación (presente o futura) en que se hallan un grupo de personas que se consideren o perciban como víctimas (…) pero sin entender el contexto de su vida como definitiva o sin posibilidades de diferentes formas de agencia[7].

De ahí que, la victimidad se comprende en la condición humana de las personas afectadas por las distintas formas de violencia que se ejercen en el conflicto. Dicha condición, en relación directa a la propuesta de Paniagua, se identifica en la capacidad de apropiación de la situación de victimización por parte de las personas afectadas por los hechos de violencia, con miras a transformar su realidad de manera histórica y real.

En este sentido, el foco de atención se dirige hacia la condición que asumen los sujetos para reponerse a las acciones violentas ejercidas contra ellos y su dignidad, como por ejemplo las mujeres que son abusadas sexualmente, las familias victimizadas como consecuencia del asesinato, desaparición, desplazamiento o masacre de uno o varios familiares, y las comunidades en general, cuando son testigos de un alto grado de violencia que impacta en su cultura, tradiciones y territorios.

Diversos enfoques, particularmente desde la psicología social, permiten comprender la victimidad como un ejercicio de resiliencia, de

7 El Dr. Walter Paniagua expone este término en razón de las características del conflicto armado que se desarrolló en Guatemala. Paniagua, W. (2010). *La victimidad. Una aproximación desde el proceso de resarcimiento en la región Ixchil del noroccidente de Guatemala. Tesis doctoral.* Barcelona: Universitat Autonoma de Barcelona, p. 6. Disponible en: http://goo.gl/zQcSN7.

elaboración de duelos y de construcción de tejido social en procura de la humanización y la salud mental de la comunidad[8].

Ahora bien, ante la urgencia de una comprensión holística de esta condición y su trascendencia en la realidad histórica de las víctimas: ¿qué importancia tiene comprender la victimidad desde la teología?, ¿para qué elaborar una lectura teológica a propósito de la victimidad?

2. El Pueblo de Dios crucificado: una lectura a la victimidad desde Ignacio Ellacuría

Tomando como eje central para la reflexión la pregunta de Ignacio Ellacuría: "¿qué significa para la historia de la salvación y en la historia de salvación el hecho de esa realidad histórica que es la mayoría de la humanidad oprimida?"[9], elaborar una lectura teológica de las víctimas del conflicto desde condición de victimidad, abre la posibilidad para desarrollar una hermenéutica desde la cual sea posible comprenderla como lugar teológico del acontecer histórico de Dios en clave de Pueblo de Dios crucificado.

> Se entiende aquí por pueblo crucificado aquella colectividad que siendo la mayoría de la humanidad debe su situación de crucifixión a un ordenamiento social promovido y sostenido por una minoría, que ejerce su dominio en función de un conjunto de factores, que como conjunto y dada su concreta efectividad histórica, debe estimarse como pecado[10].

Según Ellacuría, la historia es el lugar teológico en el cual Dios se revela, es lugar para la vivencia de la fe y el seguimiento de Jesús, y

8 Baró, I. (1990). "Guerra y salud mental". En, *Psicología social de la guerra: trauma y terapia.* San Salvador: UCA Editores, pp 36-38.

9 Ellacuría, I. (2000). "El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica". En, *Escritos Teológicos II.* San Salvador: UCA Editores, p. 137.

10 *Ibíd.,* pp. 152-153.

finalmente es escenario para una praxis de salvación que implica una liberación de las estructuras de opresión y dominación[11].

Es así que, al ser la historia un dinamismo procesual en el cual es posible comprender el acontecer de Dios, es necesario indagar por la salvación histórica de los pueblos crucificados, desde lo propio de su materialidad e historicidad y el modo en que dicho proceso es lugar teológico que da razón a esta revelación.

Las víctimas del conflicto armado en Colombia son signo de la presencia histórica de Dios, pues se presentan como situación real de las estructuras de opresión y dominación configuradas por las formas de violencia que ha desarrollado el conflicto armado en el país; al mismo tiempo, porque dan cuenta del sufrimiento humano y la injusticia que suponen las acciones terroristas que atentan contra la integridad y dignidad de los sujetos; y finalmente, porque su condición de victimidad es posibilidad para el desarrollo de una praxis de liberación de su situación de victimización.

De esta forma, elaborar una lectura teológica de la victimidad como lugar del acontecer histórico de Dios, supone comprender que la condición de las víctimas, en cuanto Pueblo de Dios crucificado, es una realidad profética y utópica por demás.

Entenderla como profética implica reconocer su estado de afectación y su capacidad para apropiar y transformar la realidad como signo de la presencia histórica de Dios[12] mediante una denuncia concreta: la vulneración de su dignidad humana. Ahora bien, proponerla como utópica lleva a establecer que su denuncia es un anuncio de aquella presencia de Dios, la cual se hace más real en la medida en que su apropiación y transformación de la realidad abre la posibilidad para una salvación de y en la historia[13].

11 Ellacuría, I. (2000). "Los pobres, 'lugar teológico' de América Latina". En, *Escritos teológicos I.* San Salvador: UCA Editores, pp. 148 y 153.

12 Ellacuría, I. (2000). "Discernir 'el signo' de los tiempos". En: *Escritos Teológicos II.* San Salvador: UCA Editores, pp. 133-134.

13 Ellacuría caracteriza este dinamismo profético y utópico, señalando que los pobres son sujetos activos de la historia, particularmente de la historia de la Iglesia.

Ejemplo de esta condición de victimidad y del dinamismo profético-utópico que implica en su vida y la de su comunidad se presenta en el siguiente testimonio de un campesino:

> En esa reunión la guerrilla nos recibió planteando: "aquí los que mandamos somos nosotros y los que obedecen son ustedes". Pero Josué se levantó y planteó: "no, nosotros no venimos a que nos pongan condiciones. Venimos a poner las nuestras. Hasta aquí llegaron ustedes. Nosotros no aceptamos condiciones de nadie. Preferimos morir antes que aceptar condiciones de nadie. Si lo que ustedes quieren es matarnos, mátennos aquí de una vez"[14].

La acción de Josué demuestra cómo su condición de victimidad adquiere valor profético y utópico, toda vez que se empodera de su realidad, la de su comunidad y hace frente a la misma. El Pueblo de Dios crucificado, en este sentido, es aquel en el cual es posible comprender la acción histórica de Dios que demanda por la dignidad humana y su bienestar. En este caso, por la vida de una población intimidada por uno de los grupos alzados en armas que participa del conflicto.

De lo anterior puede inferirse cómo la victimidad es lugar de esta revelación de Dios, pues en su historicidad es donde existe clamor por la justicia.

El caso de Josué es uno de millones de testimonios de colombianos víctimas de la violencia en el cual es posible comprender cómo Dios revela su justicia y el derecho, tal como lo relata el profeta Isaías: "éste

En su proposición, es posible comprender cómo las víctimas son lugar de la presencia del Jesús histórico, y de esta forma, es en donde existe mayor posibilidad de salvación, esto es, de liberación. Cf. Ellacuría, I. "Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica". En: *Escritos Teológicos II.* San Salvador: UCA Editores, p. 255.

14 Testimonio de un campesino documentado por el Grupo de Memoria Histórica (GMH). Cf. Centro de Memoria Histórica. (2013). ¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad. Bogotá: Imprenta Nacional, p. 380.

es mi siervo a quien yo sostengo, mi elegido en quien me complazco. He puesto mi espíritu sobre él para que dicte el derecho a las naciones" (Is 42, 1).

Las víctimas de la violencia en Colombia, en cuanto Pueblo de Dios crucificado, adquieren aquí su papel protagónico. La victimidad les permite apropiar su realidad a fin de transformar dicho estado de afectación desde los elementos constitutivos de su *phylum humano*[15].

Esta lectura teológica permite entender cómo la victimidad da lugar a una hermenéutica del seguimiento del Jesús histórico y de la construcción del reinado de Dios como praxis de liberación, pues el dinamismo de su acción humana lleva a la configuración de un nuevo orden social, el cual implica su reparación desde el ejercicio de auto-implicación y apropiación de su realidad.

Es así como en el contexto de la victimidad[16], el lugar teológico –entendido desde el seguimiento histórico de Jesús– implica asumir su pasión, muerte y resurrección, fruto de su acción histórica y misión política[17]. Ellacuría afirma con suma claridad cómo la misión de Jesús

15 Para Ellacuría, la historia tiene un carácter procesual. Esto significa que permanece en constante movimiento, el cual depende de la materialidad biológica (*phylum humano*) de la persona. Dicho *phylum* es aquello que determina su constitución genética y lo que le permite actuar en la historia de forma determinada, especialmente en atención a las características de la especie a la cual pertenece. El movimiento de la historia depende del modo biológico como el ser humano acontece en su realidad histórica, y cómo ello constituye posibilidades para la articulación de nuevas realidades para su existencia, desde la operatividad de su capacidad intelectiva y sentiente, notas constitutivas de su *phylum*. Cf. Ellacuría, I. (1991). *Filosofía de la realidad histórica.* Madrid: Trotta, pp. 97-104; 248-258.

16 "La construcción de la victimidad entraña un proceso de elaboración de identidad. En una sociedad caracterizada por una creciente pluralidad y diversidad, estos procesos devienen más complejos. La pertenencia a un grupo o a una minoría social o el carácter intracomunitario o intercomunitario del conflicto son factores relevantes". Tamarit, J. (2013). "Paradojas y patologías en la construcción social, política y jurídica de la victimidad". En: *Revista para el análisis del derecho,* vol. 1, p. 7. Disponible *on line* en: http://goo.gl/ksZmp5 (consultado el 9 de junio de 2015).

17 Cf. Ellacuría, I. (2000). "Dimensión política del mesianismo de Jesús". En:

fue en total oposición al sistema político-religioso de su época, hecho que desencadenará su persecución y asesinato[18].

Según lo anterior, la victimización de las personas afectadas por la violencia como consecuencia de la polaridad que supone la guerra y, entre otros factores, la sospecha acerca de la colaboración directa al enemigo[19], da sentido al carácter de este seguimiento histórico de Jesús. Las acciones de resistencia y la construcción de identidad son una oportunidad para comprender cómo esta situación es lugar teológico desde el cual es posible caracterizar, en clave profética, un seguimiento histórico y encarnado que propende por la justicia. En estos términos,

> el seguimiento implica al menos, los siguientes pasos: (1) referencia necesaria y permanente, comprobable, a un Jesús con características comprobables; (2) aceptación e incorporación de ese mismo Jesús como principio de la propia actuación; (3) seguimiento en el sentido de un proseguimiento histórico, esto es, una acción humana que pro-siga en la historia lo que fue en la historia la existencia de Jesús y el dinamismo que la impulsaba[20].

Ahora bien, si este seguimiento se asume en razón de los pasos que Ellacuría propone, la victimidad ha de configurarse como lugar teológico desde el cual se construye una praxis de salvación que implica la liberación de la realidad histórica de las estructuras de opresión y dominación. En este sentido, la instauración del reinado de Dios (cf. Mt 5, 1-12) en tanto que praxis de salvación se hace relevante toda vez que la victimidad es posibilidad de liberación para las víctimas.

Esta salvación dará cuenta de la presencia histórica de Dios en el

Escritos Teológicos II. San Salvador: UCA Editores, pp. 38-42.

18 Cf. Ellacuría, I. (2000). "Carácter político de la misión de Jesús". En: *Escritos Teológicos I.* San Saldavor: UCA Editores, pp. 17-31.

19 *Op. cit.* Centro de Memoria Histórica, pp. 358 – 359.

20 Ellacuría, I. (2002). "Teología moral fundamental". En: *Escritos Teológicos III.* San Salvador: UCA Editores, p. 187.

Pueblo de Dios crucificado, si su acción liberadora posibilita la construcción de nuevas realidades históricas[21]. Ejemplo de ello es el testimonio de la hija de una líder de la comunidad de Valle Encantando, en el departamento de Córdoba, quien dándose cuenta de la situación de reclutamiento de sus hijos a las filas de un grupo paramilitar convocó a la comunidad de mujeres para ir al rescate de ellos:

> Mi mami convocó a todas las madres y a otras mujeres que quisieran ir a buscar a sus hijos y arrebatárselos a los paramilitares. En esa época, mediados del año 2000, llovía mucho, el barro llegaba –y aún lo hace– hasta las rodillas, pero nada de eso impidió que se organizara una gran marcha al nido de los paracos. A las seis de la mañana se emprendió la caminata, eran cerca de 200 mujeres que se apoyaban las unas a las otras para no caer a los charcos de agua en la carretera, que como siempre estaba inservible. El sitio al que irían estaba lejos, debían pasar por una población llamada Guasimal, controlada por paramilitares. [...] Mi madre iba diciendo a las mujeres que no demostraran miedo, que ellos no podían ser tan tontos para matar a tantas mujeres. [...] Cuando el terrible comandante estuvo enfrente de las mujeres, les preguntó qué buscaban, y ellas respondieron a coro: "¡a nuestros hijos!"[22].

El testimonio presentado expone cómo una praxis histórica de liberación abre la posibilidad a una acción de salvación. Las mujeres, dándose cuenta de su realidad, se apropian de la misma y buscan una solución concreta, la cual no es más que reclamar aquello que les es propio: sus hijos.

Las víctimas de la violencia, en tanto que Pueblo de Dios históricamente crucificado, dan razón al dinamismo del acontecer histórico de Dios. Su victimidad es el lugar teológico en el cual Dios acontece, pues

21 Cf. Ellacuría, I. (2000). "Historia de la salvación". En: *Escritos Teológicos II*. San Salvador: UCA Editores, pp. 609-610.

22 *Op. cit.* Centro de Memoria Histórica, pp. 368-369.

es allí en donde existe la posibilidad de salvar la historia, hacerla más humana y digna desde su apropiación y transformación.

En el sermón de la montaña, Jesús enseñaba a sus discípulos aquello que da lugar a una transformación de la realidad desde la pobreza espiritual y humana. El discurso de las bienaventuranzas se presenta como una premonición de aquello que será la salvación del mundo (cf. Mt 5, 3-10). Según esto, es en las víctimas y en su condición de victimidad en donde se hace tangible no sólo el sufrimiento humano, sino también la posibilidad de transformar la realidad desde esa 'persecución' y 'victimización' a la que son sometidas constantemente.

De ahí entonces que también adquiera sentido un seguimiento histórico de Jesús y una construcción del Reino de Dios como lugar teológico, pues es el pueblo crucificado quien se hace signo histórico de la presencia de Dios al transformar la realidad de opresión en liberación y salvación.

> El Pueblo de Dios crucificado tiene así una doble vertiente: es la víctima del pecado del mundo y es también quien aportará la salvación al mundo (…). No hay salvación por el mero hecho de la crucifixión y de la muerte: sólo un pueblo que vive porque ha resucitado de la muerte que se le ha infligido es el que puede salvar al mundo[23].

La condición de victimidad de las personas afectadas por el conflicto armado en Colombia posibilita elaborar su lectura teológica toda vez que es lugar del acontecer histórico de Dios en los términos propuestos. Es importante tener en cuenta cómo, desde los testimonios expuestos, se hace real una salvación de la historia cuya finalidad es constituir nuevas realidades históricas más dignas y humanas.

Ahora bien, el seguimiento del Jesús histórico, así como la construcción del reinado de Dios, son aspectos que particularizan esta

23 *Op. cit.* Ellacuría. "El pueblo crucificado…", pp. 169-170.

condición, pues son preponderantes en la medida en que permiten configurar una espiritualidad[24] que asuma la condición de victimidad como propia, y a partir de ella comprenda el carácter histórico de la revelación de Dios y su dinamismo de liberación y salvación.

> La espiritualidad cristiana, así entendida, es fundamentalmente un don de Dios Padre, que continúa el don fundamental de sí mismo que fue su hijo encarnado. Pero el don mismo de Dios Padre nos dice dónde y cómo se recibe preferencialmente ese don. Se recibe en el mundo de los pobres en una *praxis* que responda eficazmente a la gran tarea de quitar el pecado del mundo, la muerte del mundo, para que el mundo y el hombre tengan más vida[25].

3. La victimidad: lugar teológico para una teología de la realidad histórica

La victimidad, condición de las personas afectadas por las formas de violencia adoptadas en el conflicto armado, caracteriza el modo por el cual dichos sujetos hacen una apropiación de su realidad y constituyen posibilidades de transformación. La lectura teológica propuesta a dicha condición permite interpretar cómo esta condición es lugar teológico del acontecer histórico de Dios en sus tres dimensiones.

Ahora bien, en razón de estas dos perspectivas: ¿cuál es el aporte de esta hermenéutica teológica al perdón, la reparación, la reconciliación y la construcción de la paz en un contexto de verdad, justicia y reparación como se propone en el marco del posconflicto en Colombia?

La propuesta de una teología de la realidad histórica da sentido a esta hermenéutica, ya que brinda elementos de juicio a propósito de la

24 Cf. Ashley, M. (2005). "Ignacio Ellacuría: espiritualidad, seguimiento y buenas noticias". En: *La civilización de la pobreza. El legado de Ignacio Ellacuría para el mundo de hoy.* San Salvador: UCA Editores, pp. 277-280.

25 Ellacuría, I. (2002). "Espiritualidad". En: *Escritos Teológicos IV.* San Salvador: UCA Editores, p. 53.

condición de victimidad como lugar desde el cual construir procesos de reconciliación y perdón.

El testimonio de las víctimas dinamiza la espiritualidad cristiana para centrar sus esfuerzos hacia el desarrollo de una praxis de liberación y salvación, en donde el mandamiento principal (cf. Mc 12, 28-34) será efectivo, toda vez que la praxis de salvación tenga como referencia la liberación de las estructuras de opresión y dominación de la realidad histórica.

En el marco del conflicto, dicha liberación partirá del acuerdo de paz con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y el Estado colombiano; así como también de la negociación preliminar que se realiza con el Ejército de Liberación Nacional (ELN). En estos procesos, lo fundamental será reconocer a las víctimas en su condición, como eje articulador del posconflicto, pues su testimonio no sólo será en razón del estado de afectación psicosocial al que han sido sometidas por las formas de violencia, sino también como signo de apropiación, transformación y reparación de su realidad, la cual da lugar a un ejercicio de solidaridad y justicia que inspire la praxis cotidiana del cristiano.

El Pueblo de Dios crucificado, a ejemplo del pueblo de Israel sometido a la esclavitud en Egipto (cf. Ex 3, 7-10), será lugar de liberación y salvación desde el cual la espiritualidad cristiana inspire un seguimiento histórico de Jesús y una construcción progresiva del reinado de Dios.

En razón de su impacto en la transformación de la realidad histórica, la victimidad de este pueblo debe ser base para una solidaridad cristiana que teje la urdimbre de la paz y la reconciliación, apropiando la realidad del 'otro' como principio y fundamento de su existencia. Su exigencia será en orden a que el conflicto no sólo se desescalará en su dimensión político-militar, sino también a dar lugar a una realidad histórica que garantice la dignidad humana de los sujetos de la sociedad civil. En lenguaje profético-utópico, una realidad en la cual exista una justicia y una tierra buena en donde mane leche y miel.

TEOLOGIA, AÇÕES AFIRMATIVAS E NEGRITUDE: DIÁLOGOS POSSÍVEIS NO CONTEXTO BRASILEIRO[1]

Caio César Sousa Marçal[*]

Ao longo dos últimos anos, o Brasil começou tardiamente a discutir e implementar ações afirmativas para o povo afrodescendente. Depois de muita luta dos movimentos sociais, a Lei 12.711/2012, que garante a reserva de vagas para afrodescendentes em universidades públicas federais e a e Lei 12.990/2014, que destina para eles 20% dos cargos em concursos federais, apontam para um novo momento na vida brasileira. Porém essa discussão traz a tona uma série de questões em torno do racismo que ainda é presente em nossa sociedade.

Nosso trabalho, de caráter qualitativo, aponta quais as abordagens teológicas possíveis que dialogam com a implementação de políticas de ações afirmativas para negros, a partir do contexto brasileiro e do necessário enfrentamento ao racismo nas diversas esferas da sociedade, além de mostrar algumas iniciativas importantes de alguns movimentos cristãos nas demandas étnicos raciais.

1 Comunicação científica apresentada no II Congresso Continental de Teologia, em Belo Horizonte, em 27 de outubro de 2015.

* Graduado em teologia pelo Centro Universitário Izabela Hendrix e graduando em Pedagogia pela Universidade do Estado de Minas Gerais. É secretário de mobilização da rede FALE, um movimento cristão de defesa de direitos. Atua também como missionário na ocupação Rosa Leão, em Belo Horizonte (Minas Gerais, Brasil).

1. Introdução

Uma das questões mais relevantes na promoção dos direitos humanos no Brasil tem sido a luta contra racismo estrutural, que ainda está presente em diversas expressões dentro do país. Com muita luta dos movimentos negros, nos últimos anos o Brasil tem experimentado um novo momento em relação a esse enfrentamento com a implementação de políticas de ação afirmativa.

O papel dessas políticas é de promover ação reparatória que visa corrigir as situações de discriminação e desigualdade que prejudicou certos grupos em algum momento da história. Tais compensações podem ser por meio da valorização de ordem sócio-econômica, política ou mesmo de âmbito cultural; tais políticas devem ocorrer num determinado período de tempo.

É no debate internacional promovido pela III Conferência mundial contra racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata, realizada em Durban (África do Sul), no ano de 2001, que se fortaleceu ainda mais a discussão sobre o imperativo de implementação de políticas focadas na população negra, afirma Ronaldo Adriano dos Santos[2]. Em 21 de março de 2013, foi criada pelo então presidente Luiz Inácio Lula a secretaria especial de políticas de promoção da igualdade racial.

Tais políticas afirmativas progrediram no país quando a presidenta da república, Dilma Rousseff sancionou, no dia 29 de agosto de 2012, a Lei 12.711 que estabelece cotas para universidades federais e para os institutos técnicos federais de todo o país. A Lei assegura que as universidades públicas federais e os institutos técnicos federais de nível médio reservem, no mínimo, 50% das vagas para estudantes que tenham concluído o ensino médio em colégios da rede pública. As vagas são distribuídas entre negros (pretos e pardos) e indígenas, baseado nas estatísticas mais atuais do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

2 Santos, R.A. (2014). "Ações afirmativas para negros no ensino superior através das políticas de cotas". Em: *Revista Jurídica Cesumar*, v. 14, n. 1, p. 38.

Em 9 de junho de 2014, Rousseff sancionou a Lei 12.990, que reserva aos negros 20% das vagas ofertadas nos concursos públicos para provisão de cargos efetivos e empregos públicos na esfera da administração pública federal, das autarquias, das fundações públicas, das empresas públicas e das sociedades de economia mista controladas pela União[3].

Ante esse novo momento que tem trazido um amplo debate sobre as relações étnico raciais no Brasil, nosso trabalho deseja relacionar o tema das políticas de ação afirmativa para afrodescendentes com a teologia como parte necessária para o combate a toda forma de exclusão que os negros tem ainda enfrentado.

2. Jubileu, ética social bíblica e políticas de ação afirmativa

Segundo Vinoth Ramachandra e Howard Peskett, a missão cristã não está preocupada apenas com os indivíduos, pois a preocupação de Deus envolve também o ambiente físico e biológico que mantém suas vidas, assim como as estruturas sociais, econômicas, políticas e intelectuais que determinam as formas de sua existência[4].

O motor que move a ação missionária da fé cristocêntrica não é um movimento que se exime das questões relacionadas aos direitos humanos. Para David Eduardo Lara Corredor, Corredor, a peleja em torno dos direitos humanos deve ser "parte da espiritualidade, do agir como Deus age, de ir até onde vai o próprio Deus, até dar a vida para gerar vida, com entranhas de misericórdia"[5].

3 Em 18 de março de 2015, o ministro Ricardo Lewandowski, do Supremo Tribunal Federal (STF), assinou uma resolução que estabelece cotas para negros nos concursos para o STF e para o Conselho Nacional de Justiça (CNJ).

4 Ramachandra, V. e Peskett, H. (2005). *A mensagem da missão*. São Paulo: ABU Editora, p. 26.

5 Corredor, D. (2015). "Fundamentação teológica dos direitos humanos". Em: *Cadernos de Teologia Pública*, v. 1, n. 1, p. 13.

James Cone[6] indica que não pode ter teologia cristã que não tenha perspectiva sociopolítica, pois o discurso teológico é discorrer acerca do Deus de Jesus que se desponta na luta dos oprimidos pela liberdade. Então a teologia deve também tornar-se política, falando a favor do Deus dos oprimidos. Cone entende que a ênfase bíblica sobre o contínuo ato de libertação operado por Deus no presente e no futuro, expressa que a teologia não pode simplesmente reproduzir o que a Bíblia narra, pois a teologia deve ser profética, caso contrário, perde a razão de ser. Para tanto, o papel do teólogo, deve ser o de correr o risco de ser proféticos para promover uma reflexão bíblica que traga luz em favor daqueles que são desfavorecidos e sem voz na sociedade.

> A teologia é sempre uma palavra sobre a libertação dos oprimidos e dos humilhados. É uma palavra de julgamento para os opressores e os governantes. Todas as vezes que os teólogos falharem em tornar esse ponto inquestionavelmente claro, eles não estarão fazendo teologia cristã, mas a teologia do Anticristo[7].

Na dialética entre teologia cristã e os direitos humanos, é inegável no ensino das escrituras bíblicas que o ser humano é especial, pois todo homem e mulher são criados a 'imagem e semelhança' do Criador. Nesse sentido, toda e qualquer relação baseada em dominação que geram desigualdades entre os seres humanos é inaceitável. Tal ensinamento indica que qualquer forma de desrespeito e violência ao próximo é um insulto ao próprio Deus, pois "o que oprime ao pobre insulta ao seu Criador" (Pv 14, 31).

É nesse paradigma essencial que se dá o projeto redentor de Javé para toda humanidade: o Deus libertador que socorre o aflito, o marginalizado e o espoliado, promotor de restauração da dignidade do necessitado e do aflito. Enquanto faraó, uma divindade pagã que chancela

6 Cf. Cone, J. (1985). *O Deus dos oprimidos*. São Paulo: Paulinas.

7 *Ibíd.*, p. 94.

uma ordem social estratificada e que produz desigualdades, Javé subverte a ordem ao ouvir as orações de um povo escravo, além de planejar e convocar Moisés na participação de seu ato revolucionário.

A narrativa bíblica da libertação dos judeus das garras opressoras de faraó, revela que, enquanto livra o povo de Israel do jugo de um tirano, Javé os reorientam para que cumpram seu chamado de ser uma nação que, nas suas relações sociais, sejam um exemplo para todos os povos, ao sinalizar os valores do Deus da vida a partir das leis do jubileu na terra prometida.

O jubileu é marcado por várias medidas ou ações de caráter social, sendo que algumas valem também para o ano sabático. Tais normas incidem sobres questões como repouso da terra –dimensão ecológica–, perdão de dívidas –dimensão econômica–, devolução e partilha de propriedade –dimensão do acesso a moradia e a terra como modo de subsistência–, libertação dos escravos –dimensão trabalhista–. O 'ano da graça do Senhor' não é outra coisa senão o Ano do jubileu do livro do Levítico no capítulo 5.

A ação de Jesus, portanto, que o situa como continuador da obra dos grandes profetas do Antigo Testamento, é apresentada como sendo a instalação do Ano do jubileu, e para isso o Espírito do Senhor está sobre ele e o consagra com a unção, isto é, o faz Messias, Cristo. A ideia do Ano do jubileu, não é difícil perceber, privilegia os pobres e fracos dentro da sociedade do antigo Israel, em detrimento dos poderosos. Jesus, ao retomar essa ideia há muito esquecida, mostra-se parcialmente situado ao lado dos pobres e explorados de sua época.

Quando Cristo expressa que a 'boa notícia' do Reino de Deus é para os pobres, que opera com a agenda de libertar os oprimidos e anunciar o ano aceitável do Senhor –Ano do jubileu–, causa enorme desconforto. Essa revelação faz os líderes mancomunados com os césares desse mundo bufarem de raiva em seus templos palacianos e desejarem precipitar o Messias do topo de uma colina, como bem narra são Lucas em seu Evangelho. Nessa passagem, é colocado uma séria implicação política para seus seguidores: os cristãos são chamados a colaborar com o projeto cósmico de redenção de toda ordem criada. São convocados

para perceberem os clamores daqueles que estão em situação de marginalidade e opressão, tomando partido em favor desses e a indicar o horizonte ético do jubileu bíblico como uma utopia possível.

Assim é fundamental a compreensão que todo o Evangelho indica ao imperativo do 'princípio da igualdade', que é uma das bases para a promoção das leis de ação afirmativa para negros no Brasil. Porém, a busca desse princípio quando reconhecemos as desigualdades causadas pela maldade humana.

Não há como se considerar que o negro, após ser liberto da escravidão, teria condições de competir em pé de igualdade com os brancos, que passaram séculos se beneficiando da força de trabalho dos afrodescendentes. No Brasil, tanto a economia como as relações sociais perduraram por mais de três séculos, determinadas no regime da escravidão negra. O mito de que éramos uma 'democracia racial' apenas mascarou a condição de subalternidade em que afrodescendentes estão enquadrados: pobres, alvo da violência institucional.

Dalmo Dallari nos adverte que a ideia de democracia obriga a superação de concepção mecânica e tacanha da igualdade[8]. Tal concepção via como um 'direito', porém sem cogitar que não se pode tratar grupos discriminados historicamente de forma igual a outros grupos que sempre estiveram em situação de privilégio. É preciso fazer com que ações corretivas que façam com que a igualdade seja uma possibilidade real.

> O que não se admite é a desigualdade no ponto de partida, que assegura tudo a alguns, desde a melhor condição econômica até o melhor preparo intelectual, negando tudo a outros, mantendo os primeiros em situação de privilégio, mesmo que sejam socialmente inúteis ou negativos[9].

Visto pelos opositores das políticas de ação afirmativa para afro-

8 Cf. Dallari, D. (2005). *Elementos da teoria geral do Estado*. 25. ed. São Paulo: Saraiva.
9 *Ibíd.*, p. 308.

descendentes como 'tratamento desigual', tais leis já são bastante corriqueiras no nosso ordenamento jurídico, que garante leis que beneficiam idosos, porcentagem mínima para candidaturas de mulheres em eleições proporcionais, proteção processual do trabalhador frente ao empregador, por exemplo, entre muitas outras. O Estado é autorizado a criar distinções de maneira de promover a igualdade em grupos historicamente desiguais. Dessa forma, a adoção de ações afirmativas é uma decorrência natural e lógica do princípio da igualdade que orienta nossa Constituição.

Quanto a questão do trabalho e libertação do escravo, as normas do jubileu são peremptórias:

> Quando um teu irmão hebreu, homem ou mulher, se tiver vendido a ti, ele te servirá seis anos, mas no sétimo ano deixá-lo-ás ir livre de tua casa. Não o deixarás partir com as mãos vazias quando o despedires, mas dar-lhe-ás alguma coisa dos teus rebanhos, da tua eira e do teu lagar, uma parte dos bens com, que o Senhor, teu Deus, te cumulou. Lembra-te de que estiveste em servidão no Egito, de onde foste resgatado pelo Senhor, teu Deus; é por isso que hoje te imponho este mandamento (Dt 15, 12-15).

É importante advertir que a prática do trabalho escravo no contexto da saga do hebreu libertária contada no Pentateuco, nos mostra que isso acontecia por conta de dívidas não pagas.

Em segundo lugar, vemos que na lógica do jubileu está colocada uma das bandeiras fundamentais da luta dos movimentos sociais na promoção de políticas de ações afirmativas, que é a noção de reparação histórica. Na Lei áurea assinada pela princesa Isabel, "não houve nenhum sinal de garantia legal ao negro do ponto de vista jurídico que lhe desse qualquer tipo de indenização ou direito de propriedade", lembra Ronaldo dos Santos[10].

10 *Op. cit.*, Santos, p. 277.

Não há como se considerar que o negro, após ser liberto da escravidão, teria condições de competir em pé de igualdade com os brancos, que passaram séculos se beneficiando da força de trabalho dos afrodescendentes. No Brasil, tanto a economia como as relações sociais perduraram por mais de três séculos, determinadas no regime da escravidão negra.

O preço desse longuíssimo trabalho não remunerado só agora começa a pagar tamanha dívida histórica. Há uma dívida história, fato inegável e que precisa ainda ser corrigida. Esse lamentável passado escravagista deixou profundos estigmas que até hoje nos fazem tratar com naturalidade a situação de inferioridade dos afrodescendentes.

3. Mobilização cristã em torno das políticas de ação afirmativas para negros

Nos tempos da escravidão negra no Brasil, os cristãos de diversas confissões tiveram uma postura lamentável. Institucionalmente nenhuma das igrejas teve uma posição radical contra a escravidão. Se na Igreja católica não houve nenhuma ruptura concreta com o modelo escravocrata, as poucas igrejas protestantes não manifestaram nenhum tipo de postura mais ferrenha.

Apesar de que não se tenha havido qualquer manifesto em benefício dos escravos negros e em favor da abolição, podemos mencionar casos isolados de protestantes que tiveram documentadas suas atuações em favor do negro.

Um deles é de Robert Kalley, missionário escocês que fundou a Igreja evangélica fluminense. Segundo José Carlos Barbosa, Kalley expulsou de sua igreja Bernardino de Oliveira, que se negava a libertar seus escravos. O missionário, que também se ocupava em dar aulas para negros, frequentemente pregava contra essa vil prática[11].

11 Barbosa, J. (2002). *Negro não entra na igreja: espia da banda de fora*. Piracicaba: Unimep, p. 11.

Embora tenha havido vergonhoso hiato entre as igrejas cristãs no Brasil sobre a temática da negritude em grande parte do século XX, é preciso também reconhecer que há esforços por parte de alguns atores para que reverter esse procedimento.

No campo católico, é preciso se destacar a pastoral afro-brasileira, que conta com a coordenação do padre Jurandyr Azevedo de Araújo. Para Araújo, "a abolição da escravatura é uma obra inconclusa devido às precárias condições de vida da população negra"[12].

A história dessa pastoral tem como acontecimento chave a Campanha da Fraternidade de 1988, cujo assunto foi "a fraternidade e o negro". Criada oficialmente em 2002 pela Confederação dos Bispos do Brasil (CNBB), cumpre um papel aglutinador entre os diversos movimentos católicos articulados em torno da negritude.

É preciso mencionar outras iniciativas cristãs como o Comissão Ecumênica de Combate ao Racismo (CENACORA), a Aliança de Negras e Negros Evangélicos (ANNEB), a Sociedade Cultural Missões Quilombo e Ministério de Ações Afirmativas Afrodescendentes da Igreja Metodista. Essas entidades promovem juntas o Encontro afrocristão, que convida diversas organizações cristãs com militância em direitos humanos, como a rede Fale (movimento evangélico que tem como lema "levante sua voz contra a injustiça") e a Rede Ecumênica de Juventude (REJU).

Na mobilização no enfrentamento para sensibilizar para as políticas de ação afirmativas para afrodescendentes, em 2004, a Educafro[13] e a rede Fale promoveram a campanha "fale pela diversidade brasileira", que pressionava as autoridades para adoção de políticas de ação afirmativa nas universidades, em favor de afrodescendentes. No entendimento

12 Cf. "Pastoral afro diz que abolição da escravatura é obra inacabada" Disponível em: http://br.radiovaticana.va/news/2015/05/13/pastoral_afro_recorda_aboli%C3%A7%C3%A3o_da_escravatura_como_%E2%80%9Cobra_ina/1143667. Acesso em 20 de agosto de 2015.

13 O objetivo da Educafro, que é ligada historicamente ao catolicismo, é promover a inclusão da população negra nas universidades públicas e particulares do Brasil através de cursos e parcerias.

da campanha,

> a sociedade brasileira precisa saldar uma dívida histórica com 45,6% de sua população. A Constituição Federal assegura a todos uma série de garantias como a educação, a saúde e o direito ao trabalho –o desafio é fazer a lei sair do papel e promover a inclusão dos grupos discriminados em nossa sociedade–. Os números da desigualdade no Brasil são alarmantes quando analisados em relação à cor da pele –esta injustiça pode ser corrigida a partir de ações específicas–[14].

Frei David dos Santos, que tem sido uma voz profética em torno da implementação das políticas de ação afirmativa no Brasil, afirma: "as cotas colocam a questão da coexistência das etnias como um desafio a ser trabalhado"[15]. Para ele, o "direito de ingressar em uma universidade pública não pode ser privilégio de uma etnia. Coexistência é também dividir as oportunidades"[16].

A coexistência provocada pela adoção dessas leis é ainda um grande desafio para os negros que acessaram as políticas de ação afirmativa. Cada vez mais tem sido frequentes atos racistas em universidades. Há ainda forte resistência de setores da sociedade civil em torno da questão[17].

14 Cf. "Fale pela Diversidade Brasileira". Disponível em: http://formacaoredefale.pbworks.com/w/file/99635175/cartao_fale_pela_diversidade_brasileira.doc. Acesso em 10 de agosto de 2015.

15 Comissão editorial (2007). "Debate. Políticas de ação afirmativa: inclusão no ensino superior". Em: *Cadernos de Campo*, v. 16, n. 16, mar. 2007. São Paulo, pp. 239-251. Disponível em: http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50092. Acesso em: 23 agosto de 2015.

16 *Ibíd.*

17 Em abril de 2015 jovens negros universitários cotistas da Universidade de Brasília fizeram uma campanha chamada "ah, branco, dá um tempo", como ato de denúncia contra ofensas raciais que costumam ouvir de alguns colegas não negros.

4. Conclusão

As políticas de ação afirmativa não são um ato de benemerência, apenas uma justiça, que é um dos valores centrais da mensagem cristã. O desafio para a promoção dessas políticas se dá no enfrentamento contra a naturalização produzida pelo racismo à brasileira. Para tanto, compete aos cristãos engajados na luta pela dignidade humana, tomar partido em favor daqueles que foram silenciados e negados a terem seus direitos reconhecidos.

Não são episódicos atos de discriminação contra cotistas por não entender as demandas referentes a busca da equidade e da justa reparação de quem sofreu dano. Calar-se também é tomar partido. Nesse caso, ficar ao lado da opressão. Se posicionar em favor dessas políticas, é também uma ação educativa em favor nossas comunidades de fé, que precisam ainda ser acordadas frente a dura realidade do negro. É também um ato educativo em relação ao não negro, que terá enfim a possibilidade de coexistir com a diversidade, fruto da graça criadora de Deus.

Em tempos de individualismos e discursos meramente exclusivistas no campo da religião, precisamos resgatar o conceito de evangelização que não faz discursos rotos ou justificativas que isentam a Igreja de seu papel no mundo. Para aqueles que se calam, resta dizer que esse silêncio é fruto de uma fé morta e inoperante. Em tempos de tantos racismos, violências, divisões e classismos, cruzar os braços é apenas e tão somente ao trair a causa do Reino de Deus manifestado em Jesus de Nazaré.

A GLOBALIZAÇÃO DA ESPERANÇA QUE NASCE DOS POVOS E CRESCE ENTRE OS POBRES: UMA REFLEXÃO DO DISCURSO DO PAPA FRANCISCO AOS MOVIMENTOS POPULARES DA BOLÍVIA[1]

Dimas de Macedo Filho[*]

1. Introdução

Esta comunicação se insere no contexto de reflexão acerca das preocupações com o rumo da sociedade atual, marcada pelo regime capitalista e por sua prática idolátrica. Veio a calhar, para estas minhas preocupações, o discurso do papa Francisco aos movimentos sociais na Bolívia. Ele propõe aos movimentos sociais uma busca por mudanças desde as bases para um novo mundo possível liberto da escravidão do dinheiro. Estes novos protagonistas são a grande esperança de um mundo alternativo e melhor.

1 Comunicação científica apresentada no II Congresso Continental de Teologia, em Belo Horizonte, em 27 de outubro de 2015.

* Sacerdote da diocese de Jacarezinho (Brasil). Mestrando em teologia sistemática pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Graduado em Teologia pelo Seminário maior de teologia Divino Mestre. Graduado em filosofia pelo Seminário maior de filosofia Rainha da Paz. Licenciado em pedagogia pela Universidade Estadual do Norte do Paraná.

2. O complexo cenário da sociedade capitalista

Com razão o papa Francisco chamou o capitalismo de "sistema insuportável". Quais as razões que o tornam insuportável? Este sistema tem como principal característica o fato de defender os bens privados, a liberdade absoluta de comércio e indústria com o intuito de obter sempre mais lucros. Por isso, ele é chamado de liberalismo econômico, ou neoliberalismo[2].

Este sistema é gerenciado pelos grandes conglomerados empresariais que ditam as normas do mercado. São eles que controlam todas as esferas da sociedade com um único objetivo: beneficiar-se a si mesmo. Com isso, a maioria da população fica a mercê desses grupos que acumulam grandes quantidades de dinheiro para si enquanto a população fica com uma pequena fatia.

Não é por a caso que este sistema gera tanta injustiça desde suas bases mais fundamentais. Observamos populações inteiras que foram ao longo da história exploradas nas suas riquezas naturais e humanas e que hoje vivem na pura miséria. Os países ricos que lucraram e enriqueceram com esta exploração se colocam como financiadores de ajuda monetária o que acaba por endividar mais ainda esses países pobres. Na verdade, quem deve para esses países pobres são os países ricos que os exploraram a vida inteira. Os países pobres, repito, não tem nenhuma dívida a pagar aos países ricos.

Como não falar da exploração da natureza realizada pelas grandes empresas. Elas degradam cada vez mais a natureza em vista de sua ganância pela produção, quase sempre de coisas supérfluas. Eles criam verdadeiros mecanismos de necessidades na população e depois fazem de tudo para poder satisfazer essas necessidades que eles mesmos criaram. E para isso vale destruir a natureza. Como não pensar nos lati-

2 Cf. Chomsky, N. (2010). *O lucro ou as pessoas? Neoliberalismo e ordem global*. 6 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. Este autor afirma que este sistema "consiste em um conjunto de políticas e processos que permitem a um número relativamente pequeno de interesses particulares controlar a maior parte possível da vida social com o objetivo de maximizar seus benefícios individuais".

fundiários que além de acumular terras e mais terras quase sempre de maneira duvidosa, destroem grandes parques ambientais. Onde havia muita vida o que se vê hoje é destruição. Os impactos para a natureza e o ser humano serão irreversíveis.

Essa sociedade capitalista produz muito e partilha pouco. O seu fundamento é o egoísmo. Valor este contrário aos valores evangélicos. Não é a toa que temos tantas pessoas sem acesso a coisas fundamentais para vida como alimento, água, moradia. Se por um lado, muitos não têm esses meios, por outro, os capitalistas têm de sobra, têm coisas desnecessárias. Esta reprodução das desigualdades é um atentado a humanidade. O papa tem razão este é um "regime insuportável".

O grande aliado desse regime responsável por espalhar a sua 'boa notícia' são os meios de comunicação. É claro que os donos desses meios fazem parte dos grandes e poderosos capitalistas. Além de possuírem o dinheiro possuem também o instrumental de manipulação das massas. Esses meios impõem à população seus ideais, a sua cultura. Quase sempre eles acabam por alienar as pessoas dessa realidade de injustiça, e mantêm elas sem ação, na passividade. Eles invadem a mente das pessoas e roubam a sua possibilidade de reflexão, de questionamento, porque o regime não pode ser questionado. Eles matam as culturas locais em nome dos grandes valores da sociedade capitalista, que para eles são sempre superiores.

Qualquer instituição que se coloca contrária, ou de modo crítico a eles, é vista como revolucionária e, portanto, precisa ser combatida pois quere acabar com a 'democracia dos capitalistas'. Estes foram alguns apontamentos dessa sociedade marcada pelo consumo desenfreado, pela exclusão de toda espécie, pela alienação das pessoas. Esse regime é, repito com as mesmas palavras do Papa, "insuportável". Por isso precisamos de mudança e o papa Francisco nos propõe no seu discurso algumas delas[3].

3 O discurso do papa Francisco aos movimentos populares na Bolívia (Expofeira, 9 de julho de 2015) encontra-se disponível no site da Santa Sé: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html (nota dos editores).

3. A necessidade de mudanças estruturais como proposta alternativa ao sistema capitalista

O papa Francisco num determinado momento do seu discurso exclama "que o clamor dos excluídos seja escutado na América Latina e em toda terra". E para o Papa este clamor é um clamor por mudanças. Esta palavra vai se repetir muitas vezes em seu discurso.

Mas por que a busca por mudanças? O Papa reconhece, como todos reconhecemos, que as coisas não andam bem na sociedade. Isto porque um olhar atento faz perceber tantas contradições que ferem os direitos do ser humano. O Papa responsabiliza o sistema capitalista por esta situação. E por isto ele pede insistentemente que é "preciso uma mudança real de estruturas", porque este sistema atual é insuportável.

Existe a necessidade de se dar uma resposta a esta situação. Não tem como ficar indiferente a ela. É necessário sair do pessimismo que se impõe como se nada pudesse ser diferente. O Papa diz que "ao ver a crônica negra de cada dia, pensamos que não haja nada que se possa fazer para além de cuidar de nós mesmos". Ele se refere a uma ideia própria do mundo capitalista, o individualismo. Por isso, Francisco fala que muitos esperam uma mudança que os liberte desta tristeza individualista que escraviza.

Talvez por pensar que não haja 'outro mundo possível' as pessoas se mantém anuladas na sua contestação. É necessário levantar a voz profética como fizeram os profetas antigos quando perceberam que as coisas não estavam bem na religião e na sociedade. Quando eles perceberam as idolatrias que se multiplicavam no seu tempo. Hoje o grande ídolo é o dinheiro. E para combater este ídolo precisamos de vozes que propoiam um novo modelo.

Devemos por isso buscar propostas alternativas ao capitalismo. Não significa isso que devemos jogar tudo fora. Não é isso, pois junto com este sistema vieram muitos avanços que também contribuíram para a melhora da qualidade de vida, principalmente na área da tecnologia.

As mudanças devem ocorrer naquelas áreas em que o sistema é falho. Principalmente na exploração excessiva da natureza na produção

de bens de consumo, na imposição de consumo de coisas desnecessárias, na má distribuição dos recursos necessários a vida. Para isso é preciso conscientização, a mudança passa por esse caminho. Primeiro ajudar as pessoas a perceber a perversidade desse sistema e depois com elas buscar alternativas que possam equilibrar a questão da necessidade real da pessoa e a correta produção de bens para atender estas necessidades.

O papa Francisco propõe três aspectos para uma adequada mudança como um caminho alternativo ao sistema. A primeira tarefa é por a economia a serviço dos povos. Hoje as pessoas são colocadas a serviço do capital, do dinheiro. A economia gera exclusão e desigualdade. Este tipo de economia mata. Ela é colocada a serviço dos ricos, que acumulam para si cada vez mais quantidades de dinheiro. Devemos lembrar que estas riquezas construídas foram a base da exploração dos mais pobres e dos recursos explorados da natureza. Mas na hora da distribuição, as minorias mais pobres ficam com um valor ínfimo. Economia verdadeiramente cristã é uma economia comunitária, que "garante aos povos dignidade, prosperidade e civilização em seus múltiplos aspectos".

O Papa destaca que o destino dos bens deve ser universal. Esta verdade antecede o próprio conceito de propriedade privada. A propriedade não deveria ser colocada somente a serviço da produção sempre mais em grande escala. Mas deveria atender as reais necessidades das pessoas no seu usufruto comum. Por isso o Papa insiste com os governos para que coloquem a economia a serviço das pessoas e que desenvolvam a economia popular e produção comunitárias. A ética da solidariedade deve suplantar a ética egoísta dos capitalistas.

A segunda tarefa proposta pelo Papa é unir os nossos povos no caminho da paz e da justiça. Não pode haver paz quando um povo não tem direito de ser artífice de seu próprio caminho e desenvolvimento. As interferências às soberanias de um país são verdadeiro atentado contra a paz e a justiça. Normalmente os países mais pobres são os que mais sofrem com esta interferência dos países capitalistas ricos.

O pressuposto para a paz é quando um país goza de totais direitos de independências. Normalmente os conflitos que assistimos são gerados pela tentativa de resistência de alguns países pobres contra a

invasão e domínio dos países mais ricos que querem dominar e controlar a todo custo. Para isso o conceito de soberania nacional, de 'pátria', precisa ser resgatado. É essa consciência que mantém as pessoas unidas.

O Papa alerta para o novo tipo de colonialismo que quase sempre é invisível. Sem falar no grande ídolo do dinheiro, que impõe aos países pobres verdadeira medida de austeridade que sempre atingem as classes mais pobres. Os tratados envolvendo certos países (G8, G20, etc.) quase sempre existem para favorecer os mais ricos, impondo aos países pobres verdadeiras sobrecargas. Isto é uma verdadeira injustiça que precisa ser combatida. Não pode haver paz onde não ha justiça.

A terceira e última tarefa, e que para o Papa é a mais importante, é a defesa da mãe-terra. Ela está sendo devastada, saqueada. Os tratados quase sempre são descumpridos. Exatamente aqueles que deveriam cumprir, mais são os que mais descumprem. Estou a falar dos países ricos, eles não estão dispostos a mudar, continuam com sua política de devastação para a produção em massa. Eles só pensar em si, no seu lucro, e no lucro desenfreado. As gerações futuras não importam, o que importa é o lucro imediato.

O Papa convida todos os movimentos a lutar por medidas urgentes de proteção a 'casa comum'[4]. Ele convida a defender a mãe terra contra esses destruidores. Os efeitos da destruição da natureza já se fazem sentir e fará muito mais no futuro se não houver uma mudança urgente no comportamento. E os responsáveis por esta mudança, acredita o Papa, são os movimentos sociais. A mudança só pode vir dos pobres.

4. Os movimentos populares e os pobres como protagonistas de mudança

Até aqui refletimos sobre as mudanças necessárias como proposta alternativa ao atual modelo econômico. Mas o Papa também apresenta os protagonistas dessa mudança.

4 Cf. *Laudato Si'*.

Concordamos que as mudanças não podem partir dos ricos, dos capitalistas. Eles não estão dispostos a perder o seu *status quo.* Por isso, os sujeitos dessa mudança são os movimentos populares e os pobres. A esperança brota das camadas mais pobres da sociedade. Diz o papa Francisco:

> Vós, os mais humildes, os explorados, os pobres e excluídos, podeis e deveis fazer muito. Atrevo-me a dizer que o futuro da humanidade está, em grande medida, nas vossas mãos, na vossa capacidade de vos organizar e promover alternativas criativas na busca diária de terra, trabalho e teto, e também na vossa participação como protagonistas nos grandes processos de mudanças nacionais, regionais e mundiais. Não se acanhem[5].

Uma mudança desde as bases. Esta proposta não é novidade na história da Igreja. Na América Latina já ha muito tempo se incentiva as camadas populares ao protagonismo nas mudanças. Talvez a novidade seja ouvir dessa forma do pensamento oficial da Igreja, no caso o Papa. Importante é que ele convida os movimentos, os pobres a cultivar a 'paixão' por semear. "Sede semeadores de mudança" é o convite do papa. É claro que um projeto assim encontrará resistências por parte dos grandes grupos capitalistas que não querem perder o poder de suas mãos.

Só quem está imerso nesse mundo de desigualdades, de pobreza e dominação é capaz de entender o que isso significa, e só quem as vive é capas de lutar por mudanças. Quem oprime não quer mudar, a mudança deve partir dos oprimidos. É dessas classes que deve brotar a "resistência ativa ao sistema idólatra que exclui, degrada e mata".

Diz o Papa a esses novos protagonistas das mudanças, a estes agentes contestadores, a estes que buscam alternativas: "vós sois poetas sociais". Poetas de um mundo melhor sem exclusões, sem acúmulos

5 Francisco. (2015). *Discurso aos movimentos populares na Bolívia*. Expo-feira, 9 de julho de 2015.

desnecessários, poetas do amor pelo próximo, do amor pelas causas verdadeiramente importantes, poetas que descobrem no pobre a inspiração do seu refletir e do seu agir.

Devemos ser poetas da esperança num mundo tomado pelo pessimismo diário que parece não haver alternativa. Devemos levar esta esperança de mudança até as periferias mais esquecidas do planeta. Esta poesia da esperança de mudanças é capaz de oxigenar o mundo, sufocado pelo dinheiro, pela cobiça, pelo egoísmo, pela morte. Profetas de um mundo novo eis a missão dos novos protagonistas da mudança.

5. Conclusão

O importante é cada um dos membros dos movimentos sociais e das classes mais pobres assumam o papel de protagonistas dessas mudanças. Não se deixar vencer pela ideologia que sufoca, que cala e que mata. Alimentar a esperança no coração contra todo o pessimismo. O importante é semear as mudanças nos corações e depois no mundo.

E para terminar, com as palavras do papa Francisco, "a partir destas sementes de esperança semeadas pacientemente nas periferias esquecidas do planeta, destes rebentos de ternura que lutam por subsistir na escuridão da exclusão, crescerão grandes árvores, surgirão bosques densos de esperança para oxigenar o mundo".

ALCANCES E LIMITES DOS APÓCRIFOS DO SEGUNDO TESTAMENTO[1]

Jacir de Freitas Faria[*]

A leitura dos apócrifos do Segundo Testamento, considerando seus alcances e limites, nos possibilitará a superar os entraves históricos do rótulo: 'os apócrifos são todos fantasias e falsas teologias'.

Urge, portanto, primeiramente classificá-los em três categorias, a saber: aberrantes, complementares e alternativos. Por *aberrantes* se entendem aqueles que falsearam ou exageram ao descrever os fatos, por exemplo, da infância de Jesus. Já os *complementares* são aqueles que apresentam dados que complementam os textos canônicos. Neste grupo estão, por exemplo, os evangelhos sobre Maria, a mãe de Jesus. Os *alternativos* são os que trazem novidades, seja no conteúdo, seja na expressão de um pensamento rejeitado e condenado ao esquecimento pelo pensamento

1 Comunicação científica apresentada no II Congresso Continental de Teologia, em Belo Horizonte, em 27 de outubro de 2015.

* Mestre em ciências bíblicas pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma. Graduado em filosofia e teologia pelo Instituto Filosófico Teológico Franciscano de Petrópolis. Além de assessor de leitura popular da Bíblia, é referência no Brasil e no exterior. Atualmente é professor de exegese bíblica no Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA) em Belo Horizonte e diretor geral e pedagógico dos colégios Santo Antônio e Frei Orlando. Também é vigário da paróquia Santo Antonio. Autor de oito livros e co-autor de outros sete.

hegemônico da época. O Evangelho de Maria Madalena é o melhor exemplo para um texto alternativo apócrifo. Não considerar essa divisão é colocar os apócrifos em uma única categoria, a de textos falsos, mentirosos e não inspirados.

Ler os apócrifos é também considerar as disputas teológicas que marcam o contexto histórico de cada um deles. Tais disputas teológicas aconteceram entre o cristianismo que se tornou hegemônico com grupos e movimentos, como os gnósticos e suas ramificações em gnósticos docetas, encratistas, fibionitas, cainitas, mas também os ebionitas, marcionitas, donatistas, arianos e tantos outros, que nem tiveram seus nomes registrados nos anais da história. Todos defenderam seus pensamentos sobre a divindade de Jesus, salvação, sofrimento, ressurreição, martírio, virgindade, trindade, conhecimento que salva, etc. Muitos desses grupos foram liderados por importantes cristãos, como: Ário, Nestório, Marcião, Pelágio, Valentino, Donato, etc.

Ler os apócrifos exige um acurado estudo histórico da época de cada um deles. O contexto histórico é muito importante para compreender o porquê da expressão de fé transformada em livros apócrifos. Os apócrifos marianos, por exemplo, surgiram num contexto de retomada da devoção a Maria virgem e mãe.

A história do cristianismo nos revela um contexto de negação e afirmação de verdades de fé sobre Jesus. Cada grupo, procurando manter fidelidade aos ensinamentos de Jesus, defendeu o seu ponto de vista.

No Evangelho de Maria Madalena, após Madalena dar o seu testemunho sobre os ensinamentos de Jesus,

> André, então, tomou a palavra e dirigiu-se a seus irmãos: o que pensais vós do que ela acaba de contar? De minha parte, eu não acredito que o Mestre tenha falado assim; estes pensamentos diferem daqueles que nós conhecemos. Pedro ajuntou: será possível que o Mestre tenha conversado assim, com uma mulher, sobre segredos que nós mesmos ignoramos? Devemos mudar nossos hábitos; escutarmos todos esta mulher?[2].

Esse exemplo mostra um testemunho do século II sobre o papel da mulher no cristianismo em relação aos homens.

Além de identificar as várias formas do cristianismo, não podemos deixar de considerar, na leitura dos apócrifos, a forma e o modelo de Igreja que cada um deles representa ou defende. A cristandade surgiu em meio a várias formas de cristianismo e numa disputa de valores e ideias, algumas delas se solidificaram como verdades de fé e outras foram condenadas ao ostracismo, por serem consideradas heréticas. Por isso, ler os apócrifos é também considerar as questões políticas eclesiais que lhe são peculiares. Havia disputa de poder no início do cristianismo. Somente um tipo de cristianismo se tornou hegemônico, vencedor das disputas teológicas sobre Jesus.

Outro fator preponderante na leitura dos apócrifos é a questão de gênero. As mulheres tiveram sua liderança ceifada, no fim do século II, em favor da liderança masculina. Esse fator nos impõe uma leitura de gênero dos apócrifos, de modo que possamos resgatar o papel de Madalena como apóstola do cristianismo e nunca como prostituta. Também Maria, a mãe de Jesus, é descrita nos apócrifos como mãe virgem e apóstola de seu filho. Essas duas mulheres foram apresentadas, historicamente, como modelos de cristãos. Madalena, a prostituta toda impura que se converteu, e Maria, a santa toda pura. Um modelo dependeu do outro para sobreviver.

A leitura dos apócrifos deve também nos remeter aos vários gêneros literários, a partir dos quais eles foram escritos. Cada gênero tem seu contexto vital. Cada um deles tem o seu modo próprio de ensinar e transmitir uma visão de fé. Não podemos ignorá-los na leitura dos apócrifos.

A leitura pastoral e catequética dos apócrifos é algo novo que nos desafia no estudo desses textos. A tradição popular perpetuou, na memória oral e escrita, os ensinamentos de fé dos apócrifos. O imaginário popular quis que essa fé não se perdesse, mesmo que não tivesse sido considerada a oficial. O povo iletrado, de modo especial, conservou essa

2 *Evangelho de Maria Madalena* 17, 9-19.

fé 'inspirada' por outros caminhos, construindo um saber histórico que é perpassado de geração em geração, na oralidade e na vivência de fé de seus valores.

As tradições orais e escritas, sejam elas apócrifas ou canônicas, estão permeadas de interações recíprocas. Foi assim com a devoção a Nossa Senhora da Boa Morte e com tantos outros aspectos da fé mariana católica. As muitas expressões de fé dos apócrifos complementares acabaram se tornando quase inspiradas na tradição oral. Suspeitamos que formas atuais de viver, por exemplo, a nossa fé mariana católica, são elucidadas com a leitura dos apócrifos sobre Maria. Sobre Maria pouco se escreveu na Bíblia. As comunidades sentiram-se impelidas a ampliar essas informações de modo devocional e piedoso. Nesse sentido, identificar as formas de oração no contexto da devoção a Nossa Senhora da Boa Morte poderá esclarecer o modo como ainda vivemos a nossa devoção mariana.

No Brasil, o catolicismo português trouxe a devoção a Nossa Senhora da Boa Morte, a qual foi assimilada pelas irmandades negras da Boa Morte como forma de resistência de um povo negro escravo que, não desrespeitando a fé católica, conservou a sua própria fé. Já os outros fieis, os brancos, encontraram nessa devoção de origem apócrifa a resignação diante da morte e aumentaram, assim, a fé na vida pós-morte.

Não se podem negar essas constatações acima elencadas e devemos nos perguntar sempre: Em que os apócrifos podem nos ajudar na fé crítica, alicerçada nas bases de uma teologia que liberta? Como nos libertar de visões apócrifas não libertadoras presentes em nosso meio? Quais são os alcances e limites dos apócrifos? Como dialogar com esses textos de origem sem o medo de nos deixar 'contaminar' por eles? Como eliminar o risco de querer defendê-los como textos inspirados? O estudo dos apócrifos não pode ter como objetivo lutar pela sua canonização, afirmação de sua inspiração. Eles são textos de experiência de fé, por mais exageradas que sejam, mas que revelam um outro pensamento, um outro cristianismo que se perdeu.

Os limites que decorrem no estudo dos apócrifos, dentre outros, são:

(1) Trata-se de uma literatura pouco conhecida e estudada pela maioria dos cristãos, pois, por muitos anos a Igreja impediu o estudo dos apócrifos, por serem uma literatura de oposição ao cristianismo que se tornou hegemônico.

(2) Falta de preparação das comunidades para vencer paradigmas em relação aos apócrifos.

(3) Foram escritos, na sua grande maioria, após os canônicos.

(4) Estão permeados de fantasias, aberrações, o que impede sua utilização para a fundamentação histórica do evento Jesus.

(5) Podem induzir o leitor a pensar que o cristianismo institucionalizado não procede.

O alcance da literatura apócrifa do Segundo Testamento parte do pressuposto de que ele deve ser feito de forma crítica e ecumênica, o que possibilita o resgate da face dos cristianismos perdidos ou excluídos, revelando a luta desenfreada pelo poder nos primórdios do cristianismo, bem como oferece elementos da catequese dos primeiros cristãos ainda presentes no imaginário popular.

Por fim, ele mostra o lado multiforme do cristianismo nas origens. Os apócrifos do Segundo Testamento representam a linguagem mitológica do cristianismo.

ANÁLISIS DEL DOCUMENTO *CONSIDERACIONES ACERCA DE LOS PROYECTOS DE RECONOCIMIENTO LEGAL DE LAS UNIONES ENTRE PERSONAS HOMOSEXUALES,* DE LA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE[1]

Atilio Alfredo Gelfo[*]

1. Introducción

El objetivo de este trabajo es analizar el documento *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales* (CPRL), publicado por la Congregación para la doctrina de la fe (CDF) en el año 2003, partiendo de la sospecha de que en él existe una brecha o distanciamiento pastoral entre el Magisterio y el Pueblo de Dios, y es en el ámbito del lenguaje y su aplicación magisterial donde esa brecha puede identificarse con mayor objetividad.

En el trabajo reviso criterios de legitimidad de los argumentos aportados, de los métodos utilizados para argumentar, y también de la ausencia o simulación de argumentación y de los supuestos *a priori*.

1 Comunicación científica presentada en el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 27 de octubre de 2015.

* Ingeniero. Estudiante de maestría en filosofía, religión y cultura contemporáneas de la facultad de filosofía y humanidades de la Universidad Católica de Córdoba (Argentina).

Para la verificación de significados en español, recurro al *Diccionario de la Real Academia Española, 22ª edición* (DRAE)[2]. La iluminación Bíblica la tomo del profeta Ezequiel (Ez 34, 2-6)[3], quien interpela actitudes y criterios pastorales.

2. Antecedentes y relacionados

A modo de antecedentes y relacionados, cinco documentos del Magisterio de la Iglesia católica merecen una particular mención, tres de ellos publicados con anterioridad –y citados en las CPRL– y dos posteriores:

(1) *Declaración acerca de ciertas cuestiones de ética sexual,* de la CDF, publicada el 29 de diciembre de 1975[4]. En este documento se sugería una actitud más tolerante respecto de las relaciones homosexuales. Cabe aclarar que en la época de su publicación aún no había consenso en la comunidad científica sobre el carácter no patológico de la homosexualidad.

(2) *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la atención pastoral a las personas homosexuales,* de la CDF, publicada el 1º de octubre de 1986[5]. La carta establecía que "hay muchos grupos interesados en crear confusión contra la posición de la Iglesia para utilizarla en su propio provecho". La carta precisó la toma de posición de la Iglesia "con los muchos que

2 Disponible *on line* en: http://lema.rae.es/drae/.

3 Cf. Fundación Palabra de Vida (2000). *El Libro del Pueblo de Dios.* 24º ed. Buenos Aires: San Pablo.

4 Disponible *on line* en el sitio web de la Santa Sede: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_sp.html.

5 Disponible *on line* en el sitio web de la Santa Sede: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_sp.html.

no están representados por los movimientos pro homosexuales y para aquellos que han sido tentados por esa atractiva propaganda". Instala un 'versus' y reconoce ciertas conclusiones erróneas de la "condición homosexual" en el documento de 1975.

(3) *Algunas consideraciones acerca de la respuesta a propuestas legislativas sobre la no discriminación de las personas homosexuales*, de la CDF, publicada el 23 de julio de 1992[6]. Originalmente escrita como carta en respuesta privada a obispos americanos, para guiarlos sobre cómo manejarse con las propuestas legislativas. La carta considera que las legislaciones por los derechos de los homosexuales son una amenaza para la familia. Justifica la discriminación para casos de adopción, niñeras, docentes, entrenadores deportivos, militares. Instaló la expresión de 'desorden objetivo'[7] para la orientación homosexual.

(4) *Instrucción sobre los criterios de discernimiento vocacional en relación con las personas de tendencias homosexuales antes de su admisión al seminario y a las órdenes sagradas,* de la Congregación para la educación católica, publicada el 4 de noviembre de 2005[8]. Trata de dar normas acerca de la admisión al seminario y a las órdenes sagradas de candidatos con tendencias homosexuales, requiriendo madurez afectiva, "que no practiquen la homosexualidad, que no presenten tendencias homosexuales profundamente arraigadas y que no sostengan la cultura gay", instalando ese término en el lenguaje. Concluye con recomendaciones para su cumplimiento.

6 Disponible *on line* en el sitio web de la Santa Sede: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19920724_homosexual-persons_sp.html.

7 Cf. Bonsoir, J. (1998) "Reflections on the category 'objective disorder'". En: *Theological Studies*, vol. 59, No. 1 (mar 1998) pp. 60-83.

8 Disponible *on line* en el sitio web de la Santa Sede: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20051104_istruzione_sp.html.

(5) *Orientaciones para el uso de las competencias de la psicología en la admisión y en la formación de los candidatos al sacerdocio*[9], de la Congregación para la educación católica, publicada el 29 de junio de 2008. Para asegurar la existencia de las "virtudes humanas y capacidades relacionales que se le piden al sacerdote", entre las cuales "merece particular atención el sentido positivo y estable de la propia identidad viril" y la madurez relacional, se enfatiza en la formación de los formadores y se recomienda, en caso que fuera necesario, recurrir a los sicólogos.

3. Análisis del texto del documento CPRL

La introducción plantea la homosexualidad como un fenómeno moral y social "inquietante" y "más preocupante" cuando hay proyectos de ordenamiento jurídico al respecto. Ambos calificativos, no aparecen como opinión del dicente, sino como estado objetivo del fenómeno observado. Encuentro en esto un primer modo de uso del lenguaje donde la calificación se presenta como objetiva y no proveniente de alguien, en este caso la CDF.

A mi parecer, este estilo tiene dos consecuencias. La primera es que, mediante ese planteo, se instala una declaración de verdad objetiva sobre el fenómeno. La segunda es que, al objetivarse la expresión, el dicente no necesita dar razones de ella, le otorga un estatus de axioma.

Un párrafo adelante, hace referencia a que no se trata de una novedad doctrinal sino de los "puntos esenciales inherentes al problema". Nuevamente encontramos en esta exposición dos claves. La primera es que doctrinalmente no habría nada nuevo que aportar, todo está dicho, hay que rescatar lo que en la doctrina se refiere al "problema". Y la segunda clave es esta declaración de problema sin su explicitación: algo fue declarado como problemático y no está claro qué es, si la homosexualidad en sí, si las intenciones de reconocimiento jurídico, etc. Queda

9 Disponible *on line* en el sitio web de la Santa Sede: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20080628_orientamenti_sp.html.

en evidencia una ambigüedad que no permite objetivar lo que se trata, sobre lo cual se sugiere aplicar los elementos doctrinales y luego "las argumentaciones de carácter racional".

Finalmente, se explicitan claramente dos intenciones del documento: dotar a los obispos de elementos para sus pronunciamientos y de dar líneas de conducta a los políticos católicos, para enfrentar los "proyectos de ley concernientes a este problema". Se refiere a que todas estas acciones están orientadas a "proteger y promover la dignidad del matrimonio (…) y la solidez de la sociedad".

Esta intencionalidad explícita otorga claridad al compromiso del Magisterio, y permite una toma de posición más conciente y responsable de los destinatarios. Se cierra la introducción universalizando las proposiciones de las CPRL, por ser respuesta a "una materia que atañe a la ley moral natural".

Ante esto, considero muy importante revisar la categoría 'ley moral natural' y su aplicación –tanto justificada como abusiva– en los discernimientos de los fenómenos observados; pero no voy a referirme a esta categoría porque implica profundizar en una materia que excede al alcance del presente trabajo.

Inicia el capítulo I en el acápite No. 2 con una aseveración que contiene vicios lingüísticos, mencionando una verdad que es evidenciada por la "recta razón" y "todas las grandes culturas del mundo". No hay forma de corroborar que ni una ni otra evidencien justificada o legítimamente de modo complementario la "verdad que se repropone".

También en esa 'verdad' hay dos proposiciones que parecen ser intencionalmente imbricadas en el mismo texto: "la enseñanza de la Iglesia sobre el matrimonio" y "la complementariedad de los sexos", de modo que la segunda, por ser axiomática, infiere sobre la primera el carácter axiomático y luego se atribuye a ambas el ser legitimadas por la "recta razón" y "todas las grandes culturas del mundo".

El concepto de "recta razón" encierra de por sí una extensa discusión proveniente de la filosofía aristotélica y tomista, y pretender su coincidencia con "todas las grandes culturas del mundo" es aventurado

a menos que por tales se reconozca sólo a las occidentales –mas bien europeas– devenientes del pensamiento aristotélico[10], lo cual no es del consenso de todas las grandes culturas realmente existentes.

El párrafo que le sigue, acápite No. 3, es un claro magisterio sobre el matrimonio desde la perspectiva eclesial. Su claridad y su transparencia resultan suficientes para comprender de qué se está hablando con el término 'matrimonio': la dignidad de la institución que parte de la dignidad de las personas que la conforman y de su finalidad, que es un camino de plena realización del ser humano. Ante tanta claridad y entusiasmo[11] del texto, contrasta el cierre donde establece la sospecha de que pudiese haber un reduccionismo del potencial humano en el significado cristiano del matrimonio. ¿A qué puede deberse esta sospecha?, ¿Podrá ser un dualismo cristiandad versus mundo?

El cierre en el acápite No. 4 inicia con una fuerte apología sobre el matrimonio y al proponer su análisis equiparado con las relaciones homosexuales, formula un escenario de contrastación con una más fuerte censura, sin que esa modalidad de análisis haya sido legitimada.

La apologética se confunde permanentemente con la denuncia de lo que se desea sancionar, por lo cual el lenguaje se torna confuso. En el punto se desarrolla la censura a los actos homosexuales, iniciando con referencia a la "ley moral natural", continúa con referencia al *Catecismo de la Iglesia Católica* (CIC), en una expresión que propongo revisar: "los actos homosexuales… no proceden de una verdadera complementariedad afectiva y sexual". Si bien es obvia la no complementariedad genital a los fines procreativos, inferir la ausencia de una complementariedad afectiva no aparece debidamente justificado.

El acápite continúa con referencias bíblicas comúnmente utilizadas para condenar los actos homosexuales, las cuales ya han recibido suficientes exégesis en sentido contrario por biblistas y teólogos acre-

10 Cf. Ferrer, U. (1986). "En torno al concepto de recta razón". En *Anuario filosófico*, Vol. 19, Nº 1, pp. 181-194.

11 Asumo aquí 'entusiasmo' etimológicamente, como "andar con Dios adentro" o "inspiración divina" (cf. DRAE), por el potencial de revelación magisterial del texto, que se ajusta a transmitir la voluntad del Creador.

ditados[12] como para no tomar taxativamente estas citas en el sentido inferido.

La mención textual "todos los que padecen esta anomalía…" expone un anacronismo que puede ser tildado de discriminatorio ya que, según el DRAE, encontramos dos acepciones pertinentes al contexto para el término 'anomalía'[13]: si bien la expresión puede referirse a "los que padecen estar fuera de la regla", es casi una interpretación forzada frente a lo que resulta más inmediato y usual que es la acepción de carácter patológico. Justifico mi calificación de anacronismo sobre la expresión dada, en razón de que dicha expresión proviene textual del documento *Declaración persona humana,*[14] editado en 1975. En ese año había aún discrepancias en la consideración de la homosexualidad como patología[15].

Sobre el final del acápite No. 4 de las CPRL, se mencionan los documentos por los cuales, en atención a que "un número apreciable de hombres y mujeres presentan tendencias homosexuales instintivas, no eligen su condición homosexual (…)"[16], debe evitarse todo trato

12 Cf. Miner, J. y Tyles, J. (2002). *Dios nos ha hecho libres.* Indiana: Found Pearl Press; McCurley, F. (1986). *A Study of issues concerning homosexuality*. Lutheran Church in America; Orlov, L. (2011). *Anacronismo, Biblia y homosexualidad.* Buenos Aires: Iglesia Evangélica Luterana Unida; Helminiak, D. (2003). *Lo que la Biblia realmente dice sobre la homosexualidad.* Barcelona: Egales; Vidal, M. (2010). *Sexualidad y condición homosexual en la moral Cristiana.* Buenos Aires: San Pablo.

13 El significado de 'anomalía' corresponde a una "discrepancia de una regla o de un uso (…)", aunque también a una "malformación, alteración biológica, congénita o adquirida".

14 Congregación para la doctrina de la fe. *Declaración Persona humana,* del 29 de diciembre de 1975, n. 8.

15 Distintas organizaciones médicas, psiquiátricas y de psicólogos presentaban aún dispares conclusiones al respecto, hasta que fueron unificándose al no considerarla una patología, al punto que en 1990 la Oranización Mundial de la Salud quita a la homosexualidad de la categoría de enfermedad.

16 Conferencia Episcopal Argentina. (1993). *Catecismo de la Iglesia Católica.* "Un número apreciable de hombres y mujeres presentan tendencias homosexuales instintivas. No eligen su condición homosexual; ésta constituye para la mayoría de ellos una auténtica prueba" (CIC, No. 2358).

discriminatorio. Al reconocerse para "un número apreciable" que su tendencia homosexual no es una elección, con el calificativo de "instintiva", la coloca fuera del ámbito de la voluntad y, por tanto, de la responsabilidad. No obstante, la califica de "objetivamente desordenada".

Aquí se requiere revisar las referencias que se citan, y encontramos que con la nota al pie No. 7 especifica: "*Catecismo de la Iglesia Católica*, No. 2358; Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta sobre la atención pastoral a las personas homosexuales*, 1 de octubre de 1986, No. 12", siendo incorrecta esta última, ya que el texto referido sólo se encuentra en el CIC.

Luego en la nota al pie No. 9 se cita: "*Catecismo de la Iglesia Católica*, No. 2358", en referencia a que "(…) la inclinación homosexual es 'objetivamente desordenada'". La expresión no se encuentra en la edición del CIC de la Conferencia Episcopal Argentina[17] Mientras que en la versión disponible en el sitio web de El Vaticano sí la encontramos[18]. Amén de la diferencia entre los textos, la categoría de "desorden objetivo" tiene hoy un marco de discusión importante.

Al respecto, la obra de Jack Bonsor[19] nos remite a considerar la reelaboración de la antropología metafísica de Tomás de Aquino y su relación con la teoría de la evolución, donde se acepta la evolución del cuerpo humano, pero no tan fácilmente aún la de su conciencia y su intelecto. Aceptar una evolución holística del ser humano implica –según el autor– poner en revisión la categoría de "desorden objetivo". Sus implicaciones no son menores, ya que sobre este concepto se articula buena parte del discurso contra la conducta o las relaciones

17 *Ibíd.* "Un número apreciable de hombres y mujeres presentan tendencias homosexuales instintivas. No eligen su condición homosexual; ésta constituye para la mayoría de ellos una auténtica prueba" (CIC, No. 2358).

18 Cf. http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html. "Un número apreciable de hombres y mujeres presentan tendencias homosexuales profundamente arraigadas. Esta inclinación, objetivamente desordenada, constituye para la mayoría de ellos una auténtica prueba" (CIC, No. 2358).

19 *Op. cit*. Bonsor (1998). *A reflections…*

homosexuales. También el cardenal Basil Hume, OSB, se refiere a esta categoría morigerándola en su aplicación[20].

En el capítulo segundo se establecen los criterios y actitudes exigibles al fiel católico frente al fenómeno. Inicia en el acápite No. 5 con una descripción amplia de la casuística que acontece desde el pueblo y las autoridades civiles. Recomienda impersonalmente que "la conciencia moral exige ser testigo (…) de la verdad moral integral", utilizando esta categoría por primera vez en las CPRL, entiendo que sería necesaria una desambiguación de la expresión "verdad moral integral", por el riesgo de caer en una interpretación rigorista, que podría estar sugerida a priori de forma implícita por la gravedad o grandilocuencia de la misma.

Refiriéndose al Estado, denuncia una "actitud de tolerancia de hecho", sugiriendo –de nuevo impersonalmente– "desenmascarar el uso instrumental o ideológico que se puede hacer de esa tolerancia". Cabe preguntar si ajustarse al derecho –cualquiera sea que el Estado otorgue a las personas homosexuales– significa un "uso instrumental o ideológico", y también qué significan más exactamente estas expresiones aplicados en términos de afectación a la sociedad o a los individuos.

La recomendación de "recordar al Estado la necesidad de contener el fenómeno dentro de límites que no pongan en peligro el tejido de la moralidad pública", encierra, a mi criterio, un peligro latente de homofobia. La moralidad pública tiene ya resortes instrumentales en la legislación y ordenanzas vigentes que la resguardan, conforme la tradición, cultura, usos y costumbres de nuestros pueblos, y lo coloco en plural porque reconocemos diferencias culturales en nuestro vasto territorio.

Poniendo el foco en que para este acápite, "el fenómeno" no se refiere a la homosexualidad en general, sino a las uniones homosexuales, cabe comprender la consigna de "contener el fenómeno" como de limitar dichas uniones, lo que sigue teniendo un amplio rango de acciones, desde no otorgarles institucionalidad ni reconocimiento alguno, hasta

20 Cf. Basil, H. (1995). "Apuntes sobre la enseñanza de la Iglesia católica con relación a las personas homosexuales". En *Origins*, Vol. 24, No. 45, pp. 765-769.

proscribirlas y penalizarlas como las actuales propuestas legislativas de Rusia. La consigna acentúa el peligro de una homofobia de Estado.

En países como los latinoamericanos, esto puede acarrear reminiscencias de suma gravedad, recordando los recientes antecedentes de crímenes de lesa humanidad cometidos en virtud de la "doctrina de la seguridad nacional", por los cuales aún se acusa a la Iglesia católica como institución, de haber sido cómplice en ocasiones, tanto por acción como por omisión.

Esta acción sugerida tiene como un bien deseado el "no exponer a nuevas generaciones a una concepción errónea de la sexualidad y el matrimonio". No obstante, repregunto si la contención forzada de una situación que emerge por motivos que no se conocen totalmente –y que pudiesen ser legítimos– es un camino para formar nuevas generaciones "cuya identidad sea la pasión por la verdad y el compromiso por el bien común" como propone la *Oración por la Patria*[21].

Se plantea también que la falta de contención del fenómeno "contribuiría a la difusión del fenómeno mismo", expresión que nuevamente requiere desambiguación. Si por difusión se refiere a la propagación del conocimiento de uniones homosexuales, es un sentido, pero si se refiere a la multiplicación de uniones homosexuales explícitamente públicas o no, infiere que la homosexualidad sería un fenómeno sensible a la propaganda, lo que constituye una expresión aventurada que requiere fundamentación.

El párrafo final del acápite, presenta dos recomendaciones concretas. La primera es a oponerse a que las uniones homosexuales accedan a los "derechos propios" del matrimonio. Percibo detrás de esta recomendación, el concepto de matrimonio como institución estática cristalizada desde tiempos ancestrales de la cristiandad, siendo que los derechos del matrimonio actual, poco tiene que ver siquiera con la misma institución y título de sólo medio siglo atrás, y de allí mirando más hacia el pasado, hay una brecha mucho mayor aún en

21 Cf. http://aica.org/aica/documentos_files/CEA/Asambleas%20Plenarias/Oracion.htm.

tradición, usos y costumbres. Sería necio aceptar que el matrimonio no ha cambiado en su configuración social, jurídica y hasta religiosa en los últimos años.

La segunda recomendación es a "abstenerse a cualquier tipo de cooperación formal (…) a leyes tan gravemente injustas". Nuevamente aquí aparece axiomáticamente la categoría de "gravemente injustas" sin una justificación explícita. La reiteración de este recurso puede considerarse tautología. La propuesta es quizás la forma más efectiva de oposición, porque implica no hacer nada, no colaborar. También por ello me parece la menos evangélica, donde en lugar de una 'buena noticia' que se manifiesta por descubrir nuevas formas de abordar la problemática humana, su necesidad de iluminación, de diálogo, de empatía, de valentía evangélica para acercarse al otro sin temor, se concluye "no aportando" como camino sugerido.

Creo que hay un espacio que reclama ser atendido, que requiere de caridad para ser resuelto, y los cristianos tenemos una herencia de caridad. ¿Podremos quizás terminar perdiendo hasta el último talento por no haberlo puesto a trabajar en lugar de atesorarlo oculto por miedo? (cf. Mt 25, 14-30).

El capítulo tercero se dedica al desarrollo de diferentes tipos de argumentación. Así, el acápite No. 6 se refiere al orden racional, denunciando como contrario a la "recta razón" el conferir "garantías jurídicas análogas a las de la institución matrimonial a la unión de personas del mismo sexo". Ampliando luego que, el legalizar esas uniones es faltar a la tutela de la institución matrimonio.

Respecto a la primera denuncia, considero que se desaprovecha un espacio para la proactividad, donde propuestas alternativas pudieran servir. Quizás –especulo de forma aventurada– el haber declarado los actos "objetivamente desordenados", sea una barrera que bloquea cualquier alternativa de mutua consideración, y a partir de allí, las posiciones no encuentran un espacio común de diálogo. Por otra parte, a través de la repetición de la argumentación axiomática de la "recta razón" y el establecer un versus con el matrimonio, instala una posición por la cual no puede haber avance legislativo para las uniones homosexuales

que no sea en detrimento de la institución matrimonial establecida, y logra que se agrande la brecha de diálogo.

En el párrafo siguiente, dentro del mismo punto, se desarrolla una argumentación que intenta explicar "cómo puede contrariar al bien común una ley que no impone ningún comportamiento en particular (…)", y nuevamente apelando a un recurso circular en que reitera la tautología, lo justifica porque "podría comportar modificaciones contrarias al bien común (...)", concluyendo que de por sí "la legalización de las uniones homosexuales estaría destinada a causar el obscurecimiento de la percepción de algunos valores fundamentales y la desvalorización de la institución matrimonial".

La circularidad axiomática, la tautología, y la reiteración de términos que otorgan gravedad a las expresiones, disimulan la ambigüedad de argumentación del párrafo. No alcanzo a rescatar justificaciones que brinden una salida argumentativa hacia afuera de un círculo hermenéuticamente viciado. Por otra parte, la denuncia expresa el juicio de que su destino no es perseguir un bien deseado por un grupo, sino por el contrario la realización de un mal.

El acápite No. 7 desarrolla los argumentos de orden biológico y antropológico. Se recurre nuevamente al versus, donde las proposiciones alternan datos obvios con proposiciones no justificadas[22]. Mientras que lo biológico es obvio, lo antropológico no está explicado ni justificado, de allí infiere que no hay fundamento razonable para un reconocimiento legal, como si no hubiese otros aspectos a considerar de índole patrimonial, de mutualidad, de corresponsabilidad, de oponibilidad a terceros, etc. El párrafo cierra con otra obviedad como lo es el aspecto reproductivo, que surge como una exigencia de aseguramiento, mezclando las incumbencias de la unión homosexual con la institución matrimonial heterosexual.

22 "En las uniones homosexuales están completamente ausentes los elementos biológicos y antropológicos del matrimonio y de la familia que podrían fundar razonablemente el reconocimiento legal de tales uniones. Éstas no están en condiciones de asegurar adecuadamente la procreación y la supervivencia de la especie humana" (CPRL, 7).

Se declara la ausencia de la dimensión conyugal, en lo que aparenta ser un reduccionismo de ésta a la genitalidad, ya que no se hace referencia a una dimensión afectiva independiente del modo de sexualidad genital que se ejerza, infiriendo que la relación homosexual no puede ser de ayuda mutua. Se cierra el párrafo con el refuerzo de que dichas relaciones no están abiertas a la transmisión de la vida.

Nuevamente un cierre obvio induce a la aceptación completa de una proposición que contiene actos declarativos viciados. Refiriendo a una posible integración familiar con crianza de niños, parte de una "experiencia demostrada" de la inconveniencia de los ámbitos homosexuales para la crianza, incluso acusando apriorísticamente al sometimiento de los niños a "violencias de distintos órdenes" en esos ámbitos, siendo que no se ha justificado cómo y de qué modo quedarían expuestos a tales violencias.

¿Hay algún estudio que sustente que el nivel de riesgo en estas posibles adopciones es mayor frente al que pudieran tener en adopciones por parejas heterosexuales? Debería citarse para desambiguar o justificar la expresión "experiencia demostrada". Estas exposiciones con empleo de técnicas retóricas y creación de certidumbres intrínsecas del texto, parecen estar orientadas a sembrar miedo por las gravísimas consecuencias planteadas, que paradójicamente no se encuentran justificadas.

El acápite No. 8 se refiere al orden social. "La consecuencia inevitable del reconocimiento legal de las uniones homosexuales es la redefinición del matrimonio". La proposición se verifica si nos atenemos al alcance semántico del término "matrimonio", pero no está justificada en cuanto a que la realidad institucional hoy definida con ese término, perdería sus cualidades. Allí se encierra una trampa dialéctica, no se justifica cómo necesariamente esa realidad perdería sus atributos y cualidades, pero sí es obvio que se produciría una confusión al emplear el mismo nombre para otra realidad diferente, obligando a nombrarla de otro modo. Parece que lo irritante se centra en la usurpación del término.

Las acusaciones y amenazas que siguen en el texto son las reiteradas

"grave detrimento del bien común", y "el Estado actúa arbitrariamente en contradicción a sus propios deberes", nuevamente en uso de tautología axiomática sin incluir justificación.

En el párrafo en el que se afirma que "para sostener la legalización de las uniones homosexuales no puede invocarse el principio del respeto y la no discriminación de las personas", agregando que "distinguir entre personas o negarle a alguien un reconocimiento legal o un servicio social es efectivamente inaceptable sólo si se opone a la justicia", encontramos una emisión realizativa desafortunada[23], ya que "lo que hace inaceptable la negación de un reconocimiento legal a alguien, es que esté opuesta a la justicia".

Reformulando este complicado tejido de tres negaciones podemos decir que es aceptable la negación de un reconocimiento legal si esta negación se ajusta a la justicia, pero el reconocimiento que se trata o reclama es justamente la reconsideración del derecho es decir de su ajuste a justicia, por lo tanto, para la primera expresión –si de reconocimiento de uniones homosexuales se trata– el "reconocimiento legal" mencionado, al no existir justicia aún dictada al respecto, porque se enfrenta a los "proyectos de ley", no aplica la expresión.

De todos modos, revisando el principio tomista invocado[24], podemos apreciar que se refiere al derecho de cualquiera a dar a cualquiera lo que quiera mientras no se oponga a la justicia. En este caso, la aplicación de la cita, con una doble negación agregada, le cambia el sentido, hay una inversión de la aplicación del principio tomista. Argumenta luego la inaplicabilidad del principio de justa autonomía personal, para negar también por esta vía "el reconocimiento legal específico y cualificado" por considerar que son "actividades que no representan una contribución significativa o positiva para el desarrollo de la persona y de la sociedad", en una expresión apriorística sin legitimación o justificación.

23 Según la teoría de los infortunios para los actos del habla.

24 Santo Tomás de Aquino. *Suma de Teología.* Disponible *on line* en: http://biblioteca.campusdominicano.org.

El texto continúa con una reiteración de la comparación con el matrimonio, al cual hace merecedor de reconocimiento específico y cualificado por "las tareas que cumple", que no serían ni "remotamente cumplibles" por las uniones homosexuales. Todo ello sin explicitarlas, nuevamente mezcla obviedades. Si por esas "tareas" se entiende la procreación, es evidentemente inalcanzable por la unión homosexual en sí, pero si se tratara de educación, contención, alimento y cuidado de niños, mutuo cuidado y construcción de lazos afectivos entre cónyuges, interacción de éstos en el tejido social, etc., no puede decirse *a priori* que no le son incumbentes.

Cierra el acápite con otra declaración sobre que "hay suficientes razones" sobre la nocividad de "tales uniones", mientras que continúa sin hacer efectiva demostración de ninguna, sino sólo inferencias no sustentadas, advirtiendo sobre el riesgo de que "aumentase su incidencia en el tejido social", para lo cual queda sugerido nuevamente que dichas uniones deben "limitarse" según lo propuesto en el No. 5.

En el No. 9 presenta los argumentos de orden jurídico. Mantiene la comparación con el matrimonio, y desautoriza todo reconocimiento jurídico hacia las uniones homosexuales infiriendo que "no exigen una específica atención por parte del ordenamiento jurídico", porque no cumplen el papel de la procreación para el bien común. Nuevamente se infiere como único foco de atención la procreación. Aquí el documento opina de modo universal y absoluto que no se requiere un ordenamiento jurídico específico, sino que para los convivientes homosexuales debe ser suficiente el derecho común para tutelar sus intereses.

Dada la diversidad de países, legislaciones, regulaciones, criterios jurídicos y de usos y costumbres a los que está destinado el documento, parece aventurada la declaración de suficiencia, que presupone una universalidad del ordenamiento jurídico que no existe. Por lo taxativo no abre a la oportunidad de que se analicen las situaciones en los distintos países, ni siquiera ofreciendo criterios para ello, creando un ámbito proactivo de evangelización de la justicia.

Tampoco justifica la inferencia de que cualquier reconocimiento "sacrifica el bien común" y puede dañar la generalidad del cuerpo so-

cial. Reitera afirmaciones axiomáticas de modo tautológico. Así, expresado de modo universal y genérico, unifica su veredicto para cualquier sistema jurídico existente. Al final del párrafo hace referencia a una nota al pie que reitera la advertencia de lo amenazante de la legislación o, haciendo referencia a otro documento[25], "incluso a buscar un *partner* con el objeto de aprovecharse de las disposiciones de la ley".

Como me llamó la atención el anglicismo '*partner*', busqué el documento original en el sitio web de El Vaticano y encuentro que ese texto original en español utiliza la expresión 'compañero', que resulta no sólo lingüísticamente correcta, sino que evita la ambigüedad de '*partner*', que en español se asimila a 'socio' igual que en francés '*partenaire*'. La versión italiana usa también el anglicismo '*partner*' y en portugués '*parceiro*' con idéntica asimilación de 'socio' en ambos, mientras que '*partner*' en inglés y en alemán tiene la acepción de cónyuge.

La constatación de estos usos erróneos del lenguaje, o de distorsión de las citas, pone de manifiesto fallas en la revisión del documento, o bien de otra intencionalidad implícita, si aplicamos un marco de sospecha en el análisis.

En el capítulo cuarto, el No. 10 comienza con dos directivas. La primera expresada axiomáticamente y sin justificación previa para luego conducir a la deducción de la segunda: "si todos los fieles están obligados a oponerse al reconocimiento legal de las uniones homosexuales (…)", con lo cual asume clara y taxativamente la obligación como impuesta a todos los fieles. Sigue: "(…) los políticos católicos lo están de modo especial (…)". La deducción sería válida en razón del argumento esgrimido a continuación: "(…) según la responsabilidad que les es propia", salvo que no se legitima la primera directiva.

Luego, la acusación de la grave inmoralidad de "conceder el sufragio (…) a un texto legislativo tan nocivo del bien común de la sociedad", contiene nuevamente la declaración injustificada de "nocivo", y

25 Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe (1992). *Algunas consideraciones concernientes a la respuesta a propuestas de ley sobre la no discriminación de las personas homosexuales*. 24 de julio de 1992, No. 14.

el peso mismo de la acusación para obligar en conciencia al político. ¿Que sucede si el político no percibe, no comprende o no comparte tal nocividad?, ¿debe oponerse en contra de su conciencia o de su razón, para obedecer una consigna que no emana transparentemente de la comunidad que le otorgó el poder y responsabilidad de legislar?, ¿en cual de las dos circunstancias comete una infidelidad mayor?

Finalmente, la cita de la *carta encíclica Evangelium Vitae* aplica un criterio elaborado con motivo de considerar la legislación del aborto, al contexto de la legislación de las uniones homosexuales. No considero que sea pertinente equiparar ambas situaciones. Parece que se reduce una categoría en pro de la otra, o se magnifica la segunda para alcanzar el estatus de la primera, ya que se le aplican los mismos criterios operatorios para dirimirlas. Considero que es una trampa el forzar los contextos para enfatizar una gravedad que no encuentra argumentación propia que la justifique.

La posición pastoral de la CDF se separa de la que sostenía en 1992, tal como lo relata el cardenal Basil Hume OSB en *Apuntes sobre la enseñanza de la Iglesia católica con relación a las personas homosexuales,* publicada en 1995[26].

El cambio de posición al que me refiero, es pasar de un estilo inicialmente delegativo, donde se ilumina a los obispos con criterios –pero se deja en sus manos los juicios y las respuestas para la acción local–, a un estilo más verticalista y taxativo, dirigiéndose no sólo a los obispos sino a todo el pueblo y especialmente a los políticos, en forma directa.

Al respecto, se puede reflexionar sobre el impacto que este estilo de comunicación tenga sobre la colegialidad y la subsidiariedad. Imagino que el margen de maniobra que tenga un obispo para atender situaciones locales se ve afectado si miembros de su comunidad asumen literalmente algunas partes del documento CPRL. La conclusión dicho documento mantiene el tenor bipolar: unión homosexual versus matrimonio, cuando no ha aportado magisterio concreto y sustentado de que uno afecte al otro.

26 *Op. cit*. Basil, H. (1995). "Apuntes sobre la enseñanza…".

La mención a "convertirlo en un modelo", contiene el fallo de que no puede ser un modelo para quien no detenta la condición homosexual. Por lo tanto, su posibilidad sugerida de extensión o contagio a la sociedad no tiene sustento más que como amenaza taxativa.

Finalmente, se apela a un recurso que otorga sensación de validez, como mencionar que hay valores fundamentales amenazados y que la Iglesia esta dispuesta a defender, dejando implícita su nominación, con el solo adjetivo de 'fundamentales', y el vacío de magisterio que explicite tales valores. El cierre me deja una sensación de oquedad particularmente cruel cuando proviene de una madre.

4. Conclusión

Del análisis del documento encuentro argumentación en función de cuatro objetivos, a saber:

(1) Preservar el uso del matrimonio como institución, como concepto y como nombre, sólo aplicable a uniones heterosexuales.

(2) Evitar cualquier reconocimiento institucional específico de las uniones homosexuales.

(3) Limitar el acceso de los homosexuales, como tales, a posibles derechos específicos.

(4) Adoctrinar sobre una moral preponderantemente heterosexual.

Estos cuatro objetivos se sustentan a través del documento, en cuatro postulados que se presentan como irreductibles:

(1) Una unión homosexual no puede ser llamada o catalogada como matrimonio.

(2) Una unión homosexual no puede tener reconocimiento jurídico.

(3) Una unión homosexual no es sujeto de derechos específicos.

(4) No puede considerarse una categorización moral de las uniones homosexuales por provenir de un "desorden objetivo".

La 'verdad natural' sobre el matrimonio confirmada por la Revelación, con todo su potencial de realización, habría encontrado hasta ahora en la legislación vigente un continente de protección institucional necesario, conforme a reglas, usos y costumbres que son históricamente situados y que responde a la cultura jurídica de cada pueblo. Ese estado de cosas se ve amenazado, pero no se menciona que hubo cambios en materia de reconocimiento de los derechos de la mujer, relativos a las situaciones conyugales irregulares o disueltas, tanto en su seguridad como en la su protección, en caso de maternidad soltera, manutención y cuotas alimentarias para hijos extramatrimoniales, etc. Quizás no ha resonado en estos casos –salvo por oposición con el divorcio– un perfil más protagónico de la Iglesia para el logro de reconocimientos y derechos.

Percibo una contradicción en la pretensión de que sea el Estado y su sistema jurídico quien dé el estatus institucional del matrimonio según la Revelación, en tanto que el matrimonio cristiano debería sustentarse en el sistema de creencias de la Iglesia con suficiente identidad.

Entre los grupos en conflicto no considero igualdad en las posiciones de partida. La Iglesia, por una parte, como 'madre y maestra', tiene un deber irrenunciable de acercamiento a toda realidad humana, de comprensión y contención, que parece hallarse restringido por razones instrumentales más que conceptuales, y que no termina de expresarse de modo claro. Tiene los recursos y el poder.

Una porción del pueblo, por otra parte, que percibe una situación de marginación injusta, reclama por una dignidad que cree merecer, y lo hace desde sus posibilidades y recursos, no magisteriales, no susten-

tados por más revelación que su marginación y dolor. Tiene la vivencia y el clamor.

Una es heredera y custodia de la caridad; el otro es destinatario de esa caridad para vivirla en lo cotidiano. La asimetría es tan patente como necesaria, ¿habría 'madre y maestra' si por otro lado no hubiese 'hijos y educandos'? Parece que lo ausente es la caridad, que acerca, que derriba miedos, que busca consensos en el encuentro misericordioso con el otro.

Este discernimiento sobre las actitudes pastorales implícitas en el documento CPRL, puede culminarse reflexionando a la luz de Aparecida: "la conversión pastoral de nuestras comunidades exige que se pase de una pastoral de mera conservación a una pastoral decididamente misionera"[27], que se completa –en cuanto al perfil del destinatario– cuando el cardenal Bergoglio se refiere a "salir a las periferias existenciales"[28], expresión que a partir de ese momento estaría presente en muchas referencias del papa Francisco. ¿Qué implica "salir de la conservación para ir a las periferias existenciales"?; ¿cuáles son esas periferias sufrientes y dolidas?

27 *Documento de Aparecida*, 370.

28 Dado a conocer por el cardenal emérito de La Habana, Jaime Ortega, durante las reuniones previas al cónclave de marzo 2013. Disponible *on line* en: http://blogs.21rs.es/lamet/2013/03/bergoglio-queria-un-papa-en-la-periferia/.

COMUNICACIÓN DIGITAL Y FE RELIGIOSA EN LA SOCIEDAD DEL ESPECTÁCULO[1]

Oscar Elizalde Prada[*]

1. Introducción

La experiencia religiosa en Internet es, cada vez más, un 'lugar común' que se reviste con la misma ubicuidad que, desde la antigüedad, ha sido inherente a toda deidad, trascendiendo incluso las condiciones espacio-temporales que, por siglos, ha caracterizado a los templos donde el fenómeno religioso acontece, entre ritos, palabras, imágenes y símbolos donde convergen lo sacro y lo profano. Sin embargo, el salto cualitativo de la fe religiosa en Internet, también tiene que ver con su avasallante omnipresencia en todos los lugares y en todo momento, sin

1 Comunicación científica presentada en el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 27 de octubre de 2015. Este trabajo fue realizado con el apoyo del Programa Estudiantes-Convenio de Posgrado (PEC-PG) de la CAPES/CNPq.

* Comunicador y educador colombiano. Doctorando en comunicación social de la Pontíficia Universidade do Rio Grande do Sul (Porto Alegre, Brasil). Licenciado en educación con especialidad en ciencias religiosas y magíster en estudios y gestión del desarrollo por la Universidad de La Salle (Bogotá, Colombia). Docente de la Universidad de La Salle. Miembro del Comité Coordinador de Amerindia Continental. Colaborador permanente de la *Revista Vida Nueva* y del semanario *Noticelam*.

límites de espacio ni de tiempo, al alcance de un *clic* en la computadora, la tableta, el *smartphone,* o el dispositivo digital de preferencia, sin horarios, abierto a todos, todo el día y todos los días.

Ante este panorama, algunos destacados teólogos y comunicadores de la religión, como el jesuita Antonio Spadaro, autor de *Ciberteología*[2], ya han planteado la urgencia de investigar en torno a las transformaciones que Internet está generando en el modo de pensar y de vivir la fe: "ahora como nunca, es importante, porque es fácil constatar que, cada vez más, Internet contribuye en la construcción de la identidad religiosa de las personas"[3].

Como tema central, este trabajo aborda la función de la comunicación digital en la configuración de la fe religiosa, en un contexto cultural predominantemente mediático que, a través de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación, podría estar acelerando el apogeo de *la sociedad del espectáculo*[4] con el recurso de la mediología[5].

De este modo, los tópicos principales de esta propuesta –que constituyen, como tal, los ejes teóricos de la investigación doctoral en curso que lleva el mismo título– transitan entre la comunicación digital, la sociedad red[6], la fe religiosa, la sociedad del espectáculo como teoría crítica, y la mediología, sin dejar de lado las tensiones que se vislumbran entre religión, media y poder (mediático, por supuesto).

Este interés por el estudio de las relaciones entre religión, comunicación y media, considera, por tanto, las búsquedas de sentido del *homo religiosus* que se encuentra sumergido en la sociedad post-humanista,

2 Spadaro, A. (2012). *Ciberteología. Pensar o cristianismo nos tempos da rede.* São Paulo: Paulinas.

3 Spadaro, A. (2012). "Internet, um lugar de experiencia". En: Sbardelotto, M. *E o Verbo se fez bit. A comunicação e a experiencia religiosas na internet.* Aparecida: Santuario, p. 19.

4 Cf. Debord, G. (1967). *La sociedad del espectáculo.* Valencia: Pre-textos.

5 Cf. Debray, R. (1991). *Curso de midiologia geral.* Petrópolis: Vozes; Debray, R. (1994). *Introdução à mediologia.* Lisboa: Livros Horizonte.

6 Cf. Castells, M. (1996). *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Vól. 1: La sociedad red.* México: Siglo XXI; Castells, M. (2008). *Comunicación y poder.* México: Siglo XXI.

'*midiocre*'[7] e híper-espectacular[8], la cual ha dotado a la comunicación de la fe religiosa de nuevos significados que no desprecian el poder mediático de la *World Wide Web.*

Evidentemente, el poder de la comunicación digital de la fe religiosa puede ser tan alienante como emancipador. Puede ordenarse en función de la sociedad del espectáculo, del culto a las celebridades –llámense sacerdote, chamán, pastor, profeta…–, del mercado religioso, de la teología de la prosperidad, de los privilegios y las exclusiones, o de las idolatrías mediáticas y autorreferenciales. Pero también puede liberarse de la 'midiocridad' de la sociedad para recuperar experiencias y legados místicos que aporten a la construcción de un nuevo orden civilizatorio, a partir de los postulados de la comunidad, la fraternidad, la globalización de la solidaridad, la defensa de los derechos humanos y de la Madre Tierra, y la transformación de la realidad, entre otros acentos que, por lo demás, hacen parte de las búsquedas de las teologías latinoamericanas liberadoras desde mediados del siglo XX.

2. La profecía de *La sociedad del espectáculo*

Las 221 tesis del pensador francés Guy Debord, expuestas en su clásico *La sociedad del espectáculo* han atravesado los estudios de comunicación con diferentes acentos y múltiples aproximaciones que sostienen su actualidad, justamente en el sentido propuesto por Debord: "una teoría crítica como la contenida en este libro no precisa cambio alguno en tanto no desaparezcan las condiciones generales del dilatado período histórico que ella fue la primera en definir con exactitud"[9].

7 La expresión portuguesa '*midiocre*' corresponde al significado de '*mediocre*', en español. La opción de mantener la palabra en portugués es una forma de acentuar *la mediocridad de la media,* en el sentido propuesto por el brasileño Juremir Machado da Silva en su obra *A sociedade midiocre.*

8 Cf. Silva, J. (2012). *A sociedade midiocre. Passagem ao hiperespetacular.* Porto Alegre: Sulina.

9 *Op. cit.* Debord. (1967). *La sociedad…*, p. 33.

En efecto, en el campo de las comunicaciones no son pocos los que han ponderado la necesidad de releer la teoría crítica de Debord para desentrañar su contribución en la comprensión de esta época de cambios jalonados por la comunicación digital, considerando incluso el impacto de la fe religiosa en la cultura mediática, lo mismo que en la política y el *marketing* –que tampoco escapan a los dominios de la mediología–, toda vez que, como afirma el crítico francés,

> el espectáculo no es un conjunto de imágenes sino una relación social entre las personas mediatizadas por las imágenes (…). El espectáculo es la afirmación de la apariencia y la afirmación de toda vida humana, o sea social, como simple apariencia[10].

La profecía de *La sociedad del espectáculo*, estriba en su capacidad de anticiparse a los potenciales desarrollos del espectáculo en los más diversos escenarios sociales, económicos, políticos, culturales y religiosos de estos tiempos, con la certeza de que "allí donde el mundo real se transforma en meras imágenes, las meras imágenes se convierten en seres reales, y en eficaces motivaciones de un comportamiento hipnótico"[11] que, no solamente ha logrado reducir toda valoración humana bajo el imperativo del 'parecer' –por encima del 'ser' y del 'tener'–, sino que también ha conseguido pontificar la 'separación' como principio y fin del espectáculo, eterna 'deidad' que paradójicamente contradice el sentido etimológico de la religión[12].

Por su parte, Debord se apresuró a anatemizar cualquier indicio de culto al espectáculo –como vehículo de fragmentación existencial–, denunciando su ímpetu prometeico de robar el fuego reservado a los dioses, bajo las banderas del capitalismo, el mercado, la técnica y el consumo, alimentándose de una forma de *pseudoteología*:

10 *Ibíd.*, pp. 38 y 40.

11 *Ibíd.*, p 43.

12 La palabra 'religión' proviene del latín *religare*, formada por el prefijo *re* (que indica intensidad) y el verbo *ligare* (ligar o amarrar), con lo cual significaría algo así como "acción y efecto de ligar fuertemente".

> El espectáculo es la reconstrucción material de la ilusión religiosa. La técnica espectacular no ha disipado las tinieblas religiosas en las cuales los hombres depositaron sus propios poderes separados de sí mismos: se ha limitado a proporcionar a esas tinieblas una base terrestre[13].

Con el advenimiento de la comunicación en la era digital, el espectáculo adquiere inusitadas connotaciones de híper-espectáculo, como expone críticamente Juremir Machado da Silva:

> El espectáculo acabó. Ahora estamos en el híper-espectáculo. El espectáculo era contemplación. Cada individuo abdicaba de su papel de protagonista para convertirse en espectador. (…) En el híper-espectáculo la contemplación continúa. Pero es una contemplación de sí mismo en el otro, en principio, plenamente alcanzable, semejante o igual al contemplador. (…) El espectáculo era un dispositivo de control por medio de la seducción. En el híper-espectáculo, cuando todo se torna pantalla, cristal líquido y captación de la imagen, todo control es remoto. Pasamos de la manipulación, estado primitivo de la dominación de las mentes, y de la servidumbre voluntaria, grado superior de la manipulación, a la inmersión total[14].

En el híper-espectáculo, nadie se cohíbe ante la cámara ni ante las advertencias de que alguien está grabando las 24 horas del día. ¡La imagen de sí mismo lo es todo! El híper-espectáculo es la eternización de un *reality-show* sin rivalidades, donde lo único que *aparece* es el *show* de sí mismo como una historia sin fin. "El espectáculo es, sin más, la vida como ella es, una larga historia hecha de contradicciones y de nuevos episodios. Algo, por lo tanto, es incuestionable: el híper-espectáculo pone fin al *happy end* hollywoodiano"[15].

13 *Op. cit.* Debord. (1967). *La sociedad…*, p. 44.
14 *Op. cit.* Silva (2012). *A sociedade…*, pp. 31-32.
15 *Ibíd.*, p. 35.

Así, después de *La sociedad del espectáculo*, asistimos al ascenso del híper espectáculo en una sociedad '*midiocre*' con inevitables consecuencias en la comunicación digital de la fe religiosa en contextos ampliamente seducidos por la sacralidad.

3. La seducción de la sacralidad

Los conjuros del híper-espectáculo y su ascensión al *sanctum sanctorum* de las comunicaciones en la era digital, sugiere –indirectamente– la seducción de la sacralidad en tiempos de laicidad y secularismo, a pesar de la fría sociedad '*midiocre*' "pos-pos-estructuralista y anti-utópica, sin narrativas legitimadoras de promesas de redención en un mañana paradisíaco"[16]. ¡Toda una paradoja!

El poder de lo sagrado no cesa de fascinar ni de seducir aquí y allá, más allá de las murallas de los templos, es decir, 'extramuros'. Es así como se manifiesta una creciente búsqueda de lo místico, lo espiritual y lo sagrado, que trasciende los estudios de las ciencias de la religión, de la fenomenología religiosa y de la teología, incrustándose también en las ciencias humanas y sociales –entre ellas, la comunicación– y en las llamadas 'ciencias exactas', con un matiz particular desde el punto de vista cultural, advirtiéndose que el mundo secularizado posmoderno prefiere lo místico/espiritual/sagrado a lo religioso-institucional.

João Batista Libanio y Edgard Hengemülhe han planteado, desde una mirada teológica-antropológica, la emergencia de una 'ola espiritualizante' que no se afilia a alguna tradición religiosa en particular, sino que más bien refleja la necesidad de fuertes dosis de compensación ante las carencias existenciales de los individuos. Así, lo sagrado, lo místico y lo espiritual pueden llegar a cumplir una función 'consoladora' frente a problemas inmediatos que las personas no consiguen resolver[17].

16 *Ibíd.*, p. 9.

17 Cf. Libanio, J. B., y Hengemülhe, E. (1997). *Mística e missão do professor.* Petrópolis: Vozes.

El *homo mysticus* –habitado por lo sagrado– y el *homo culturalis* no pueden asumirse como una dicotomía operante, ni siquiera ante los imperativos de la secularización. Antropológicamente, mística y cultura son cualidades tan esenciales como existenciales, coexisten y se complementan. El desplazamiento de la religión por cuenta del híper-espectáculo no significa, por tanto, la muerte de la mística ni de las experiencias sagradas y las espiritualidades que constituyen el legado cultural de cada pueblo. Por el contrario, cada vez más se constata que la cultura está atravesada por la mística y, a su vez, la mística es viable a través de diversas formas culturales.

La comunicación entre la mística y la cultura no parece seguir una regla específica ni un patrón exclusivo. Tampoco obedece a una lógica unidireccional. Abundan los ejemplos que registran la omnipresente información de lo místico/sagrado/espiritual: narrativas mediáticas que atraen, seducen y encantan místicamente; lugares santos y lugares que convocan a la mística; obras artísticas, musicales y literarias que comunican altas dosis de mística; y polisemias místicas personificadas en líderes con talante espiritual, entre otros. De hecho, "la figura de los místicos contemporáneos ciertamente apunta caminos siempre nuevos"[18] que, para el caso de algunos místicos como el obispo brasileño Hélder Câmara, lo llevaron a descubrir en la pobreza del otro la experiencia mística de la alteridad, una "mística de ojos abiertos", parafraseando el título de uno de los textos más conocidos del teólogo alemán Johann-Baptist Metz[19].

Frente a la fe religiosa y al poder mediático, el punto crítico de la fascinante sacralidad estriba en las posibilidades de la comunicación digital –mediada por la técnica– para dar lugar a una experiencia

18 Bingemer, M.C. (2009). "Contemplação do mistério e prática da justiça. A harmoniosa síntese de Dom Hélder Câmara entre mística e ação". En: Comissão do Ano Dom Hélder na PUC-Rio. *Dom Hélder Câmara. Cem anos de um dom.* Rio de Janeiro: PUC-Rio, p. 9. Disponible *on line* en: http://nucleodememoria.vrac.puc-rio.br/primeiro_site/dhc/textos/cemanosdeumdom.htm.

19 Metz, J.B. (2011). *Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad.* Barcelona: Herder.

'mística de ojos abiertos' o, por el contrario, en sus limitaciones híper-espectaculares que la confinan a una 'mística de ojos cerrados', que sucumbe a la paradoja de la luz: "cuando todos ganan el derecho a la visibilidad, triunfa la invisibilidad"[20]. De alguna forma, es lo que refiere críticamente Ómar Rincón, cuando postula que

> los medios de comunicación nos venden la idea de que somos dioses: ya que nos fundamos en nosotros mismos, no necesitamos de ilustradores ni de razones para ser exitosos; sólo debemos ser expertos en la narrativa, el espectáculo y el entretenimiento. La narración-entretenimiento-espectáculo es nuestra tradición y nuestra actualidad. Hemos devenido homo zappings, habitantes de unas estéticas mediáticas que nos dicen que nuestra vida es una película que debe ser vivida de manera espectacular y cuyo sentido es el entretenimiento. El resultado: una época en la cual el gusto predominante tiene marcas de exceso, pensamiento leve, celebridades mediáticas y actitudes facilistas de felicidad[21].

4. Mediología y religión

Ante este panorama, la 'mediología' (tratado sobre la media), según Regis Debray, se postula como instrumento para el análisis de las ideas y de la transmisión simbólica.

> En mediología, media designa, en primera instancia, el conjunto, técnica y socialmente determinado, de los medios simbólicos de transmisión y circulación. Conjunto que precede y supera la esfera de los medios de comunicación de masa contemporáneos, impresos y electrónicos, entendidos como medios de difusión masiva[22].

20 *Op. cit.* Silva (2012). *A sociedade...*, p. 7.

21 Rincón, O. (2006). *Narrativas mediáticas. O cómo se cuenta la sociedad del entretenimiento.* Barcelona: Gedisa, p. 11.

22 *Op. cit*. Debray (1991). *Curso de...*, p. 15.

El estudio técnico del poder de los medios –como Debray también ha definido su proyecto– es, con toda seguridad, un asunto crucial para el mundo de la sociología, lo mismo que para el de la comunicación y la religión, toda vez que los alcances de la técnica en las formas de comunicación que emergen de la mano de la 'sociedad red', hacen de la mediología un asunto crucial en los estudios de comunicación digital de la fe religiosa[23], máxime si se considera que "todo aquel que transmite signos se entromete en la función de gobierno; [y] todo aquel que gobierna se entromete en la transmisión de signos"[24].

No es extraño, entonces, que en un estudio posterior el propio Debray afirme que "la dilatación del mundo y la *world com* han estimulado más que impedido el retorno de lo religioso"[25].

Comunicación y religión hacen parte del conjunto de medios simbólicos de transmisión y circulación que justifican el estudio de la media, unas veces desde el punto de vista técnico y otras desde el punto de vista social, pero siempre sin perder de vista las aspiraciones de *La sociedad del espectáculo* que, en la era del híper-espectáculo, se revela en las inminentes tensiones de lo religioso y en franca competencia por el poder mediático.

5. Iglesia, media y poder

En el ámbito de la fe religiosa, uno de los efectos de las 'transmisiones' que se expanden en la era digital y en contextos híper-espectaculares, es el auge del *homo religiosus* que había sido relegado –y casi sepultado– por el *homo mysticus*. En realidad, se asiste a la resurrección de un nuevo *homo religiosus* revestido de poder mediático, aclamado en la Web 2.0 entre *tuits*, creyentes digitales, *fan pages*, fotos en *Instragram*, videos en *Youtube*, donaciones *on-line*, peregrinaciones virtuales, misas

23 Cf. Elizalde, Ó. (2014). "Midiologia, comunicação e religião em Régis Debray". En: *Cadernos da Estef*, Vol. 53 (2014/2), pp. 5-20.

24 *Op. cit*. Debray (1994). *Introdução...*, p. 16.

25 Debray, R. (2001). *Dios, un itinerario.* México, Siglo XXI, p. 404.

por Internet, aplicaciones para orar, sermones disponibles las 24 horas del día y velas e inciensos al alcance de un *clic*. Este asunto está suscitando importantes pesquisas desde el punto de vista comunicativo. Por ejemplo, *Y el Verbo se hizo bit* es el título de la investigación realizada por Moisés Sbardelotto, a propósito de la comunicación y la experiencia religiosa en Internet[26].

El *remake* del *homo religiosus* no es casualidad. Su *pneuma,* es decir, su aliento vital, lo ha recibido de la institución religiosa que lo patrocina y que le proporciona todo lo necesario para vivir, como si se tratara de un perenne Pentecostés. Lo místico, lo espiritual y lo sacro, se reduce entonces a los dominios de la institucionalidad eclesiástica, incluso en el mundo digital. Esto es, la mística se pone al servicio del templo. Otra vez el hombre al servicio del templo y no el templo al servicio del hombre.

Este nuevo nodo religioso en el que convergen iglesias, media y poder, también ha dado lugar a nuevas expresiones de seducción de la fe religiosa, en formato digital, que apelan al carácter místico del *marketing*[27], y fluyen a través de los lugares cohabitados por la religión y el mercado, toda vez que las fronteras que antiguamente separaron las cosas de Dios –lo sacro– de las cosas del mundo –lo profano–, han desparecido para dar paso a *La sociedad del espectáculo*, en todo su esplendor híper-espectacular, revestida también de *marketing*.

> El *maketing* moderno se ha constituido como un conjunto de principios: la Iglesia no sólo demostró que supo crear esos principios, sino que además los contradijo cada vez que fue necesario, y siempre con éxito. Una cosa es cierta: el *marketing* de la Iglesia triunfó allí donde había fracasado el *marketing* moderno[28].

26 Cf. Sbardelotto, M. (2012). *E o Verbo se fex bit. A comunicação e a experiencia religiosas na Internet.* Aparecida: Santuário.

27 Cf. Sung, J.M. (2014). "O segredo do poder do capitalismo (II): A dimensão mística das mercadorias e a espiritualidade". En: *Adital*. Disponible *on line* en: http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=PT&cod=82093. Acceso el: 04/08/2016.

28 Ballardini, B. (2007). *Jesús lava más blanco. Cómo la Iglesia inventó el marketing.* Buenos Aires, Libros del Zorzal, p. 11.

Las articulaciones y tensiones que se advierten entre poder y fe, a partir de las interferencias mediáticas en el escenario religioso y considerando la inusitada emergencia de la comunicación digital en sus intentos de responder a una insaciable 'sed mediática' por parte de las iglesias contemporáneas –amén de los plurales y multiculutrales contextos religiosos–, señala el norte de las investigaciones en media y religión que progresivamente se extienden en las facultades de comunicación social, filosofía, sociología, teología, ciencias de la religión…, interdisciplinarmente, en ambientes altamente proclives a lo espectacular.

Tal objeto de estudio también hace parte de la investigación sobre "la comunicación digital de la fe religiosa en la sociedad del espectáculo"[29], valorando el legado de las teorías críticas de la comunicación y los trabajos que se vienen desarrollando en este mismo sentido, así como las metodologías de pesquisa cualitativa en comunicación digital.

6. Prospectivas

A partir de los elementos teóricos expuestos –no obstante que sumariamente–, y haciendo uso de la etnografía virtual[30], se investigará algunos sitios web de iglesias católicas, evangélicas-pentecostales y –si es posible– de origen afro e indígena, para indagar sobre las articulaciones entre la comunicación digital y la fe religiosa.

Ante los actuales dominios mediáticos de la religión, el principal asunto de esta pesquisa consiste en indagar de qué modo la sociedad del espectáculo interfiere o no en la comunicación de la fe religiosa, tomando como referencia cuatro estudios de caso que ofrecen signifi-

29 En efecto, *La comunicación digital de la fe religiosa en la fe del espectáculo: abordaje comparativo entre Brasil y Colombia,* es el título de la tesis que actualmente desarrolla el autor en el doctorado en Comunicación Social de la Pontificia Universidad Católica do Rio Grande do Sul, bajo la orientación del Dr. Antonio Carlos Hohlfeldt.

30 Cf. Hine, C. (2000). *Etnografía virtual.* Barcelona: UOC.

cativas vivencias de fe *on-line* y *off-line* –complementariamente y no de modo excluyente– en dos países de América Latina: Brasil y Colombia[31].

31 La elección de cuatro casos de estudio, dos de Colombia y dos de Brasil, obedece a la posibilidad de estrechar estudios comparativos entre ambos países, toda vez que, por una parte, esta investigación doctoral se desarrolla en una universidad brasileña y, por otra parte, el doctorando que la realiza es de nacionalidad colombiana y se encuentra vinculado a una universidad colombiana.

PROCESOS DE FORMACIÓN DESDE LA PERSPECTIVA DE LA INTERCULTURALIDAD: LA EXPERIENCIA DE LOS ESPACIOS FORMATIVOS GENERADOS POR EL CENTRO MISIONERO MARYKNOLL EN AMÉRICA LATINA (2002-2014)[1]

Esteban Judd Zanon[*]

1. El diálogo intercultural en los intersticios de la 'liminalidad': la experiencia formativa del Centro Misionero Maryknoll

La constelación de programas y servicios de formación ofrecidos por el Centro Misionero Maryknoll en América Latina (CMMAL), a partir del año 2002, ha creado las condiciones que favorecen el diálogo intercultural en los procesos de transformación personal y social a distintos niveles y con diversos destinatarios latinoamericanos.

1 Comunicación científica presentada en el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 27 de octubre de 2015.

* Sacerdote norteamericano Maryknoll. Doctor Ph.D. en sociología de la religión por la Unión Teológica Graduada de Berkeley. Magíster en literatura latinoamericana por la Universidad de Nuevo México y magíster en teología por la escuela de teología de Maryknoll. Bachiller en idiomas por la Universidad de Montana. Ha sido misionero en Puno (Perú), director del Instituto de Pastoral Andina (IPA) de Cusco, miembro del Consejo General de su congregación, y director de la pastoral universitaria de la Universidad Nacional del Altiplano, en Puno. Actualmente dirige el Centro Misionero Maryknoll en América Latina.

Por casi cuarenta años el Instituto de idiomas jugó un papel protagónico en la formación misionera de miles de extranjeros en lo lingüístico y en la orientación cultural, preparándose para la inserción en la realidad socio-cultural y eclesial de los distintos países latinoamericanos.

Luego, en 2005, el Instituto se transformó para llegar a ser un centro multifacético de la formación misionera, con programas dirigidos a misioneros latinoamericanos comprometidos en la misión en sus propios países y destinados a otros continentes, siguiendo el impulso de la tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, reunida en Puebla (México), en 1979[2].

Desde el inicio, en 1965, en el espíritu del Concilio Vaticano II que concluyó el mismo año, las convocatorias del CMMAL se han caracterizado por la mística de ser verdaderos espacios teológicos interculturales. Estos encuentros fueron y son simbolizados por experiencias de 'liminalidad', siguiendo las categorías establecidas por el antropólogo norteamericano Victor Turner en libros como *El proceso ritual*[3] y otros textos que elaboran este término de alta densidad semiótica inédita, con consecuencias para articular la dirección de la misión en una nueva clave.

La experiencia 'liminal' abre la puerta a nuevos encuentros interculturales, en distintos niveles, en una variedad infinita de posibilidades y situaciones de transformación personal y social.

Aplicada a la interculturalidad, el concepto de la 'liminalidad' mejor definido por Turner, describe la profundidad del encuentro entre dos sujetos diferentes como un fenómeno donde los dos resultan transformados por haberse encontrado en situaciones de igualdad y pérdida de estatus. La palabra 'limina', sinónimo de 'portal' o 'penumbra' está sobrecargada de significados de densidad semiótica. En el encuentro 'liminal' ni un sujeto ni otro controla sus circunstancias cuando se encuentran en diferentes encrucijadas, situaciones adversas o cruzando

2 Cf. *Documento de Puebla*, 368.

3 Turner, V. (1988). *El proceso ritual: estructura y antiestructura.* Madrid: Taurus Alfaguara.

fronteras desconocidas. Su sentido de vulnerabilidad frente al 'otro' provoca, al inicio, una crisis convertida en una oportunidad para dialogar, que permite relativizar la propia clase social, raza, lugar de procedencia y estado profesional en estos umbrales reales o simbólicos.

Como resultado, podemos afirmar que el CMMAL, como lugar de encuentros formativos, se ha convertido en una especie de *apacheta* andino, encrucijada o lugar de encuentro entre sujetos diferentes e iguales en busca del sentido de vida por encima de sus destinos individuales y colectivos. Sean cursos, talleres o diplomados de intensidad vivencial, estos espacios permiten a los participantes entablar diálogos de mutuo enriquecimiento y beneficio en la construcción de identidades, liderazgos y proyectos de vida de beneficio mutuo.

Si no llegan a formar consensos inmediatos o lograr soluciones a las diferencias o a los conflictos, por lo menos abren la posibilidad de iniciar diálogos que se plasman en la búsqueda del bien común, en espíritu de solidaridad, con el empleo de ciertas metodologías constructivas y técnicas aplicadas a crear unidad y comunidad, aunque sea temporal y pasajera.

Según Turner y sus seguidores, el momento de la vivencia 'liminal' tiene la potencialidad de crear un fuerte sentido de comunidad (*communitas*) incluso entre extraños y desconocidos. El conjunto de experiencias compartidas no se queda en la intensidad del momento actual de la vivencia, sino en la actualización de la memoria posteriormente. Recuperar o rescatar la memoria del momento 'liminal' permite al sujeto aprovechar recursos ocultos u olvidados, para fortalecer su proyecto de vida o su liderazgo en el futuro, más allá de los límites de un determinado curso o taller.

El contexto social del pensamiento latinoamericano en torno al planteamiento del tema de la interculturalidad y el discurso de la 'descolonización' ha sido uno de los fundamentos pedagógicos y metodológicos para facilitar el diálogo intercultural en los espacios formativos del CMMAL. En la observación de Arturo Escobar, son importantes las nociones de pensamiento de frontera, epistemología de frontera y

hermenéutica pluritópica de Walter Mignolo, aplicadas a los espacios del CMMAL[4].

Igualmente, propuestas originales que han surgido del mundo indígena latinoamericano, como el 'buen vivir', han entrado en la visión y en la misión del CMMAL, lo mismo que en la práctica metodológica de los cursos y talleres con enfoque intercultural. Mediante la introducción del 'pensamiento de frontera' se forman otros imaginarios capaces de interpelar las categorías de las culturas dominantes de la modernidad y de las categorías convencionales de la tradicional formación misionera occidental.

Otro factor muy relacionado al anterior, que contribuye a estos cambios en la creación del ambiente intercultural del CMMAL, es la evolución de la noción de una misionología operativa por parte de Maryknoll después de largos años en las periferias de América Latina.

El uso del lenguaje de 'periferias' recién en los discursos y documentos del papa Francisco cobra mucha relevancia para los y las misioneros/as Maryknoll, a la luz de nuestras experiencias de inserción en lugares fronterizos de América Latina desde 1942.

Comenzando en la Amazonía del Beni y Pando en Bolivia, y el año siguiente en el altiplano del sur de Perú con los aymaras y los quechuas, las tierras mapuches del sur de Chile, entre los pueblos mayas de México y Guatemala, nuestra historia se prestó a encuentros interculturales desde el primer instante, a pesar de no haber tenido las categorías antropológicas y teológicas para entenderlos plenamente en el momento. Sin embargo, se estableció una relación inquebrantable y solidaria con estos pueblos en las periferias americanas durante más de setenta años, subrayada por los años de la violencia política en el sur de Perú, en los 80 y 90[5].

4 Cf. Escobar, A. (2003). *Mundos y conocimientos de otro modo.* Chapel Hill: Universidad de Carolina del Norte, p. 65. Ver también: Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial.* Barcelona: Gedisa.

5 Cf. Judd, E. (2011). "Etapas en la historia de Maryknoll en América Latina 1942-2011: buscando el Reino de Dios en las fronteras". En: *Caminar. Cuadernos interculturales.* Diciembre de 2011, pp. 5-29.

Durante los siguientes años, el modelo operativo de la misionología pasó por varias etapas de desarrollo y evolución, pero siempre se definió por los encuentros con los pueblos indígenas y migrantes internos, y por una preocupación por la pobreza extrema, tanto en las zonas rurales como en los barrios marginales de las grandes ciudades del continente.

La ubicación de los misioneros Maryknoll ocupó un lugar sociológico, en gran parte por los movimientos migratorios y al mismo tiempo por las transformaciones demográficas de las poblaciones. Es lo que el teólogo peruano conocido como fundador de la teología de la liberación, Gustavo Gutiérrez, llamó "la cercanía física y espiritual con los pobres".

Así, el modelo de misión de los y las de Maryknoll reflejó, en gran parte, las conclusiones y las perspectivas de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano en Medellín –en 1968–, Puebla –en 1979–, Santo Domingo –en 1992– y últimamente en Aparecida –en 2007–, de una Iglesia transformada por las implicaciones de la opción por los pobres vivida a través del "itinerario formativo del discípulo-misionero" planteando en el capítulo 6 del *Documento Conclusivo de Aparecida*. Las conclusiones de estas Conferencias, en particular, representaron cambios significativos en la *modus operandi* de Maryknoll durante la época de los 50 hasta los 90, y en el nuevo milenio.

Pero, el punto de partida para cualquier cambio en el modelo de misión ha sido y sigue siendo el encuentro con el 'otro' en las periferias territoriales y 'existenciales', a lo largo y lo ancho de América Latina. La publicación de la encíclica *Redemptoris missio* (1990), del papa Juan Pablo II, con la explicitación de la misión ya no definida exclusivamente por criterios y categorías geográficas, recibió una amplia resonancia entre círculos y grupos de Maryknoll[6].

Por largo tiempo los misioneros ya intuían que la misión tiene que responder a los 'nuevos areópagos' o las nuevas situaciones socio-culturales mencionadas por el papa Juan Pablo II. De hecho, muchos de ellos

6 Cf. *Redemptoris missio*, 37 a y b.

ya han hecho la transición a estos ministerios donde la relación con el otro o el diálogo con nuevos actores sociales determinan el contexto de la misión.

Esta perspectiva toma en cuenta la emergencia de nuevas culturas entre jóvenes, migrantes, la vida académica profesional e intelectual, o sea, en los diversos ámbitos y en las plazas[7]. Así en las prioridades de Maryknoll como del CMMAL, esta misionología llegó a ser más y más operativa y definió varios de sus proyectos de ministerios especializados marcados por la interculturalidad. El vocabulario de la 'periferia' introducido por el papa Francisco encontró resonancia entre los que articularon la visión y la misión de Maryknoll.

De igual forma, el surgimiento de movimientos sociales por todo el continente, con sus reclamos por las transformaciones sociales y emergencia de nuevos liderazgos, condicionaron la perspectiva de la misión adoptada en instituciones como el CMMAL. Este eje e hilo conductor presentó oportunidades y desafíos formativos dentro de los programas del Centro, por los antecedentes de experiencia de acompañamiento de estos movimientos durante las guerras civiles de Centroamérica y en la época de la violencia política en Perú y la defensa de los derechos humanos, además de diversas acciones solidarias. Un diplomado organizado por uno de los equipos del CMMAL desarrolló la cuestión de la "ciudadanía y la ética intercultural"[8].

Desde hace muchos años se ha adoptado por tres equipos de formación misionera en CMMAL, quienes asumen varios ejes para fundamentar las metodologías innovadoras de sus programas, tomando en cuenta la diversidad cultural pluralista de sus destinatarios. Mediante estos espacios formativos hemos intentado crear condiciones para posibilitar mayor diálogo entre los participantes y los facilitadores, para construir juntos proyectos que conduzcan a la transformación personal

7 Cf. Baziou, A.J. (2003). "La misión: de la geografía a la relación". En *Spiritus,* año 44/4, diciembre de 2003, pp. 85-94.

8 Cf. Ávila, T. (2011). *Perspectivas de ciudadanía y ética intercultural. Sistematización del programa de ciudadanía y ética intercultural.* CMMAL; Miranda, R. (2013). *Ciudadanía intercultural. Cinco talleres de reflexión en ciudadanía.* CMMAL.

y a la transformación social. Uno de estos ejes se enfoca y se desenvuelve en torno a la promoción del diálogo intercultural en todos los ámbitos, dentro y fuera de los cursos, talleres y diplomados organizados por el CMMAL. De esta manera se han apremiado procesos interactivos que tomen partido en reconocer el valor de la alteridad, donde el otro y la otra pueden asumir un protagonismo como actores y sujetos capaces de generar un liderazgo en los procesos del cambio personal y social en varios ámbitos públicos de la sociedad civil y en estancias eclesiales.

Valoramos estas experiencias formativas donde se manifiesta no solamente la centralidad de los ejes que promueven el diálogo de la interculturalidad, sino las metodologías innovadoras, interactivas y participativas empleadas en ellas, con su potencial de repercutir más allá del CMMAL. El gran desafío para nosotros, en este proyecto de integración de tres programas interdependientes, es recordar las palabras del papa Francisco en su exhortación apostólica *Evangelii Gaudium,* cuando dice que "el todo es más importante que la suma de las partes", utilizando la imagen del poliedro para ilustrar la necesaria y enriquecedora convergencia de las partes. En nuestro modo de concebir y soñar el proyecto del CMMAL es muy presente este principio como los demás principios de la exhortación, frente a la tarea de construir la interculturalidad.

2. Equipo de formación misionera con enfoque socio-cultural

El liderazgo de Maryknoll en América Latina, por largo tiempo ha soñado incorporar una dimensión formativa en lo que fue el Instituto de idiomas, una escuela de idiomas reconocida por la calidad su excelencia en la enseñanza del español y de dos idiomas de pueblos originarios andinos: el quechua y el aymara.

En gran parte el impulso para crear un espacio de formación misionera para latinoamericanos –complementario a la enseñanza de los idiomas– vino de la tercera Conferencia General del Episcopado Lati-

noamericano, en Puebla, con sus secciones que enfatizaron el fenómeno cultural relacionado con la misión desde América Latina al mundo. Es decir, ya es hora de que América Latina asuma su rol como protagonista de la misión en vez de ser solamente beneficiario de misioneros de afuera.

Este impulso motivó a Maryknoll a ampliar sus programas y servicios en torno a esta finalidad de formar una nueva ola de misioneros 'desde la pobreza' y la originalidad de la experiencia de América Latina.

Este intento al principio no tuvo como fundamento –necesariamente– el tema de la interculturalidad desarrollado a partir de los cursos en 2002, el cual surgió como metodología adoptada por los organizadores. Además de invitar ponentes y facilitadores prepararlos en los temas centrales, el equipo dio prioridad a una co-construcción de la teología y de la práctica de misión por el método de 'tejidos' donde los mismos participantes, en forma dialogal, crearon su propio concepto de misión, contextualizado en la realidad de sus lugares después de haber escuchado las distintas presentaciones temáticas.

La metodología del 'tejido' ha posibilitado un mayor diálogo entre presentadores y participantes del curso, durante la vivencia en comunidad, en modalidad de internado, durante dos semanas. La presencia de participantes de una pluralidad de países y culturas permitió un espacio intercultural de intercambios de sabidurías ricas y complementarias. Los 13 años de experiencia empleando el 'tejido' nos ha enseñado los valores de este mecanismo o herramienta para el impulso del diálogo intercultural entre diferentes e iguales, en múltiples situaciones.

Asimismo, en el transcurso de estos años se ha introducido el método de la 'teoría U' (*presencing institute*)[9] como herramienta no solamente para el Programa de Formación Misionera Internacional (PFMI), sino para otros programas del Centro, con la cual los participantes entran en un proceso de reflexión con varios pasos que permiten emerger distintos escenarios para el cambio social.

9 Cf. Scharmer, O. (2005). *Theory U. Presencing emerging futures*. MIT Sloan school of managing briefs.

En cierta manera este método tiene características similares al método 'ver, juzgar y actuar', de larga data en círculos eclesiales, pero con el *plus* de valorar la observación de las realidades dejando un amplio margen para 'dejar avanzar'. Aquellas situaciones de nuestra propia historia que el presente no deja fluir y el futuro no permite aprender, emerge de la experiencia de implementación explícita en el proceso 'U'.

En las tres versiones del diplomado de "Ciudadanía y ética intercultural" se han destacado los momentos de co-creación simbólica acompañados por espacios rituales, de modo que los contenidos temáticos más discursivos han generado espacios propositivos y no meramente descriptivos.

Desde este tipo de encuentro la dimensión simbólica ha cobrado mayor relevancia como una manera de enfocar la cuestión intercultural en clave co-creativa, dando lugar a la transformación de imaginarios y paradigmas conceptuales y utilitarios heredados de la modernidad. Además, permitió el planteamiento de propuestas alternativas de 'otro mundo posible' y 'otra misión posible', que se convirtieron en lemas para este programa.

Las mismas técnicas y metodologías sirvieron de fundamento cuando el equipo entró más en la problemática de la interculturalidad relacionada a la cuestión de la descolonización, y los efectos de la persistencia de las mentalidades coloniales en la arquitectura de los pueblos indígenas, a través del diplomado "Dinámicas de-coloniales". Destinado a actores sociales involucrados en las transformaciones sociales en un país como Bolivia, los participantes fueron animados a presentar las propias narrativas de sus luchas y sus organizaciones en búsqueda de crear una síntesis de un nuevo proyecto alternativa de vida.

Esta misma perspectiva ha guiado el diplomado de "Justicia intercultural", organizado por el equipo para abordar alternativas en la aplicación de la justicia comunitaria en zonas rurales de Bolivia.

El mismo propósito fundamentó las convocatorias a distintos foros para jóvenes andinos universitarios, tanto en Bolivia como en Perú.

La promoción de revistas, diversas publicaciones, material didáctico y la producción de material audiovisual en alianzas colaborativas

con otras instituciones que persiguen los mismos fines, como *Caminar* y *Diálogos A*[10], abren espacios para el diálogo intercultural como extensión de los varios servicios ofrecidos por el equipo a distintos destinatarios.

Dichas iniciativas ofrecen un espacio de intercambio y de debate para difundir el fruto de investigaciones y presentaciones académicas por parte de los miembros del equipo en sus encuentros y en sus salidas a las periferias. El conjunto de actividades y servicios ofrecidos por este equipo contribuyen la concretización del concepto de 'buen vivir', valorizado e integrado en los momentos en la experiencia de la 'liminalidad' en las periferias de nuevos imaginarios[11].

3. Programa de formación Misionera con Enfoque de Desarrollo Personal y Liderazgo

Desde 2009 el CMMAL diversificó y complementó sus programas y servicios de formación misionera, iniciando un nuevo programa para responder a necesidades formativas de desarrollo humano y liderazgo para un público de numerosos destinatarios, entre comunidades religiosas, universidades y múltiples instituciones de servicio a personas de alto riesgo en Cochabamba y en Bolivia.

Como se sabe, la mayor parte de instituciones académicas y universidades estatales y privadas, por su carácter tradicional y por ser creaturas del proyecto de la modernidad, concentran sus esfuerzos casi exclusivamente en lo académico. Su visión y misión se dirige a preparar los futuros profesionales en distintas carreras orientadas al mundo comercial y empresarial. Si la dimensión intercultural entra en los es-

10 *Caminar: Cuadernos interculturales,* ha publicado 15 números entre 2003 y 2012. *Diálogos 'A',* es una revista co-publicada por el CMMAL y otras instituciones como el Instituto de Misioniología de la Universidad Católica Boliviana (ISEAT) de La Paz, y el Instituto del Estudio de Culturas Andinas (IDECA) de Puno. Hasta la fecha se ha publicado ocho números.

11 Cf. Judd, E. (2011). *Vivir bien o pasos en la construcción de un nuevo imaginario socio-cultural original*. Reflexión presentada al Grupo Amerindia.

quemas curriculares es en la informalidad de encuentros ocasionales no programados.

Siendo Cochabamba un centro concentrado de casas de formación para candidatos de numerosas comunidades religiosas, descubrimos que el acompañamiento formativo de estos candidatos, en el mejor de los casos, se encuentra reducido a los esquemas de formación de transmitir el carisma de una determinada comunidad, no tomando en cuenta factores culturales.

Por muchos años los misioneros y las misioneras de Maryknoll con preparación académica en sicología y consejería pastoral y espiritual, sirvieron como recursos profesionales, ofreciendo servicios a estas comunidades como consultores y guías. Una de las mejores expresiones del servicio de Maryknoll a toda América Latina ha sido –en estos servicios– la formación para posibilitar la misión entre laicos y religiosas que proceden de la Iglesia local.

Cuando fue posible expandir un programa de formación de líderes, conocido como 'Cristóforos', iniciado por James Keller, un sacerdote de Maryknoll de los Estados Unidos, en los años 50 y 60, con un Instituto latinoamericano fundado en Perú, en 1987, se presentó un instrumento ideal para reforzar las ofertas del CMMAL en la formación de líderes.

A partir de 2001 el programa Cristóforos, 'portadores y portadoras de Cristo', con su filosofía misionera de preparar personas de toda cultura y clase social, con las herramientas integrales para 'cambiar al mundo' desde sus lugares de origen, vida profesional, compromiso eclesial y familiar, apuntó a valorizar las potencialidades y capacidades de cada participante, formado como agente de cambio en los distintos ámbitos para 'marcar la diferencia'[12].

Por medio de una estructura pedagógica participativa e interactiva, el curso de diez sesiones pretende dar confianza a los participantes a través de herramientas de un modelo de liderazgo basado en el de-

12 Cf. Instituto Latinoamericano de Liderazgo Cristóforo ILLC-Bolivia. (2012). *¡Ser levadura en la masa!:* Pautas para líderes cristóforos en el siglo XXI. Cochabamba.

sarrollo humano integral, solidario y transformador. Los principios del curso se adaptan a la diversidad de culturas que se encuentran en todo el país, con sensibilidad por las particularidades de cada región, resaltando los recursos de las potencialidades del capital humano y el capital social, para llevar a cabo la transformación social y cultural[13].

La mística intercultural del Curso de Liderazgo Cristóforo capta bien la integración de la fábula de la historia de "El águila y la gallina", en la versión reinterpretada por el teólogo Leonardo Boff, como símbolo de la capacidad de superarse y para reforzar la idea de que este componente formativo se constituye en una expresión de la metáfora de "las alas y las raíces", aplicada a procesos de formación[14].

Los demás cursos, diplomados y talleres organizados por el equipo de desarrollo humano y liderazgo, transmiten en sus metodologías y técnicas herramientas diversas como la teoría de 'inteligencias múltiples' de Howard Gardner[15] y la 'inteligencia emocional' de Daniel Goleman[16], junto con la aplicación del cuestionario de tipos de personalidad 'Myers-Briggs', con sus antecedentes en las teorías del psicólogo pionero Carl Jung. Aunque tienen su origen en otros contextos socio-culturales, estas herramientas tienen una resonancia intercultural en su adaptación a los encuentros formativos en el CMMAL, con destinatarios diversos en búsqueda de mayor desarrollo personal y social.

4. Programa de formación misionera con enfoque lingüístico intercultural

Por ser el programa fundacional del CMMAL, la enseñanza de

13 Cf. Judd, E. (2010). "Resonancias éticas en el Curso de Liderazgo Cristóforo". En *Caminar: Cuadernos interculturales,* enero de 2010.

14 Cf. Boff, L. (2000). *El despertar del águila.* Madrid: Trotta.

15 Cf. Gardner, H. (2012). *La educación de la mente y el conocimiento de las disciplinas.* Buenos Aires: Paidos.

16 Cf. Goleman, D. (2007). *La inteligencia emocional.* Lima: Asociación Latinoamericana para el Tipo Sicológico.

idiomas ha pasado por múltiples transformaciones en sus casi cincuenta años de historia, como una encrucijada 'liminal' debido a los cambios en el perfil de sus destinatarios. Estos cambios reflejan factores tanto externos socio-culturales y eclesiales, como demográficos internos que condicionan la identidad misionera.

En su primera época el Instituto de idiomas respondió con éxito al flujo de misioneros norteamericanos católicos a América Latina, en la década de los 60, protagonizado por su relación con la política externa del presidente Kennedy hacia Latina América en programas como *La alianza para el progreso* y *El cuerpo de paz*[17].

El fenómeno misionero, como tal, influyó en el desarrollo de cambios en la renovación de la Iglesia latinoamericana, en el desplazamiento de los agentes de pastoral a las zonas periféricas de las ciudades emergentes y a las zonas rurales más apartadas del continente, con los resultados ya mencionados en este estudio. La ubicación de estos misioneros los posicionaba para situaciones de encuentros interculturales no esperados ni programados, en medio de muchos desencuentros en la confrontación con la dura realidad.

Además de la preparación académica lingüística que recibieron en Maryknoll, antes de llegar a sus lugares de misión, el Instituto con los recursos y las herramientas disponibles orientó a estas personas en torno a su nueva realidad, con charlas, conferencias y talleres sobre temas de la historia latinoamericana, la Iglesia en el proceso de transformación, los elementos de la adaptación humana y el 'choque cultural', entre otros temas[18].

En gran parte, el hospedaje brindado por familias bolivianas en sus hogares, los preparó para esta adaptación a la cultura, al igual que algunas excursiones planificadas para conocer y experimentar la diver-

17 Cf. Hurteau, R. (2013). *A worldwide heart: the life of Maryknoll father John J. Considine*. New York: Orbis Books. Costello, G (1979). *Mission to Latin America: the successes and failures of a Twentieth century crusade.* New York: Orbis Books.

18 Instituto de Idiomas Maryknoll. (2005). *40 años respondiendo a los desafíos de la misión en el mundo. Libreto conmemorativo preparado por Tania Ávila para la celebración de los 40 años del Instituto*. Cochabamba.

sidad cultural del país e incluso su rica bio-diversidad, en zonas como el altiplano y en las tierras bajas de Santa Cruz. En los últimos años los peregrinajes a los pueblos de las 'misiones jesuíticas' del oriente han sido experiencias de gran profundidad para cumplir con la meta de animar encuentros interculturales[19].

Por otra parte, vale la pena señalar que hemos comenzado a detectar cambios dramáticos no solamente en el perfil del estudiante misionero, sino en el cambio de las motivaciones para la misión. Muchos de estos cambios tuvieron que ver con el cambio del centro de gravedad en el cristianismo mundial, donde las Iglesias locales católicas de Asia y África ya comenzaron a asumir su responsabilidad misionera sobre todo en Iglesias crecimiento como Corea, Filipinas y Indonesia para mencionar algunos pocos. Su llegada a Cochabamba nos llevó a darnos cuenta de que nuestro Centro es un lugar ideal para facilitar y animar el proceso del diálogo intercultural en una situación de aprendizaje única de intercambio cultural, una especie de laboratorio ecuménico y plural, de diferentes mestizajes.

Al mismo tiempo ha bajado el número de estudiantes de los países de Norteamérica y Europa, otro reflejo de los cambios dentro y fuera de las Iglesias. Leyendo más a fondo los 'signos de los tiempos', hemos visto que ya no existe el mismo fervor del movimiento misionero de los años 60 y ahora hay pocos que vinieron para quedarse. A diferencia de los tiempos anteriores la motivación de esta nueva generación para compromisos diversos ha acortado los plazos, al estilo de voluntariado y no necesariamente para permanecer por un tiempo indefinido en América Latina.

Sin embargo, existe una apertura al diálogo y al encuentro intercultural. Por esta razón Maryknoll inició un proyecto para animar y acompañar misioneros y misioneras a corto plazo, en experiencias de inmersión y proyectos de voluntariado por diferentes sitios en el Valle de Cochabamba, colaborando con la red de alianzas estratégicas de la cual el CMMAL es un participante activo.

19 Ávila, T., y Judd, Esteban. (2005). "Interculturalidad en las tierras bajas de Bolivia". En: *Caminar: cuadernos interculturales*, diciembre de 2005.

Las consecuencias de estos cambios nos hicieron repensar y replantear nuestro compromiso en cuanto a la forma de promover, vivir e incentivar el espíritu de la interculturalidad en el cambio de época del nuevo milenio. Con este fin evaluamos seriamente las metodologías de enseñanza de español, con la consolidación del método comunicativo, para la publicación de nuestros propios textos de español y de quechua, con enfoques más explícitamente intercultural en sus contenidos temáticos.

Otro aspecto novedoso en este programa –motivado por varios cambios– es la oportunidad de ofrecer nuestra larga experiencia en la enseñanza de los idiomas quechua y aymara a la población boliviana, en un momento propicio cuando el gobierno de Evo Morales ha incentivado el aprendizaje de los idiomas originarios e indígenas entre los profesionales del país, más conscientes de la importancia del enfoque intercultural y de nuestro rol en modelarlo.

5. Conclusiones preliminares en busca de interculturalidad en espacios formativos misioneros

El destinatario típico que aprovecha los beneficios de estos dos programas es una persona bastante familiarizada e inquieta a la vez, que se confronta con las distintas cosmovisiones en su entorno, desde el mundo ancestral cultural de sus lugares de origen, hasta modernas experiencias educativas y de inserción en procesos globalizados y posmodernos, gracias a la revolución en los medios de comunicación social y las tecnologías de avanzada. Son, como hemos descubierto en esta experiencia formativa, tan susceptibles como críticos y abiertos, frente a las lógicas de las múltiples ofertas de un mundo globalizado posmoderno, por el cual se navegan y negocian con bastante facilidad en la construcción de una síntesis vital, con sus narrativas de búsqueda de identidades que les permiten superar barreras para luego cruzar nuevas fronteras reales y epistemológicas en la construcción del sentido de vida.

La generación del nuevo milenio es, a nuestro parecer, y según el

sociólogo chileno Martín Hopenhayn, 'ni apocalíptica ni integrada'[20]. Esperamos que los espacios interculturales que les ofrecemos puedan facilitar la adquisición de un sentido crítico, junto con un sentido de vida y de su destino en la humanización de esta realidad "cruel y fascinante" parafraseando las palabras del ex presidente del Banco Interamericano de Desarrollo, Enrique Iglesias. Así tendrán la potencialidad de crear las emergentes 'epistemologías fronterizas' de las que habla el profesor Walter Mignolo.

Uno de nuestros más importantes aprendizajes en este proceso formativo, con miras a promover el diálogo o el encuentro intercultural con los diversos destinatarios, es descubrir la capacidad de formadores y facilitadores, y reconocer nuestro rol dentro de la perspectiva del principio de la 'generatividad'. En otras palabras, el desafío de acompañar procesos en los cuales los participantes se sientan acogidos e invitados para entrar en el fondo, para descubrir y reconocer sus potencialidades de ir más allá en el desarrollo de sus propios itinerarios, y en la construcción de sus imaginarios y narrativas aún en medio de la falta de meta-narrativas.

En la medida que esté presente esta dimensión de ser mentores, vamos a poder seguir generando más espacios diversos y oportunidades para celebrar el diálogo intercultural.

Hemos tratado de demonstrar en estas reflexiones cómo el fenómeno polivalente de la 'liminalidad' funciona en el empeño por cultivar una apertura a las oportunidades de vivir plenamente el diálogo intercultural en diferentes momentos, especialmente dentro de los espacios y ámbitos formativos misioneros.

Solamente por el hecho de caminar a los distintos *apachetas* o encrucijadas y allí experimentar la profundidad de sentir y vivir estos encuentros como la manifestación del fenómeno 'liminal', nuestra apropiación de la inculturación será, a lo mejor, condicionalmente provisional y limitada, pero una de las potencialidades infinitas y promisorias.

20 Cf. Hopenhayn, M. (1994). *Ni apocalípticos ni integrados: aventuras de la modernidad en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económico.

40 AÑOS DEL CEFyT: CAER EN ÉXTASIS, PERO CON LOS OJOS ABIERTOS[1]

Konrad Pucher[*]

Oráculo del que oye las palabras de Dios
y conoce el pensamiento del Altísimo;
del que recibe visiones del Todopoderoso,
en éxtasis, pero con los ojos abiertos (Nm 24,4)

Nuestro Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos (CEFyT) cumplió su 40 aniversario. En marzo de 1975 el primer grupo de estudiantes y docentes daba vida a un proyecto que se forjó con el fragor de los años posconciliares, años pródigos en experiencias que germinaban plenas de esperanza.

La Iglesia tenía su mirada puesta en el pasado, bajo la consigna de preservar una inestimable herencia ante los embates del mundo. Ahora se trataba de instaurar el futuro. No el futuro que necesariamente se hace presente por la inercia del evento temporal, sino aquel futuro que

1 Comunicación científica presentada en el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 27 de octubre de 2015.

* Sacerdote claretiano. Doctor en filosofía por la Pontificia Universidad de Comillas (España). Rector del Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos (CEFyT) de Córdoba (Argentina), afiliado a la facultad de teología de la Pontificia Universidad Lateranense de Roma. Profesor de antropología filosófica y filosofía de la naturaleza en el CEFyT.

se hace presente por la decisión de una voluntad que desea encarnar el Evangelio. El donarse de la 'buena noticia' de Jesús, hecha carne una vez más, en el aquí y ahora de los acontecimientos mundanos. Sin nostalgias por un pasado idealizado, abiertos a la dramaticidad de un presente que hay que hacer, con los hombres de nuestro tiempo –sus angustias y esperanzas como propias[2]– y la certidumbre característica del amor encendido que se dona. Amor por el Dios de Jesús y por la humanidad doliente, tal como Él la amó y nos amó. Tal la sacramentalidad de la Iglesia.

Pero, también, tal la sacramentalidad del mundo en una historicidad llamada a borrar las distinciones entre historia eclesiástica e historia mundana, ya que el Espíritu aletea sobre las aguas primordiales de la historicidad, creando en el seno de la facticidad mortal la emergencia de la vida, una vida convocada no sólo para resistir sino para transformar lo que de muerte hay en las culturas, constituyendo la fecundidad de una gestación con dolores de parto... pero gestación, al fin, de un nuevo ser en el mundo.

El Concilio Vaticano II nos llevó a las fuentes, a los 'orígenes', a la vez que a su actualidad para el hoy, este hoy transido de potencialidades que los 'signos de los tiempos' nos señalan.

De una parte, a la luz de los 'orígenes' muchas expresiones eclesiales estaban llamadas a desaparecer por su abierta contradicción con el evento fundacional de Jesús, el Cristo. De otra parte, a la luz de los 'signos de los tiempos' muchas otras debían perder su vigencia por decir poco o nada a la encarnación del Evangelio en la sociedad. En todo caso, formarían parte de las figuras de la historia eclesial que ilustrarían para el futuro aciertos y equivocaciones en esta constante tarea de interpretar lo que Dios quiere de nosotros en una época y un mundo determinados.

Todo llevaba la impronta de una conversión mental, afectiva, práctica que debía concretarse si se quería ser fiel a lo que el Concilio había desencadenado, a partir de sus documentos, en sí sugestivos, pero al fin

2 Cf. *Gaudium et spes*, 1.

expresiones momentáneas del dinamismo del Espíritu que había abierto este hermoso espacio de confrontación y discernimiento llamado Concilio Vaticano II.

El CEFyT apareció en escena con el deseo de proponer este espacio en nuestro contexto latinoamericano, hacer de la reflexión teológica y filosófica, y de sus mediaciones científicas, un instrumento al servicio de tal confrontación y discernimiento. Discernimiento y confrontación comunitarios, despojados de aquella solemnidad y soledad academicista que asombra pero también paraliza. Discernir los 'signos de los tiempos', discernir el paso de Dios por nuestros pueblos, como lo hiciera presente Jesús de Nazaret, y la cercanía del Reino de Dios y su justicia, que no es sólo contemplación intelectual sino praxis revolucionaria.

Ante esto, la privatización y espiritualización extrema de la fe, la distinción excesiva entre historia sagrada y profana, el divorcio entre ortodoxia y ortopraxis, el eclesiocentrismo… debían dar lugar al Pueblo de Dios que camina en la historia y la transforma en historia de salvación, en fidelidad al Espíritu del Dios de Jesús que se hace operante –se encarna– en nuestra existencia individual, comunitaria y colectiva. Pueblo de Dios, signo del Reino, que camina con otros y otras en el servicio macroecuménico a favor de la paz y la justicia.

Corría el año 1975 y ya estaba planteándose todo esto germinalmente: la irrupción de los pobres, la cuestión de la justicia y la necesidad de una opción preferencial, sea por fidelidad a la praxis de Jesús, sea por fidelidad a los mismos pobres –con los que, por otra parte, Jesús se identificó–, en un Continente y en una Iglesia que se dicen católicos y no escuchan la voz de los pobres, irónicamente siendo muchos de ellos asimismo católicos, en el seno de sociedades profundamente desiguales e injustas, a la vez que integradas armónicamente con iglesias coloniales.

Se trataba de ser voz de los sin voz, pero también algo más: 'dar la voz a los sin voz', ingresar en el discipulado magisterial de los pobres, no sólo 'para' sino 'con' los pobres y 'desde' los pobres, hacer de sus búsquedas y protesta otras tantas preguntas teológicas.

Un protagonismo de los pobres que permita cuestionar hasta qué punto la Iglesia había hecho –habíamos hecho– de la sociedad una mera materia prima, principio indeterminado e inerte en la cual reproducir un cierto modelo de Iglesia al que nos habíamos acostumbrado e idealizado, como si se tratase de una egolatría que reproduce por doquier nuestra sociedad supuestamente perfecta, y no el lugar teológico del que nosotros creyentes participamos, puesto que es en el seno de la sociedad que nuestra existencia se gesta y desarrolla –o no– sus posibilidades.

Se trataba, entonces, de una manera de vivir y de estar que fuese encarnada, significativa, interpelante, profética... para la sociedad y para la o las iglesias, lo cual suponía revisar nuestras propias contradicciones en el modo de producir nuestra existencia material en el mundo, y sus consecuencias en el ámbito de nuestras relaciones socio-culturales históricas. Habíamos naturalizado el modelo de cristiandad, los mutuos servicios entre el poder eclesiástico y el civil, con la consecuente marginación del protagonismo popular y la domesticación del talante profético como contraprestación de los supuestos beneficios que el poder político otorgaba a la Iglesia para su mantenimiento.

Por lo tanto, la teología y sus herramientas –filosóficas, socioanalíticas, etc.–, debía ser una mediación al servicio de la pastoral, desprendiéndose de esa aristocrática y dogmática manera de hablar sobre todo y de todo y de modo ahistórico, para aprender a escuchar, dejando que el sufrimiento y la impotencia de los empobrecidos y de los pequeños le indicara sus temas y sus preocupaciones, para que surgieran, desde allí, sus propuestas y cursos de acción, es decir, hacerse teología de la liberación no por un prejuicio ideológico surgido de la seducción de los socialismos de turno, sino porque así fue la praxis de Jesús, nacida de su amor preferencial por los pobres y excluidos. Iglesia sí, pero cristiana, haciéndose cargo de ellos y dejando que los pobres y los excluidos impregnaran sus estructuras mentales y tantas otras. En este sentido, sí al diálogo con los movimientos sociales, tantas veces incomprendidos por parte de una comunidad creyente demasiado extasiada con el confort y las promesas ingenuas del progreso neoliberal y capitalista.

Tuvimos tempranamente el debate de la teología de la cultura respecto de la liberación. Nos decían que Argentina no era América Latina y que por tanto nosotros como CEFyT estábamos errados, que inquietábamos sin necesidad a nuestros estudiantes y a nuestro pueblo. Por último, que los documentos de Medellín y de Puebla no eran para nosotros, sino que debíamos acomodarlos a nuestra realidad argentina, granero del mundo, donde nadie se muere de hambre salvo quien no quiera trabajar, culturalmente europeos y de clase media…

Nos desconocían y se desconocían. Tal vez la guerra de las Malvinas ayudó para que los argentinos nos sintiéramos un poco más latinoamericanos, más hundidos, más de la periferia, más mendigos, cabecitas negras o salvajes. De otra parte, tampoco se nos reconocía como un Centro de Estudios, que si bien se situaba en Argentina acogía a estudiantes de muchos países latinoamericanos y posteriormente asiáticos, cuya labor evangelizadora iba a desarrollarse en otros contextos no limitados geográficamente.

Pero la crítica apuntaba, ante todo, a que parecía más genuino que viéramos el potencial y la reserva incontaminada de la piedad popular, una teología narrativa que pecaba de ingenua, les decíamos nosotros; una teología iluminista de izquierda que pecaba de moderna, nos decían a nosotros. Sin embargo, este conflicto interpretativo no tenía por qué resolverse ahí, en los ámbitos académicos cerrados. La realidad debía indicarnos el camino, en el caminar del pueblo pobre y empobrecido, creyente y a su vez 'maldito'

Y fue este caminar el que nos condujo, mucho tiempo antes que la encíclica *Laudato Si'*, a la problemática de la tierra y la ecología.

Corría el año 1988, recientemente la Comisión sobre el Medio Ambiente de la ONU, había dado su primer documento: "De una Tierra a un mundo", a partir del cual, diez años después, surgiría la "Carta de la Tierra". Por México, hacía su carta de presentación, poco después, una guerrilla extraña: los zapatistas de Chiapas, los del mandar obedeciendo que no querían conquistar el poder, los encapuchados para hacerse visibles, los pueblos originarios que desde siempre han estado ahí, con subcomandantes que eran el rostro visible o tapado,

como se quiera decir, de un modo de vivir comunitario y alternativo a las ideologías de la 'guerra fría'. Leíamos entonces las *Crónicas intergalácticas*, y algunos alumnos nuestros, de raíces aborígenes, revivían. O antes, a Rodolfo Kush y su *América profunda*.

Pablo Freire, Leonardo Boff y Gustavo Gutiérrez, estuvieron presentes desde el primer momento en nuestro Centro de Estudios, mientras en otros lugares se leían a escondidas porque eran 'autores peligrosos'. Sin desmerecer a la escolástica, se revalorizaba la patrística y se daba lugar a ese caldo de cultivo en el que debían surgir y madurar otras teologías en un esfuerzo hermenéutico siempre renovado por lograr una inteligencia de la fe que fuese situada, contextualizada, historificada. Por lo mismo debía recurrirse a la mediación de las ciencias y producir aquel encuentro largamente postergado de la teología con ellas, sin el desprecio de la o las filosofías tradicionales y contemporáneas, en el sentido de aquella 'teología 2' que postulaba Clodovis Boff en su tesis doctoral *Teología de lo político*.

Fue de este modo que contribuimos a la formación de los futuros evangelizadores, en diálogo con otros actores sociales, y contribuimos al quehacer teológico latinoamericano. Con un modo de trabajo corresponsable y participativo, que se expresaba en las metodologías de estudio e investigación implementadas, pero también en el modo de conducción o gobierno del Centro de Estudios, a través de su consejo directivo mensual, constituido por el equipo de gestión y los representantes de alumnos, profesores y formadores, elegidos por sus pares, conducción que se complementaba con la celebración de asambleas, consejos generales –dos por año– y reunión anual de los Superiores Mayores de las congregaciones participantes de nuestro proyecto.

Si bien el CEFyT había nacido como propiedad de los misioneros claretianos, su espíritu era intercongregacional y abierto a todas las formas de vida cristiana. La fórmula elegida era la considerada más eficaz para la marcha del centro, pero esta fórmula encerraba una lógica inclusiva que nos ha permitido hasta el día de hoy no sentirnos claretianos ni de ninguna otra denominación, sino simplemente humanos y cristianos, dejando a cada quien beber de su propio pozo, cuyas fuentes

más profundas se comunican ecuménica y macro-ecuménicamente con las grandes causas de la humanidad, como lo es el Reino de Dios.

Con el tiempo, pudimos continuar sosteniendo y acrecentando la valiosa biblioteca y fundar una revista que reflejara nuestra labor, la Revista *Anatéllei*, de publicación semestral. También un departamento de extensión que articulara la proyección del CEFyT en el medio –talleres de biblia, de educación popular, trayectos de formación teológica popular, presentaciones de la Revista, de diversos expositores…–. Por último, un departamento de educación a distancia que multiplicara nuestros esfuerzos a través de la realidad virtual, rompiendo las limitaciones propias de las fronteras espaciotemporales.

Nos incorporamos al sistema educativo oficial transformándonos en un profesorado de filosofía y ciencias sagradas con vinculaciones con la Universidad Católica de Córdoba, por razón de otorgar alguna titulación que permitiese una salida laboral. En fecha reciente, accedimos a los estudios eclesiásticos universitarios a través de una afiliación con la facultad de teología de la Pontificia Universidad Lateranense, para el bachillerato teológico. Estas decisiones fueron precedidas de un intenso debate, a fin de ponderar la sana autonomía del Centro de Estudios al concretar este tipo de nexos, tensiones que siguen abiertas porque es propio del caminar la conflictividad.

En todos estos años, con sus más y sus menos, contamos con el apoyo del pastor de la arquidiócesis de Córdoba, quien ha respetado la fisonomía propia de nuestro CEFyT.

La teología de la liberación irrumpió estrepitosamente en el contexto eclesial, porque con ella y por ella irrumpieron los pobres, que estaban ahí pero no nos quitaban el sueño. Fue así como se llegó a san Romero de América –injustamente relegado por gran parte de la jerarquía católica, mientras el Pueblo de Dios lo aclamaba 'San Romero de América' durante el invierno eclesial que nos tocó vivir–. San Romero de América, signo de una generación de catequistas, promotores sociales, mártires y confesores, pastores, doctores, laicos o sacerdotes o consagrados, que se tomaron en serio el Evangelio en las circunstancias incómodas y conflictivas de la vida cotidiana.

Sabemos que en el medio hubo muchas dificultades, y que continúan hasta el día de hoy. Aquellas deudoras del pecado humano, que nos toca a todos, y ante todo aquellas que surgen cuando se toca poderosos intereses, tanto o más pecaminosos. Es la cruz, como la de Jesús, la de los profetas.

Pero también en este caminar, se abrieron nuevas maneras de entender la vida cristiana, más allá y junto a las formas tradicionales, formas conflictivas que denunciaban por contrapartida el machismo, el clericarismo, el eclesiocentrismo. Más, por contrapartida, poco a poco, la memoria incómoda de Jesús de Nazaret volvía a ser criticada, domesticada, desfigurada, malinterpretada. ¿Estará aquí una de las explicaciones más convincentes de una cierta insignificancia de la Iglesia para nuestro tiempo?, ¿hasta qué punto la elección del cardenal Bergoglio, hoy papa Francisco, fue motivada para retornar a la credibilidad perdida?

El viaje de Francisco por Ecuador, Bolivia y Paraguay le posibilitó a millones de católicos, a lo largo y ancho de nuestro mundo, apreciar la vibrante fe de sus poblaciones, la palabra significativa hecha propuestas concretas a favor de los excluidos, de las periferias, dejando entrever esa honda tensión entre una Iglesia que sólo va a misa y una Iglesia que se hace cargo de los grandes desafíos de nuestra época. La tensión entre un monólogo eclesial luminoso y el oscuro mestizaje inevitable que se da entre la palabra eclesial y las culturas, en su gravidez por dar a luz 'buenas noticias'.

El CEFyT intentó todos estos años ser una caja de resonancia de esta Iglesia que camina por la historia. Le tocó sufrir todo tipo de críticas descalificantes, pero continuó fiel a sus principios inspiradores, en orden a una formación contextualizada y crítica de los agentes pastorales, sean estos candidatos al sacerdocio, religiosos, consagradas, laicas y laicos.

También hubo hermanos y hermanas de otras confesiones cristianas, y quienes no profesaban una fe determinada, tanto alumnos como docentes. Además de las clases habituales, por nuestas aulas pasaron –ante todo en las semanas de estudio– teólogos y pastores latinoamerica-

nos –y/o simples buscadores– que nos compartieron sus reflexiones y experiencias. Entre ellos, Juan Carlos Scanonne, Adolfo Pérez Esquivel, Ricardo Antoncich, Ronaldo Muñoz, Pedro Trigo, Víctor Codina, José Marins y su equipo, Noé Zeballos, Pedro Casaldáliga, Samuel Ruiz, Antonieta Potente, Simón Pedro Arnold, José Míguez Bonino, Hans van der Berg, Pedro Suárez, Fortunato Mallimachi, Diego Irarrázabal, Julián Zini, Carlos Schickendantz, Marta Boiocchi, Pablo Andiñach...

También ha estado presente la voz de los pueblos originarios con ocasión de los 500 años del des-encubrimiento de América, los equipos populares de lectura bíblica, los que se ocupan e involucran en la trata de personas, la violencia contra las mujeres, las víctimas del narcotráfico, la militancia política, el teatro popular, el mundo juvenil, el conflicto y la integración de las culturas…, sin dejar de lado el sostenido interrogante sobre la pastoral urbana, que cristalizó en un grupo de investigación[3].

Antes de concluir, vuelvo una vez más a los años fundacionales de nuestro CEFyT. Se diría que fue una acción imprudente la que le dio origen. Al año siguiente, 1976, se daba el golpe militar en Argentina. Yo iniciaba ese año mis estudios teológicos allí. Unos compañeros míos, misioneros de La Salette, fueron secuestrados y desaparecidos. Finalmente salieron de la cárcel, por presión del gobierno de Estados Unidos, pues el formador secuestrado con el grupo era ciudadano norteamericano. Nos movimos rápidamente, también. Mucha gente en el barrio decía "algo habrán hecho, por eso los secuestraron". El CEFyT se hacía peligrosamente famoso.

Tampoco el contexto eclesial era el mejor, pues fruto de las tensiones postconciliares se venía de la resiente disolución de una experiencia de formación teológica unificada, en la arquidiócesis de Córdoba, el Studium Theologicum. La aparición del Centro tuvo el efecto de una bomba en ciertos sectores conservadores. Era la cabeza visible de los progresistas y comunistas de la Iglesia. Muchos años duró la 'onda

3 Se trata de una ennumeración no exhaustiva sino evocativa, pues se cometería la injusticia de dejar de lado a tantos y tantas que han acompañado nuestro caminar.

expansiva', también por los corrillos de los obispos argentinos. Latente estuvo el riesgo de una intervención eclesiástica, nada extraño en aquellas épocas. No es poca cosa que el proyecto se sostuviese contra viento y marea.

Hoy queremos seguir en la misma ruta, asumiendo las tensiones y los conflictos que esto supone, haciéndonos cargo de la realidad y dejando que las nuevas generaciones puedan decirnos su palabra, a la vez que integrarse a este caminar en tiempos de globalización: la globalización capitalista, individualista y consumista, la globalización de la superficialidad, la globalización de las mafias y las culturas de la muerte, la globalización de la indiferencia.

El profeta en éxtasis con los ojos abiertos, ha de ser también hoy el que tiene la capacidad de mantener los ojos abiertos y no desviarlos ni menos cerrarlos al espectáculo hiriente de la injusticia y la maldad, a la vez que dejar que la visión de Dios, el éxtasis de su Reino y sus semillas en las culturas, se haga en él acontecimiento transformador de esa realidad que no nos deja ser. "Un oído en el pueblo y otro en el Evangelio", al decir de monseñor Enrique Angelelli, pastor mártir en los llanos de La Rioja. Sostener esa mirada y dejar abierto este oído, es lo que hace la diferencia entre estar a la caza de títulos académicos y menciones honoríficas y el polémico y extraño rabino de Nazaret.

III. PNEUMATOLOGÍA: PERSPECTIVAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

OLVIDO Y RECUPERACIÓN DEL ESPÍRITU Y LAS MUJERES EN LA IGLESIA[1]

Geraldina Céspedes[*]

1. Introducción

El título escogido para el II Congreso Continental de Teología, "Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres", me hizo sentir que aportar esta comunicación sobre el olvido y la recuperación del Espíritu y las mujeres en la Iglesia, constituía para mí una especie de imperativo teológico. Hablar de Iglesia, de pobres, de Espíritu, nos sitúa ante unas realidades y unas temáticas teológicas en las que, sin gran esfuerzo ni malabarismos socio-teológicos, irrumpen algunas cuestiones respecto a qué pasa con las mujeres y con lo femenino a la hora de

1 Comunicación científica presentada en el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 28 de octubre de 2015.

* Religiosa misionera dominicana del Rosario. Nació en República Dominicana y realiza su trabajo teológico y pastoral en un área marginal de la ciudad de Guatemala. Profesora de teología en la Universidad Rafael Landívar y en la Escuela Monseñor Gerardi. Profesora invitada de la Maestría en Teología Latinoamericana de la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" de San Salvador. Cofundadora del núcleo mujeres y teología de Guatemala. Pertenece a Amerindia Guatemala y a la junta directiva de la Conferencia de Religiosas/os de Guatemala (CONFREGUA).

configurar prácticas y reflexiones teológico-pastorales que hunden sus raíces en una adecuada pneumatología.

Lo que me propongo en este escrito es plantear la cuestión de cómo a lo largo de la historia de la teología y la vida eclesial, la exclusión y el olvido de las mujeres guarda, en cierto modo, relación con una debilidad pneumatológica que ha afectado sobre todo al Occidente cristiano.

La recuperación de las mujeres y del Espíritu en la Iglesia, tiene que ver con la superación de ciertos patrones que han sido introyectados desde paradigmas colonialistas, monoculturales, patriarcales, etc. De aquí que, uno de mis planteamientos es que para que el Espíritu Santo recupere el lugar que le corresponde en la reflexión teológica y en la praxis eclesial, y también las mujeres seamos incluidas en igualdad de condiciones y dignidad dentro de la Iglesia, hemos de tomarnos en serio un proceso de descolonización, desoccidentalización, despatriarcalización y desclericalización de la teología y de la pastoral. Ello implica que hemos de entablar un diálogo no sólo con el pasado y el presente (descolonizar), sino también con las culturas (desoccidentalizar), con las mujeres y los hombres (despatriarcalizar) y con la comprensión que tenemos de la ministerialidad de la Iglesia (desclericalizar).

La búsqueda de una reforma eclesial de algún modo tiene que enfrentar estas cuestiones para abrir paso a las nuevas manifestaciones del Espíritu y a los 'signos de los tiempos', de modo que desde la fuerza transformadora del Evangelio podamos ir creando una Iglesia en la que todas y todos quepamos con nuestras visiones, nuestras experiencias, nuestras opciones y formas multicolores de vivir hoy la fe cristiana.

2. Historia y manifestaciones de un olvido

Tanto el Espíritu como las mujeres comparten en común que ambos han sido olvidados e invisibilizados dentro del caminar eclesial. Sin embargo, cuando se analizan las causas posibles del olvido del Espíritu en la teología de Occidente, esta cuestión no se plantea sino que, por lo general, se achaca a otros factores.

Así, por ejemplo, la investigación teológica ha señalado tradicionalmente que la escasa reflexión teológica sobre el Espíritu tiene que ver con estos dos factores: por un lado, se debe al sistema de pensamiento adoptado por la teología de Occidente que ha subrayado más la trascendencia divina que sus aspectos relacionales; por otro lado, tiene que ver con la ruptura de la Iglesia occidental, en el siglo XVI, cuando la teología y la piedad protestante privatizaron las actividades del Espíritu y subrayaron sus aspectos emocionales e individuales, y la contrarreforma o reforma católica siguió una dirección opuesta y peligrosa, al pretender institucionalizar el Espíritu y vincular su actividad al oficio eclesiástico y al ministerio ordenado.

Sin embargo, como señala la teóloga Elizabeth Johnson[2], la investigación teológica reciente, realizada especialmente por mujeres, ha descubierto otra razón que explicaría el olvido del Espíritu en la tradición cristiana de Occidente: ese olvido guarda relación con la marginación de las mujeres dentro de la sociedad y la Iglesia.

Abordar esta cuestión es de importancia capital para desenmascarar qué otras cuestiones están de fondo y de qué manera lo que está en juego y lo que se reivindica no es, sin más, que recuperemos la pneumatología, sino que también recuperemos a las mujeres y recuperemos un modelo y una manera de ser Iglesia en la que funcionemos desde una clara conciencia de que el Espíritu se ha derramado sobre toda carne (cf. Hch 2, 17; Jl 2, 28), y ningún grupo ni ningún sector dentro de la Iglesia y nuestro mundo, tiene la exclusividad ni la propiedad privada del Espíritu Santo.

La desaparición de lo femenino en la concepción teológica cristiana de Occidente tiene que ver no sólo con la 'ausencia' del Espíritu, sino también tiene que ver con la disociación que se ha dado entre cristología y pneumatología.

En la mayoría de los casos, el espacio dejado vacío por la pneumatología fue siendo ocupado paulatinamente por la figura de María.

2 Cf. Johnson, E. (2002). *La que es. El misterio de Dios en el discurso feminista*. Barcelona: Herder, pp. 174-175.

En ella el pueblo fue buscando y descubriendo el rostro femenino y materno de Dios[3]. Se puede interpretar que como el principio femenino de la salvación fue dejado de lado, la sabiduría del pueblo creyente fue buscando la forma de llenar ese vacío. Para ello hizo que María tuviera una presencia práctica, litúrgica y teológica más fuerte que el Espíritu, de modo que en vez de ser considerada como la verdadera cristófora y pneumatófora, pasó a desplazar al Espíritu Santo. De aquí que algunos sectores protestantes han llegado afirmar que la teología católica ha sustituido al Espíritu Santo por María y que han llegado a atribuirle la misión del Espíritu a ella.

El olvido de la *Ruah* de algún modo ha llevado a la actual crisis ecológica que brota de una visión de la naturaleza como mercancía, como objeto de consumo y explotación, y no como espacio sagrado en el cual el Espíritu se manifiesta como "señor y dador de vida"[4]. La recuperación del Espíritu nos podría traer de regreso a los hombres y mujeres a unas relaciones de ecojusticia y compasión ecológica, basadas en el respeto y la consideración de la sacralidad de la tierra.

3. Caminos para la recuperación

Aunque a lo largo de la tradición católica la figura del Espíritu ha sido olvidada, ahora comienza a ser objeto de interés en la reflexión teológica, siendo la teología feminista la que muestra mayor interés en empujar este proceso de recuperación de la relación existente entre lo femenino y el Espíritu.

Los primeros pasos de este proceso de reflexión sobre el Espíritu han partido de la constatación de que, desde sus raíces filológicas y por razones simbólicas, el Espíritu está ligado más directamente a lo femenino, aunque no exclusivamente[5].

3 Cf. Boff, L. (1982). *El avemaría, lo femenino y el Espíritu Santo.* Santander: Sal Terrae.

4 Así lo rezamos en el Credo y también fue el título dado al número 342 de la Revista *Concilium* de septiembre del 2011, monográfico dedicado al Espíritu.

5 Cf. Arana, M. (1993). "La mujer como parábola: símbolos y corporeidad". En:

El olvido del Espíritu Santo es un olvido de lo femenino dentro de la Igesia. Sabemos que muchas de las metáforas que usa la Sagrada Escritura para referirse a la acción del Espíritu son imágenes de resonancia femenina, lo mismo que los términos espíritu (*ruah*), morada (*shekinah*) y sabiduría (*hokmah/sophia*). Por más que la dimensión femenina del Espíritu está demostrada y estudiada, en la catequesis y en la predicación poquísimas veces se ha hecho alusión a ello.

La reivindicación de unas nuevas relaciones de justicia y equidad entre hombres y mujeres en el seno de la Iglesia tiene que conceder importancia teológica a la reflexión sobre el Espíritu. Desde esta perspectiva, la teología feminista considera que es indispensable la recuperación de la pneumatología para recuperar no sólo a la mujer y a María como mujer, sino también lo femenino en Dios. Como señala Maria Clara Luchetti Bingemer:

> el retorno de la pneumatología a la primera línea de la reflexión teológica y eclesial, aporta nuevas posibilidades de pensar no sólo a María en su correcta perspectiva de criatura de Dios enteramente santificada y plasmada por el Espíritu, sino también de pensar lo femenino de Dios[6].

Una pneumatología desde la perspectiva feminista ha de ser crítica ante el 'secuestro del Espíritu' y su institucionalización, partiendo de la afirmación bíblica de que el Espíritu no es exclusivo de una parte del género humano, sino que es derramado sobre toda carne, sobre todos y todas (cf. Hch 2, 17) y sopla donde quiere y como quiere (cf. Jn 3, 8).

La recuperación de la pneumatología y de las mujeres dentro de la comunidad eclesial ha de tener cuidado de no caer en un romanticismo o en una espiritualización. En el contexto de las rupturas y desgarros de nuestro mundo, especialmente ante el clamor de las mujeres y los

García, J.C. *Algunas mujeres nos han sobresaltado*. Madrid: Publicaciones claretianas.

6 Bingemer, M.C. (1988). "La mujer en la sociedad y en la Iglesia". En: *Diakonía*, 47, p. 488.

gemidos de la creación, lo que tenemos que recuperar es una pneumatología profética[7], que brota de no sólo de una escucha a los signos de nuestros tiempos y lugares, sino que también apela a las raíces mismas del Espíritu en la tradición bíblica y eclesial. Creemos en un Espíritu 'que habló por los profetas'.

Uno de los caminos para la recuperación de la *Ruah* es abrirnos a sus distintas formas de manifestación y actualización a lo largo de la historia, reconociendo cómo ella está presente no en unas determinadas personas o experiencias, sino en el conjunto de los actos humanos y en la diversidad de experiencias que vivimos personas de todas las culturas y de todas las religiones.

4. Desafíos y tareas a nivel teológico-pastoral

En coherencia con lo anunciado al inicio de esta reflexión, proponemos algunos desafíos fuertes que tenemos en el quehacer teológico-pastoral y que podrían contribuir a una recuperación del Espíritu y de las mujeres y, por tanto, ayudarían al proceso de reforma y renovación de la vida de nuestra Iglesia.

Esos tres desafíos van en la línea de una desoccidentalización, descolonización, despatriarcalización y desclericalización del cristianismo. ¿Por qué y para qué tenemos que hacer esta cuádruple y complicada tarea? Porque son estas las cuestiones donde se manifiesta que funcionamos con paradigmas que en vez de permitir que el flujo del Espíritu se exprese libremente, más bien bloquean o frenan su dinamismo de vida.

4.1 Desoccidentalizar

Hay que desoccidentalizar el cristianismo porque nos ha llegado

7 En esta línea va la pneumatología de Víctor Codina. Cf. Codina, V. (2008). *"No extingáis el Espíritu". Una iniciación a la pneumatología.* Santander: Sal Terrae; y su último libro: Codina, V. (2015). *El Espíritu del Señor actúa desde abajo.* Santander: Sal Terrae.

a través de unos moldes culturales y una visión teológica que ha dado poco espacio a la reflexión del Espíritu Santo.

Es de todas y todos sabido que la tradición ortodoxa ha llamado la atención respecto a la insuficiente pneumatología que se constata en la teología occidental. La versión del cristianismo que llegó a nuestras tierras vino envuelta en los ropajes de la cultura occidental, lo cual no hay que verlo como un problema, dado que ningún mensaje llega a otras tierras 'al desnudo', sino que siempre viene vestido con las ropas de la cultura que lo trae. El problema ha sido que ha impuesto ese ropaje e incluso hemos llegado a confundir el ropaje con la sustancia del mensaje, es decir, en la transmisión del cristianismo hemos llegado a confundir lo esencial con lo accesorio, el vino con la copa que lo contiene.

La desoccidentalización es necesaria para recuperar la reflexión sobre la *Ruah*, lo cual pude tener como consecuencia un mejor flujo ecuménico, pero también una revitalización y reorientación de la eclesiología, pues incluso la eclesiología misma del Concilio Vaticano II adolece de un déficit pneumatológico que se manifiesta incluso en la misma eclesiología de la *Lumen Gentium*, de la cual se ha llegado a afirmar que es 'una eclesiología sin pneumatología'. Entrar en diálogo con la más genuina pneumatología de la Iglesia oriental puede enriquecer a la teología católica.

4.2 Descolonizar

Específicamente a partir de Aparecida, en la Iglesia de América Latina comienza a oírse cada vez con más fuerza el clamor por una descolonización de la teología y de la pastoral. Dicho clamor hay que enmarcarlo en el contexto de la emergencia de movimientos sociales que levantan una crítica al eurocentrismo y que consideran que la lucha por la emancipación de los pueblos y los sujetos tienen que superar la visión colonialista que no sólo nos fue impuesta, sino que fue introyectada por los mismos oprimidos y que hoy seguimos multiplicando tanto en la sociedad como en las instituciones religiosas.

La pneumatología nos conduce a plantearnos de qué manera el

Espíritu nos lleva hoy día a incluir, como parte de la lucha contra la opresión, la lucha contra el colonialismo, el racismo y el sexismo.

Uno de los frutos del Espíritu es que nos está llevando a desenmascarar el sesgo sexista y colonialista que persiste en nuestra Iglesia y que se manifiesta en la exclusión de las mujeres de los espacios de toma de decisión en las iglesias, así como también en una organización de la vida desde un horizonte de dominio de unos sobre otros, y desde la imposición de un pensamiento único y una cultura hegemónica que desconoce otras formas de pensar y otras culturas.

El Espíritu que se alegra en la diversidad y en la inclusión va abriendo nuestros ojos y nuestro entendimiento para acoger la diversidad y apostar por una ecología de saberes desde la clave de la interculturalidad, para poder impulsar las resistencias y las alternativas contrahegemónicas, es decir, como dice Boaventura de Souza Santos, las alternativas poscoloniales y postimperiales[8].

El Espíritu nos impulsa hoy a asumir la descolonización como misión importante a nivel teológico y pastoral. La misma es una tarea urgente que implica hacer un proceso desde el fondo de nuestras raíces como personas y como pueblos, dado que el colonialismo se ha incrustado en las mentalidades y en las subjetividades, en la psicología, en la política, en las culturas, en las relaciones humanas y en las estructuras sociales y eclesiales.

Tomando en cuenta todo esto es que podemos hablar del fenómeno del colonialismo interno[9] que hemos asimilado los pueblos colonizados, y que es un paradigma que seguimos reproduciendo pues, aunque nuestros pueblos ya se hayan independizado, aún permanece el imaginario colonial. En nuestras prácticas eclesiales y nuestro quehacer teológico encontramos muchas manifestaciones de ese colonialismo interno.

8 Cf. De Souza, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.

9 Pablo González Casanova es quien acuña primero el concepto de 'colonialismo interno' y quien mejor ha analizado este fenómeno en nuestro continente. Cf. González, P. (2006). *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: CLACSO.

La recuperación de una pneumatología profética conlleva asumir la tarea de la descolonización, dando continuidad hoy a la práctica de Jesús, quien destronó el colonialismo y liberó al pueblo para vivir su proyecto alternativo propio [10].

4.3 Despatriarcalizar

Sería impensable una reforma y una renovación de la Iglesia que no toque la cuestión de las relaciones desajustadas que se dan entre hombres y mujeres. La *Ruah* va empujando nuestra historia hacia un cambio de paradigmas al que como Iglesia tenemos que abrirnos, para superar las prácticas excluyentes y las visiones distorsionadas que deshumanizan tanto a las mujeres como a los hombres.

La recuperación del Espíritu como fuerza profética, incluyente y generadora de vida para todos y todas, es el fundamento y quien nos inspira a crear un mundo de nuevas relaciones y una nueva praxis eclesial en las que no haya diferencias ni jerarquizaciones por motivos de género, clase, procedencia étnica, orientación sexual, estados de vida, etc., porque todos somos uno en Cristo (cf. Ga 3, 27-28).

Irnos liberando de las prácticas excluyentes y de esquemas mentales patriarcales de dominio de unos sobre otros, es una tarea ardua que exige un proceso de conversión y de cambio de *chip*, ya que hombres y mujeres hemos interiorizado formas de proceder y de relacionarnos que nos parecen normales y adecuadas, pero que a la luz del Evangelio y de los 'signos de los tiempos' son no sólo anormales, sino pecaminosas porque se oponen al proyecto incluyente de Jesús que ha venido a dignificar a las personas y para que todos y todas tenga vida en abundancia (cf. Jn 10, 10).

Hay muchas formas de funcionar dentro de nuestra Iglesia que necesitan una revisión y un vuelco total ya que en vez de reproducir la lógica del Evangelio y del proceder de Jesús, reproducen formas de

10 Cf. Coordinación Nacional de Pastoral Indígena de Paraguay. (2012). *La descolonización a nivel teórico y práctico.* Disponible *on line* en: http://www.conapi.org.py/interna.php?id=181.

pensar y de actuar que corresponden a esquemas jerárquico-piramidales y a un pensamiento androcéntrico-patriarcal que está resultando dañino para todos y todas, e incluso para la naturaleza. Atrevernos a cambiar hacia formas más constructivas y evangélicas de entender la vida eclesial es cuestión de hombres y mujeres abiertos a la acción de la *Ruah* y dispuestos a acoger lo nuevo que ese Espíritu constantemente va creando.

La despatriarcalización de la Iglesia en todos sus ámbitos –sus estructuras, organización, su teología, su praxis pastoral– sin duda abrirá horizontes insospechados y será uno de los canales por donde fluya el agua purificadora y vivificadora del Espíritu que hace nuevas todas las cosas.

Despatriarcalizar la Iglesia no es una cuestión de moda o de introducir algunos cambios en la fachada de la Iglesia para ser 'políticamente correctos' o no ser anticuados, sino que es cuestión de fidelidad al Espíritu y a los 'signos de los tiempos' que nos están cuestionando hondamente y empujando a cambios sustanciales y profundos en nuestra manera de entendernos como hombres y mujeres y como Iglesia.

4.4 DESCLERICALIZAR

El Espíritu crea lo nuevo y suscita personas para que empujen caminos de respuestas a las necesidades de nuestro mundo y de nuestra Iglesia.

La Iglesia siempre ha entendido que ella existe para servir –la Iglesia tiene que ser la humilde servidora…–. En su esencia la Iglesia es toda ella ministerial, es decir orientada al servicio, a la salida hacia el otro, a la entrega sin cálculo a los demás.

La ministerialidad de la Iglesia se ha de inspirar en el ministerio de Jesús que se entregó a la causa del Reino y ejerció un estilo de *diakonía* que las primeras comunidades cristianas trataron de vivir y tomaron como modelo.

Las primeras comunidades se manifiestan como Iglesia organizada para servir, que entiende a la Iglesia como una comunidad organizada

para servir y para responder a las distintas necesidades de los hermanos y hermanas. Por eso, bajo la guía del Espíritu, se sienten libres para crear los distintos ministerios que contribuyeran al bien de la gente y al fortalecimiento de las comunidades. Dada que esa era la preocupación principal, la comunidad eclesial primitiva no consideró que en los distintos servicios sólo podrían participar hombres, sino que era una práctica en la cual participaban por igual hombres y mujeres de distintas procedencias sociales y culturales.

La recuperación del Espíritu como una fuerza democratizadora de la Iglesia nos conduciría de una visión de los ministerios estrecha, privatizadora y excluyente, hacia una visión más amplia, democrática e incluyente. En la Iglesia hemos clericalizado y jerarquizado los ministerios. La escucha a lo que el Espíritu está diciendo hoy a las iglesias nos podría sacar de esa visión reduccionista que está debilitando la vida misma de la Iglesia y su capacidad de respuesta a las necesidades socio-pastorales y litúrgicas de la población.

Necesitamos más protagonismo del Espíritu y de la Iglesia Pueblo de Dios, así como también acentuar el sacerdocio universal de los fieles –tema olvidado que ha rescatado el Concilio Vaticano II, especialmente en *Lumen Gentium* 10, 11 y 34– como perspectivas revitalizadoras e incluyentes en la que tienen igual cabida las mujeres y los hombres.

El clericalismo que padece nuestra Iglesia tiene que ser desmantelado para dar paso a una Iglesia Pueblo de Dios que sea capaz de pasar de estructuras jerárquico-piramidales a una comunidad basada en relaciones fraterno-sororales, en la que los distintos servicios que podamos desempeñar no nos hagan personas especiales ni separadas o por encima de los demás.

5. Perspectivas que se abren

La recuperación del Espíritu no puede ser una abstracción. No podemos quedarnos en discursos y teorías sobre el Espíritu. Por el contrario, lo que nos ayudaría a renovar y reformar una vida eclesial

con un rostro femenino y a hacer un mundo donde todos y todas quepamos, sería el rescatar qué es aquello que el Espíritu hace en la vida de las personas y las comunidades. El Espíritu es el que hace nuevas todas las cosas (cf. Ap 21, 5) y el que nos conduce a la verdad plena (cf. Jn 16, 13) como Iglesia.

Hay dos aspectos que la recuperación de la pneumatología podría iluminar grandemente: ayudarnos a conocer la verdad en lo tocante a las relaciones de género y a la cuestión medioambiental, y encaminarnos a la renovación de nuestras prácticas y nuestras visiones en esos dos ámbitos. Entonces tendríamos que emprender el camino de una pneumatología ecológica y relacional que fortalezca unas relaciones humanizadoras y de comunión entre los humanos y el cosmos.

Este sería un camino de renovación y reforma de la Iglesia, pues implicaría replantearnos la organización eclesial, la participación igualitaria, los ministerios, nuestra postura frente a los bienes de la creación, etc.

La recuperación del Espíritu revertiría en una visión eclesial menos legalista y moralista, pues donde se prioriza al Espíritu y su actuación, las normas y las leyes pierden fuerza. Donde hay apertura al Espíritu, la prioridad la tienen el amor y la compasión, que son los que tienen que estar a la base de la búsqueda de unas relaciones justas e igualitarias entre hombres y mujeres.

La *Ruah* es una fuerza poderosamente inclusiva que nos lanza a cultivar visiones más incluyentes y circulares, llevándonos a romper estructuras piramidales y patriarcales en la sociedad y en la Iglesia que excluyen y deshumanizan tanto a los hombres como a las mujeres. Una de las tareas del Espíritu es crear comunidad, fortalecer la circularidad y las relaciones fraterno-sororales entre hombres y mujeres y de éstos con la creación.

Desde las primeras páginas de la Biblia, la *Ruah* se manifiesta como la fuerza de Dios que es capaz de convertir el caos en cosmos, la desarmonía en armonía. Esta tarea 'cosmética' de la *Ruah*, que consiste en ponerle cara bonita al mundo, nos desafía a sumarnos a esta causa de transformación de todo aquello que en la vida de las personas y de la naturaleza está desordenado y desajustado.

La recuperación de la *Ruah* repercute en que las personas nos tomemos más en serio dos de los gritos más clamorosos y desafiantes de nuestro mundo hoy: el grito de la tierra y el grito de las mujeres. Estos dos grandes gritos están interconectados, tal como lo ha evidenciado la teología feminista y sobre todo el ecofeminismo que ha percibido cómo la explotación de la tierra y de las mujeres han sido para el sistema dos fuentes de acumulación del capital. Hoy día, ecocidio y feminicidio son dos de las manifestaciones más crueles y extremas del desprecio de la vida y del pecado contra el Espíritu Santo como 'señor y dador de vida'.

Volver al Espíritu es recuperar lo femenino y hacer justicia y ecojusticia ante dos de las grandes víctimas de la codicia y la violencia androcéntrico-patriarcal: la tierra y las mujeres.

Las proporciones de la actual crisis ecológica de algún modo está íntimamente vinculada a la marginación de las mujeres. Y ambas cuestiones están intrínsecamente relacionadas con el olvido del Espíritu en la conciencia religiosa occidental, y con la exclusión de la mujer y la tierra de la esfera de lo sagrado, tal como lo señala E. Johnson, quien descubre que existe una afinidad simbólica y literal entre la mujer, la tierra y Espíritu creador. Ella sostiene que la recuperación teológica de estas tres realidades constituiría una vía para salir de la crisis y para ayudar a reconstruir relaciones de comunión entre Dios, el ser humano y el cosmos[11].

Rescatar la pneumatología desde esta perspectiva va en la línea de una teología feminista que plantea la búsqueda de nuevas relaciones entre hombres y mujeres, y de una teología de la creación renovada que, en parte, se ubicaría en la línea de la *Laudato Si'* y de las nuevas corrientes que contrarrestan el androcentrismo y antropocentrismo teológico, para proponer el biocentrismo e incluso traspasar éste y plantear el teocentrismo[12] como camino para hacer viable la vida de todos y todas.

11 Cf. Johnson, E. (1993). *Women, earth, and creator Spirit.* New York: Paulist Press.

12 Cf. D. Edwards quien considera que una teología ecológica debe no sólo rechazar el antropocentrismo, sino traspasar el biocentrismo y ser teocéntrica, es decir, centrada en el misterio del Dios. Cf. Edwards, D. (2011). "Esbozo de una teo-

La naturaleza es uno de los lugares y experiencias privilegiadas donde hoy día somos invitados e invitadas a descubrir la presencia y la actuación de la *Ruah*. Ella se manifiesta tanto en el sobrecogimiento que sentimos al contemplar la belleza y la bondad de la creación, como también en la indignación y el sentirnos aterrorizadas ante la destrucción de la naturaleza. Como señala Johnson,

> cualquiera que se haya resistido o lamentado ante la destrucción de la tierra y la pérdida de sus especies vivas, o se haya extasiado ante la belleza del alba, la fuerza sobrecogedora de una tormenta, los espacios que ocupan los prados, montañas y mares, el reverdecer de la tierra tras períodos de sequía o frío, los frutos de las cosechas, los peculiares estilos de vida de los animales domésticos o salvajes, o la multitud de fenómenos de este planeta y de su cielo, ha rozado la experiencia del poder creativo del misterio de Dios, Espíritu creador[13].

Otra perspectiva interesante a donde nos puede conducir la recuperación de la *Ruah* es a una mejor valoración de la diversidad en todos los ámbitos de la vida. El Espíritu nos saca de la uniformidad y el 'monocultivo' teológico-pastoral, para hacer que estalle y crezca la belleza de la diversidad en el mundo, en la sociedad, en la Iglesia.

Esta perspectiva lleva a la Iglesia a considerar que hay una diversidad de realidades y experiencias que sirven de mediación a la *Ruah* y que, por lo tanto, el lenguaje sobre ella rompe las barreras o la codificación en una sola metáfora. Esto fue lo que captó muy claramente la teóloga y mística medieval Hildegarda de Bingen que expresa en distintas metáforas su concepción del Espíritu: "el Espíritu es la vida de la vida de todas las criaturas, es una fuente que se derrama por todos

logía ecológica fundamentada en el Espíritu Santo y la Palabra de Dios". En: *Revista Concilium* 342, septiembre 2011, p. 12.

13 *Op. cit*. Johnson, E. (2002). *La que es...*, p. 171.

los lados, es el modo en el que cada cosa es penetrada de relación y reciprocidad…"[14].

Recuperar el Espíritu y su acción profética y transformadora de nuestra vida y nuestras comunidades eclesiales, es recuperar esa 'fuente que se derrama por todos los lados' y que no se deja privatizar ni encerrar en nuestros estrechos marcos. Desde nuestra conexión con esa fuente es que podemos alumbrar algo nuevo que revitalice y renueve nuestra Iglesia desde sus raíces.

14 Cf. De Bingen, H. (2002). *Scivias* I, 12. Citado en: *Op. cit.* Johnson, E. (2002). *La que es...*, p. 173.

A EXISTÊNCIA CRISTÃ NO ESPÍRITO À LUZ DO MISTÉRIO PASCAL NA TEOLOGIA DE FRANÇOIS-XAVIER DURRWELL[1]

Paulo Sérgio Carrara[*]

1. O Espírito Santo na vida de Jesus

A reflexão do teólogo francês sobre o Espírito Santo parte do mistério pascal, "onde o mistério do Pai, do Filho e do Espírito se realiza para nós"[2].

O Espírito esteve presente em toda a vida de Jesus. Porém, toda sua atuação em Jesus "é uma projeção do mistério pascal"[3], onde sua atuação se mostra em toda sua verdade. A encarnação de Jesus, sua geração na humanidade, se realiza por obra do Espírito Santo (cf. Mt 1, 20; Lc 1, 35). Maria se encontra grávida "pelo Espírito Santo" (Mt 1, 18).

1 Comunicação científica apresentada no II Congresso Continental de Teologia, em Belo Horizonte, em 28 de outubro de 2015.

* Brasileiro. Doutorando em teología da Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia (FAJE) de Belo Horizonte. Mestrado em teología espiritual da Pontifícia Faculdade Teológica Teresianum de Roma. Fez bacharelado em teologia na FAJE. Licenciou-se em filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Atualmente é professor de teologia no Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA) e na FAJE. Membro do grupo de pesquisa estudos de cristologia da FAJE.

2 Durrwell, F.-X. (1985). *L'Esprit Saint de Dieu.* Paris: Cerf, p. 5.

3 Durrwell, F.-X. (1997). *Jésus Fils de Dieu dans l'Esprit Saint.* Paris: Desclée, p. 90.

"O verbo no passivo afirma, no entanto, que a ação é de Deus foi gerado. Deus gera do Espírito e de Maria"[4]. Desde seu nascimento, "Jesus é investido pelo poder gerador que é o Espírito, até seu nascimento em plenitude no seio do Pai que é a ressurreição"[5]. Do batismo em diante, Jesus exercerá todas as suas atividades, movido pelo Espírito (cf. At 10, 38); ele será o "cheio do Espírito Santo" (Lc 4,1), tendo-o recebido uma vez por todas.

Jesus se sujeitou às leis da história, da cultura do seu povo. Submeteu-se à lei do crescimento e da maturidade. A lei da maturidade se mostra também na sua filiação. Desde a origem, ele é 'Filho no Espírito', mas, devido à união da humanidade com o Verbo, vai se tornando o que era com sua livre adesão filial à vontade do Pai (cf. Jo 4, 34; 5, 36; 10, 25; 14, 24; 17, 14). A história de Jesus se constrói com o Espírito. "O Espírito é o agente da história santa, sobretudo no Cristo. Através de sua liberdade de homem, Jesus se torna, pelo poder do Espírito, o que, no Espírito, ele é desde o início: o Filho de Deus no mundo"[6].

A paternidade de Deus com respeito a Jesus se realizou através de sua encarnação, vida e morte pelo Espírito Santo. E o Espírito não está ausente da páscoa de Jesus, ao contrário, ela é "cheia do Espírito Santo"[7]. Jesus, que havia sido concebido do Espírito Santo (cf. Lc 1, 35), se oferece ao Pai no Espírito Eterno (cf. Hb 9, 14) e no Espírito é ressuscitado pelo Pai (cf. Rm 8, 11). "O Cristo ressuscitado dos mortos está marcado na profundidade do seu ser pelo selo do Espírito: ele é o Filho de Deus no Espírito"[8].

Tudo o que Deus faz, o faz no Espírito. "No Espírito Deus realiza todas as suas obras e, em primeiro lugar, a obra essencial, da qual decorrem todas as outras: a geração do Filho, que é a operação de Deus em pessoa, a onipotência de Deus em sua ação"[9].

4 *Ibíd.*
5 *Ibíd.*, p. 91.
6 *Op. cit*. Durrwell, F.-X. (1985). *L'Esprit Saint…*, p. 50.
7 Durrwell, F.-X. (1990). *O Pai, Deus em seu mistério.* São Paulo: Paulinas, p. 125.
8 *Op. cit*. Durrwell, F.-X. (1997). *Jésus Fils…*, p. 82.
9 *Op. cit*. Durrwell, F.-X. (1990). *O Pai…*, p. 125.

Para chegar a essa afirmação, Durrwell parte do testemunho da própria Sagrada Escritura, na qual as noções de Espírito e poder/força estão inseparavelmente unidas (cf. Lc 1, 35, 4, 14.18; Lc 24, 49; At 1, 8; 10, 38). Na ressurreição de Jesus, o Pai exerce seu poder (cf. 2 Cor 13, 4). A poderosa ação de Deus se manifesta quando ele ressuscita Jesus (cf. Ef 1, 18-22) e se identifica com o Espírito Santo, em quem Jesus foi vivificado (cf. Rm 8, 11). "Morto na carne, foi vivificado pelo Espírito" (1Pd 3, 18).

Além do poder, também a glória de Deus age em Jesus, como afirma são Paulo: "Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai" (Rm 6, 4). No Novo Testamento, de acordo com Durrwell, "a glória é poder de Deus em sua manifestação" [10], portanto se identifica com o Espírito. Ele é "o Espírito de glória, o Espírito de Deus" (1Pd 4, 14). Assim, "o Espírito, o poder e a glória constituem um único princípio pelo qual o Pai ressuscita Jesus" [11].

Além do poder e da glória, se identificam com o Espírito a santidade, o amor e a vida [12]. A santidade de Jesus está associada à presença nele do Espírito (cf. Lc 1, 35), que é a transcendência de Deus, "profundidade do ser inefável" [13]. A identificação do Espírito com o amor aparece em vários textos do Novo Testamento, ainda que não em termos explícitos. Em Paulo, as expressões 'no Espírito' e 'na caridade' se assemelham (cf. Rm 8, 4; Ef 5, 2; Rm 15, 16; Ef 1, 4). A salvação final é fruto do amor derramado nos corações (cf. Rm 5, 5) e do selo do Espírito (cf. 2 Cor 1, 22; Rm 8, 23).

Ao identificar o Espírito com o poder no qual Deus faz todas as coisas, Durrwell chega a uma conclusão: "todos os atributos de Deus são hipostasiados no Espírito, que é Deus mesmo em sua profundidade" [14]. O Espírito é a glória, a santidade, o amor e a vida. Jamais o

10 *Op. cit*. Durrwell, F.-X. (1997). *Jésus Fils*..., p. 83.
11 *Ibíd.*
12 Cf. *Ibíd.,* pp. 24-32.
13 *Op. cit*. Durrwell, F.-X. (1985). *L'Esprit Saint*..., p. 26.
14 *Ibíd.,* 32.

Espírito se apresenta como o efeito de uma ação de Deus, ele se identifica com esta ação.

Na Páscoa, em que o mistério trinitário se realiza plenamente no mundo e se revela, a ação ressuscitante pertence ao Pai que age sobre o Filho; o Espírito é o poder da ressurreição (cf. Rm 8, 11). O Espírito não é glorificador, nem o que é glorificado, mas a glorificação do Ressuscitado[15].

O Espírito é, portanto, "o poder criador de Deus"[16]. A Escritura mostra o Espírito como o agir onipotente de Deus, em quem são feitas todas as suas obras. Se todas as obras divinas acontecem no Espírito, a obra de Deus por excelência, a geração do Filho, não poderia se dar fora do Espírito.

No poder do Espírito Jesus é gerado no seio de Maria, bem como na ressurreição. O poder gerador que é o Espírito no devir histórico de Jesus exprime, na economia, o papel do Espírito no seio da Trindade[17]. O Espírito, força operante de Deus na história, "poder hipostasiado", é também amor, "amor hipostasiado"[18]. Os escritos paulinos, como se mostrou, relacionam o Espírito com a caridade de Deus, ainda que não os identifique (cf. Rm 5, 5). Portanto, "se é verdade que o Espírito é a operação do Pai e que ele é amor, pode-se concluir que o Pai gera amando"[19]. O Pai realiza todas as suas obras no amor, sobretudo sua obra por excelência, a geração do Filho.

15 Durrwell, F.-X. (1989). *L'Esprit du Père et du Fils.* Paris: Médiaspaul, p. 23.

16 *Ibíd.*

17 "Durrwell parte do axioma trinitário de Rahner –'a trindade econômica é a trindade imanente e vice-versa'– para concluir que se o Espírito se mostra Espírito de geração na economia da salvação, tanto no ato inaugural da encarnação como na ressurreição, isto está conforme com o que ele é no seio da Trindade. Portanto, o Espírito é na economia o que é na teologia: poder de geração". (Rémy, G. [1990]. "Une théologie pascal de l`Esprit Saint. À propos d`un ouvrage recent". Em : *Nouvelle Revue Théologique.* Bruxelles, No. 112, p. 735).

18 *Op. cit*. Durrwell, F.-X. (1989). *L'Esprit du Père* …, p. 32.

19 Durrwell, F.-X. (1987). "Le Géniteur, l'Engendré et l'Engendrement". Em : *Communautés et Liturgies*, Ottignies, No. 69, p. 193.

Em Paulo, Durrwell fundamenta a ressurreição de Jesus no Espírito. Para Paulo, Jesus "é estabelecido Filho de Deus com poder, por sua ressurreição dos mortos, segundo o Espírito de santidade" (cf. Rm 1, 3-4). Paulo repete o mesmo argumento em Rm 8, 11: "e se o Espírito daquele que ressuscitou Jesus habita em vós, aquele que ressuscitou Cristo Jesus dentre os mortos dará vida também a vossos corpos mortais, mediante seu Espírito que habita em vós".

O Espírito, para Durrwell, é o "poder de Deus em sua manifestação"[20]. Paulo atribui a ressurreição de Jesus ao poder de Deus (cf. 2Cor 13, 4). Quando ressuscita Jesus, Deus manifesta sua ação poderosa (cf. Ef 1, 18-22). Para o teólogo, também Pedro afirma que o Espírito vivifica Jesus (cf. 1Pd 3, 18), e não só o poder, também a glória de Deus age em Jesus na ressurreição: "o Espírito de Deus é a divina santidade, a onipotência e a glória de Deus"[21]. O Espírito Santo é o "Espírito de glória, Espírito de Deus" (1Pd 4, 14). A ressurreição acontece no poder e na glória, portanto no Espírito. O Espírito, o poder e a glória são um mesmo princípio no qual Jesus é ressuscitado. Transformado no Espírito, Jesus se transforma em "Espírito vivificante" (1Cor 15, 45)[22].

Para Durrwell, na Páscoa, o Espírito eleva Jesus à plenitude da filiação como Espírito de santidade (cf. Rm 1, 4), santidade que, na Bíblia, se identifica com a transcendência divina. A morte de Jesus é gloriosa pela presença do Espírito Santo nela. Jesus afirma: "Eu me santifico" (Jo 17, 19). O Espírito é a santidade que torna a morte de Jesus santificante. Jesus, em sua glória, torna-se espírito vivificante (cf. 1Cor 15, 45), plenamente santificado.

O Espírito também se identifica com o amor (cf. Rm 5, 5). Durante a vida de Jesus, o Pai constantemente lhe manifestava seu amor (cf. Mt 3, 17; 17, 5). Jesus é o 'Filho bem-amado'. Na morte, acontece o supremo encontro de amor entre o Pai e o Filho. Jesus morre amando, mas o morrer filial de Jesus depende do Espírito. O Pai o ressuscita no

20 Durrwell, F.-X. (2006). *La mort du Fils: Le mystère de Jésus et de l`homme*. Paris: Cerf, p. 57.

21 *Op. cit*. Durrwell, F.-X. (1997). *Jésus Fils…*, p. 83.

22 Cf. *Ibíd.*

amor, ou seja, no Espírito[23]. Tudo se passa entre o Pai e o Filho, que são Pai e Filho no Espírito de amor. "Ele morre no Espírito Santo que o leva ao Pai. Jesus, Filho de Deus, vai a Deus na morte no Espírito no qual ele é o Filho"[24]. Jesus se consagra (cf. Jo 17, 19), mas o Espírito Santo é a santidade que o consagra.

Santo Agostinho diz que eles são três: "o Amante, o Amado e o Amor"[25]. Para Durrwell, eles também são três: "um Genitor, um Gerado e a Geração, que é o Espírito Santo"[26].

Ao definir o Espírito Santo como geração, o teólogo cria uma nova nomenclatura trinitária. O Espírito gerou Jesus no seio de Maria. Na ressurreição, Jesus é gerado pelo Pai para a plenitude de sua filiação. "Jesus morre gerado, o que significa que morte e ressurreição formam um único mistério. A descida na morte e a subida na glória não se sucedem, o movimento pascal é único em um fluxo e refluxo simultâneos"[27]. Jesus sai do Pai que o gera no Espírito e volta para o Pai sendo gerado para a plenitude de sua filiação no mesmo Espírito. Mas Jesus não é gerado depois da morte, e sim na morte, através da qual ele volta ao Pai no Espírito.

O teólogo identifica a própria ressurreição com o Espírito, enquanto poder ressuscitante do Pai: "no mistério pascal, eles também são três: O Pai que ressuscita, o Filho ressuscitado e a ressurreição, ou seja, o Espírito, que é poder de ressurreição"[28]. As três pessoas estão distintamente implicadas na ressurreição. "O Pai concede morrer, o Filho morre, o Espírito é o Santo morrer, ele que é Espírito de vida"[29].

Durrwell fundamenta a teologia da ressurreição como geração no Sl 2,7, que é citado abundantemente em suas obras. O salmo, referindo-se à ressurreição de Jesus, aparece em At 13, 32-33: "quanto a nós,

23 Cf. *Op. cit*. Durrwell, F.-X. (2006). *La mort du Fils…*, pp. 65-66.
24 *Ibíd.*, p. 58.
25 Agustín. (1956). *Tratado sobre la Santíssima Trinidad.* Madrid: BAC, p. 535.
26 *Op. cit*. Durrwell, F.-X. (1990). *O Pai…*, p. 128.
27 *Op. cit*. Durrwell, F.-X. (2006). *La mort du Fils…*, p. 29.
28 *Op. cit*. Durrwell, F.-X. (1987). *Le Géniteur…*, pp. 185.
29 *Op. cit*. Durrwell, F.-X. (2006). *La mort du Fils…*, p. 182.

anunciamo-vos a Boa Nova: a promessa feita a nossos pais. Deus a realizou plenamente para nós, seus filhos, ressuscitando Jesus, como também está escrito nos Salmos: Tu és meu Filho, eu hoje te gerei". Durrwell prefere utilizar o verbo no presente: "Tu és meu Filho, eu hoje te gero"[30]. A fé cristã entenderá o salmo 2,7 na perspectiva da origem divina de Jesus. "De fato, a qual dos anjos disse Deus: tu és o meu filho, eu hoje te gerei?" (Hb 1, 5; 5, 5). O uso neo-testamentário de alguns salmos revela a iniciativa de Deus na ressurreição de Jesus. Quanto à utilização do salmo 2,7, refere-se a uma interpretação da ressurreição como geração[31].

Para Durrwell, "a ação pela qual Deus ressuscita Jesus é uma verdadeira geração"[32]. Jesus, que durante sua vida consentiu na filiação, aceitou se receber totalmente do Pai; na morte ele se entrega, se abandona ao Pai, acolhe o seu ser unicamente do Pai. Sua acolhida caracteriza sua filiação. O Pai, por sua vez, acolhe o Filho, gerando-o no Espírito para a plenitude da filiação, para a plenitude divina que ele faz habitar corporalmente no Filho (cf. Cl 2, 9). A ressurreição-geração consiste exatamente nesse fazer habitar corporalmente em Jesus a plenitude da divindade. Se a vida humana de Jesus toca a vida intra-trinitária e sua humanidade se torna parte irrevogável de seu ser, faz-se necessário que sua humanidade se incorpore à divindade.

Durrwell, aprofundando sua reflexão, afirma que na ressurreição-geração "Jesus foi assumido, em toda a sua humanidade, no hoje do nascimento divino"[33], quando o Pai o gera plenamente como Filho. Jesus retorna ao instante eterno de sua geração pelo Pai. A morte

30 Segundo Durrwell, o verbo no presente é mais conforme o texto hebraico, por isto ele prefere utilizar a frase no presente. Como se trata de um salmo de entronização, o presente faz ainda mais sentido, porque o rei é entronizado hoje, o que significa ser gerado por Deus no dia da entronização (cf. Durrwell, F.-X. [2010]. *Cristo nossa Páscoa.* Aparecida: Santuário, p. 26).

31 Cf. Ladaria, L.F. (2005). *El Dios vivo e verdadero: el mistero de la Trinidad.* Salamanca: Secretariado Trinitario, p. 90.

32 *Op. cit*. Durrwell, F.-X. (2010). *Cristo*..., p. 27.

33 *Ibíd.*, p. 28.

de Jesus se integra, portanto, no mistério do Pai que gera seu Filho no Espírito.

Assim, Durrwell pode concluir que, na morte, o mistério da Trindade se interioriza no mundo. "O Pai e o Filho se tornam no mundo o que eles são eternamente; no instante da morte de Jesus, eles estão eternamente no instante de seu tornar-se Pai e Filho no mundo e para o mundo"[34].

Jesus, salvador em sua humanidade, nessa mesma humanidade, torna-se o mediador do dom do Espírito, mas ele deve voltar ao Pai, viver no seio do Pai, a fonte do Espírito, para que possa enviar o Espírito (cf. Jo 16, 7) e se tornar o seu irradiador do Espírito no mundo. Por sua morte e ressurreição, Jesus se torna doador do Espírito, por isso o Espírito não se compreende sem o Filho, como afirmam alguns textos bíblicos (cf. Fl 1, 19; Gl 4, 6; Rm 8, 9; 2Cor 3, 17). A reconciliação dos homens com Deus e o perdão de seus pecados acontece quando Jesus envia o Espírito. O fruto fundamental da ressurreição consiste exatamente na efusão do Espírito.

A ressurreição é a efusão do Espírito Santo nesse homem, Jesus, oferecido na cruz a seu Pai. O Espírito, santidade de Deus, remissão de todos os pecados do mundo, força criadora desse mundo e do mundo novo, por quem todos os homens podem ser tornar filhos de Deus, fez irrupção nesse homem, o vivificou, "o estabeleceu Filho de Deus com poder por sua ressurreição dos mortos (Rm 1, 40; cf. Jo 20, 21-23)"[35].

2. A filiação divina do cristão

Para Durrwell, a novidade da vida cristã se encontra na participação na morte e ressurreição de Jesus, que torna o ser humano filho de Deus. Embora a salvação signifique também o perdão dos pecados,

34 *Op. cit*. Durrwell, F.-X. (2006). *La mort du Fils…*, p. 43.

35 Durrwell, F.-X. (1982). "La pâque du Christ selon l'Écriture". Em: Benzerath, M. (org.). *La Pâque du Christ, mystère de salut. Mélanges offerts au P. F.-X. Durrwell pour son 70e anniversaire*. Paris: Cerf, p. 10.

é mais do que isso, porque inclui a entrada no próprio mistério da Trindade através de Cristo e do Espírito.

Segundo o teólogo, a ação ressuscitante de Deus se caracteriza pela geração. A própria ressurreição consiste numa geração de Jesus para a plenitude de sua filiação. Assim, Deus é o Pai de Jesus por geração e, também por geração, torna-se Pai dos fiéis. A geração do Filho pelo Pai na ressurreição, prolonga-se nos fiéis através da ação do Espírito Santo. O Pai gera Cristo nos fiéis pelo Espírito e eles se tornam seus filhos, filhos no Filho, o que o teólogo fundamenta na teologia de Paulo.

Jesus, enquanto primogênito, foi gerado primeiro para se tornar irmão de muitos (cf. Rm 8, 29). Quem foi batizado no Cristo se revestiu de Cristo (cf. Gl 3, 26). O fiel, pelo batismo, é revestido da imagem do homem novo, que, por sua vez, é a imagem do próprio criador (cf. Cl 3, 9-10)[36]. O Espírito não apenas adota os homens, mas os filializa, fazendo-os participar da filiação natural de Jesus.

Segundo o teólogo, em João há expressões que traduzem mais adequadamente a vida nova do cristão. Para o evangelista, a filiação é mais que adoção. A ação do Espírito se revela criadora; o cristão transforma-se em filho mediante um novo nascimento. "Ele nasce da água e do Espírito (Jo 3, 5): da água como de um seio materno, do Espírito do qual a água é símbolo"[37].

A primeira carta de João apresenta a filiação do cristão com profundo realismo: "vede que manifestação de amor nos deu o Pai, sermos chamados filhos de Deus. E nós o somos! (1Jo 3, 1)"[38]. João, com a expressão 'nascidos de Deus' (cf. Jo 1, 12-13; 3, 1-11; 1Jo 2, 29 - 3, 10; 4, 7; 5, 1; 5, 18) dá muito mais realismo à relação do homem com Deus do que Paulo com o termo 'adoção'. Em outros textos se encontra o mesmo realismo. Pedro fala de uma regeneração pela ressurreição de Jesus (cf. 1Pd 1, 3), de uma semente incorruptível (cf. 1Pd 1, 23), que desencadeia uma participação na própria natureza divina (cf. 2Pd

36 Cf. Durrwell, F.-X. (1982). *La résurrection de Jésus, mystère de salut.* Paris: Cerf, p. 180.

37 *Op. cit*. Durrwell, F.-X. (1985). *L'Esprit Saint…*, p. 86.

38 *Op. cit*. Durrwell, F.-X. (1990). *O Pai…*, p. 75.

1, 4). Com razão conclui o teólogo: "aquele que nasce assim é filho mais de Deus que de seus pais"[39].

3. A fraternidade como solidariedade com os pobres

O Espírito, na teologia de Durrwell, se identifica com a caridade, derramada nos corações pela efusão do mesmo Espírito (cf. Rm 5, 5). Quem caminha segundo o Espírito, caminha na caridade, (cf. Rm 8, 4; Ef 5, 2), plenitude da Lei (cf. Rm 13, 10; Gl 5, 14), vínculo da perfeição (cf. Cl 3, 14), virtude final (cf. 1Cor 13, 13)[40].

Juan Luis Ruiz de La Peña afirma que se a filiação do cristão é a mesma de Jesus Cristo, criada pela comunhão com Cristo, a vida do cristão se caracterizará por um serviço aos outros (cf. Gl 5, 14), assim como fez Jesus (cf. Mc 10, 45)[41]. A fraternidade exige, como dado prévio, a relação entre o filho e o Pai, a filiação precede a fraternidade, porque só a existência de um Pai comum leva ao reconhecimento do outro como irmão e não como mero semelhante.

A identidade cristã, portanto, entendida como filiação divina, e participação na vida trinitária, que deriva do mistério pascal de Cristo, assume, na prática, as feições da fraternidade, a ser construída a partir dos pobres. Segundo Durrwell (1997, p. 31),

> se Jesus sabe que o Pai está próximo dos pequenos, dos pobres (cf. Lc 10, 21), que o Reino está destinado a eles (cf. Lc 6, 20), não é porque ele é o pobre por excelência, o Filho que herda o Reino? A promessa é feita aos pobres, não porque mais virtuosos, mais dignos de entrar no Reino; mas eles estão na necessidade, eles carregam em si a marca do Filho. Há neles um vazio que o Pai quer preencher com

39 *Ibíd.*

40 *Op. cit*. Durrwell, F.-X. (1982). *La résurrection…*, p. 191.

41 Ruiz, J. L. (1991). *El don de Dios. Antropología teológica especial*. Santander: Sal Terrae, p. 385.

> o Filho. O que é feito para eles é feito para Jesus (cf. Mt 25, 40), do qual eles são a imagem[42].

Quais os contornos da fraternidade? A fraternidade adquire várias dimensões, dependendo dos contextos nos quais se encarna.

Na América Latina, os teólogos da libertação abordam a fraternidade a partir da situação do pobre. Para Jon Sobrino, na atual situação do Terceiro Mundo, a concretização do amor se dá na promoção da justiça a favor dos pobres. Na justiça se encontra a mais alta expressão do amor e a realização do Reino de Deus, a ação de Deus a favor dos pequenos[43].

Poderíamos nos perguntar: haveria fraternidade onde não houvesse justiça? A desigualdade tem um aspecto fratricida. O que caracteriza a fraternidade, mesmo antropologicamente, é a posse em comum dos bens.

Para o cristão, parece difícil assumir que seus bens pertencem também a seus irmãos, mas não será essa a definitiva utopia cristã, que se fundamenta na imagem da Igreja primitiva? Quando os cristãos se reuniam para a fração do pão e a oração, partilhavam seus bens: "todos os que tinham abraçado a fé reuniam-se e punham tudo em comum, vendiam suas propriedades e bens, e dividiam-nos entre todos, segundo as necessidades de cada um" (At 2, 42-44).

O dom do Espírito que emerge da ressurreição trabalha nos cristãos e no mundo em vista da construção do Reino, a fraternidade universal, que vence a injustiça e a desigualdade, implantando a paz, a justiça, a liberdade e a solidariedade.

42 *Op. cit*. Durrwell, F.-X. (1997). *Jésus Fils*..., p. 31.

43 Sobrino, J. (1981). *A oração de Jesus e do cristão.* São Paulo: Loyola, p. 51.

EL ESPÍRITU SANTO EN LA TEOLOGÍA DE JOSÉ COMBLIN[1]

Pablo Richard[*]

1. Una 'biblioteca teológica' sobre el Espíritu Santo

José Comblin escribió cinco libros sobre el Espíritu Santo: *El tiempo de acción* (1982); *La fuerza de la Palabra* (1986); *Vocación para la libertad* (1998); *Pueblo de Dios* (2002); y *la vida en búsqueda de la libertad* (2007)[2]. Es realmente una 'biblioteca teológica' de Comblin sobre el Espíritu Santo.

En la introducción a su quinto volumen, *La vida en búsqueda de la Libertad*, Comblin nos dice:

1 Comunicación científica presentada en el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 28 de octubre de 2015.

* Chileno. Presbítero diocesano. Doctor en sociología de la religión, licenciado en teología y Sagradas Escrituras. Recibió el doctorado *honoris causa* de la facultad libre de teología protestante en París (1977). Es formador de agentes de pastoral bíblica, dedicado a la lectura popular de la Biblia en América Latina y el Caribe. Desde hace muchos años se encuentra vinculado al Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), en Costa Rica.

2 Aunque los títulos de las obras están en español, las fechas corresponden a su publicación en portugués.

> Con este libro se completa una serie de cinco volúmenes que constituyen un ensayo de pneumatología. Hace 25 años concebí un proyecto de teología del Espíritu Santo que estudiase un aspecto casi ignorado por los teólogos, una vez que la teología tradicional del Espíritu Santo se dedica, en primer lugar, a las relaciones intra-trinitarias y, en segundo lugar, a la presencia del Espíritu Santo en el sistema institucional de la Iglesia. Se atribuye al Espíritu Santo la formulación de los dogmas, la acción de los sacramentos y los nombramientos de los diversos cargos dentro de la organización eclesiástica. En el decorrer de los últimos siglos se acentuó bastante la impresión de que el Espíritu Santo actúa solamente por medio de la jerarquía (…).
>
> Mi intención es procurar sondear lo que hace el Espíritu Santo en el mundo. Se trata de saber qué está produciendo en la tierra y por dónde está actuando. No se trata sólo de la acción del Espíritu Santo por la Iglesia o por los cristianos, sino por todos los que pertenecen al inmenso contingente del Pueblo de Dios. Los seres humanos, movidos por el Espíritu Santo, pueden pertenecer a la Iglesia visible o pertenecer al resto del mundo. Lo cierto es que el Espíritu está presente en el mundo entero, dirige su actuar de la misma manera en todos: cristianos y no cristianos son conducidos por el Espíritu.

El capítulo 7 de la misma obra lleva por título "Espíritu y vida". Según Comblin, la advertencia de Pablo tiene valor universal. Lo que él dice de la Ley vale para cualquier sistema religioso. Todos los sistemas son equivalentes de la Ley. Quien exalta de esa manera el sistema religioso y pone toda su confianza en él, en última instancia confía en una realidad humana. Los sistemas son hechos por hombres. La obediencia a la Ley es obra humana, no inspirada por el Espíritu

Así como el don de la vida no nos fue concedido por la Ley, así también la nueva vida no se consigue por la Ley. La Ley no tiene poder

de resucitar y no puede introducir en la vida nueva. Eso es don gratuito de Dios que envía el Espíritu Santo.

Observar preceptos, normas, ritos, creencias… es contar con medios humanos, como si esos medios fuesen capaces de dar vida.

El mismo conflicto está también en la historia cristiana. El legalismo, que da prioridad a la ley, a las prescripciones rituales, doctrinales o de disciplina, penetra en todas las instituciones. El conflicto entre profetismo y legalismo está presente en muchas fases de la historia del cristianismo.

2. Obra póstuma

En el año 2012, un año después de su muerte, se publica *El Espíritu Santo y la tradición de Jesús (obra póstuma)*[3]. Esta obra quedó inconclusa, pues deja de escribirla el día anterior de su muerte, acaecida el 27 marzo de 2011.

Comblin empezó a escribir la última redacción de su libro el 22 de febrero de 2011. Anteriormente hizo cuatro redacciones. Un día alguien del grupo que se reunía en su casa le preguntó cómo él escogía los temas de sus libros. Comblin respondió: "todos mis libros fueron escritos por que me lo pidieron. La única cosa que partió de mí mismo, fue dejar un tratado sobre el Espíritu Santo". A otra pregunta sobre cuál de sus libros consideraba como el mejor, respondió: "este que estoy escribiendo".

La primera redacción la inicia el 1º de septiembre y la termina el 10 de octubre de 2009, y la titula *El nuevo descubrimiento del Evangelio. Introducción a la teología contemporánea*". La orientación era un "retorno a los Evangelios y a la vida terrestre de Jesús".

La segunda redacción la inicia el 20 de diciembre de 2009 hasta el 5 de abril de 2010, y la tituló: *El Espíritu Santo en la Iglesia*. Al inicio

3 Editoral Nhanduti publicó esta obra, compuesta de 480 páginas y editada bajo la dirección de Mónica María Muggler.

fundamenta este cambio: "antes de este libro dediqué cinco volúmenes a la presencia del Espíritu Santo en el mundo. Llegó la hora de presentar el Espíritu Santo en la Iglesia, en función de su acción en el mundo, ya que la Iglesia es servicio al mundo". Un punto muy importante en esta segunda redacción es la diferencia entre Evangelio y religión.

Hay un hecho que tiene una influencia profunda en la vida de José Comblin: su participación en El Salvador en el 30º aniversario del martirio de Mons. Romero, celebrado el 24 de marzo de 2010. Igualmente, su participación en el Congreso de Teología organizado por la la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" (UCA) –universidad católica, dirigida por los padres jesuítas–, donde tuvo una conferencia magistral que analizaremos mas adelante.

La tercera redacción de su obra la inicia el 10 de abril de 2010, manteniendo el mismo título: *El Espíritu Santo en la Iglesia*. Esta tercera redacción consta de 200 páginas[4]. Esta ya diseñado el libro completo que estaba escribiendo.

La cuarta redacción se perdió por un error en la computadora de José.

La quinta redacción quedó inconclusa, pues escribe las últimas páginas el día anterior a su muerte. Consta que salvó en su computadora lo último que había escrito a las 17:07 de ese último día. El título de esta última obra es: *El Espíritu Santo y la tradición de Jesús.*

Importante, en esta última redacción, es la forma como él se presenta: "soy de la generación que está pasando", la generación de los teólogos que prepararon el Concilio Vaticano II: Chenu, De Lubac, Congar, Rahner, y otros que fueron perseguidos por el papa Pio XII. Llegando América Latina –en 1958– conoce a todos los 'santos Padres' del Concilio, de Medellín y de Puebla, especialmente a obispos como Hélder Câmara, Manuel Larraín, Leonidas Proaño, Samuel Ruiz, Oscar Romero, y muchos más. Estudia a los teólogos de la liberación: Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino y muchos otros. José Comblin termina su presentación diciendo: "ahora soy de la generación que está saliendo".

4 En el libro póstumo, corresponde a las páginas 277 a 478.

3. Tres dimensiones

En la teología de José Comblin hay tres dimensiones fundamentales.

En primer lugar, *la contradicción entre Espíritu y Ley*. La raíz de esta contradicción está en Pablo de Tarso, especialmente en las cartas 1 Corintios, Gálatas y Romanos.

El esquema básico es: Ley-pecado-muerte / fe-Espíritu-vida. La obediencia a la Ley es el pecado que nos lleva a la muerte. La fe nos abre al Espíritu que nos da la vida. "El aguijón de la muerte es el pecado; y la fuerza del pecado, la ley" (1Cor 15, 5). "Sólo eso quiero saber de ustedes: ¿fue por las obras de la Ley que recibieron el Espíritu, o por la adhesión a la fe?" (Gl 3, 2). "Aquel que les concede el Espíritu y obra milagros entre ustedes, ¿lo hace por las obras de la Ley o por la adhesión a la fe? " (Gl 3, 4).

Esta contradicción radical que está en Pablo es la raíz de todo el pensamiento también radical de Comblin.

En segundo lugar, *la contradicción entre Espíritu y poder*. Esta es la contradicción que más profundiza Comblin, tanto en forma teórica como en su dimensión histórica y, concretamente, en toda la historia del cristianismo, desde los orígenes hasta hoy.

Cuando Comblin habla del poder, habla de institución, de estructuras religiosas y eclesiales, en toda su amplitud. Esta contradicción será muy radical en los últimos años de su vida, especialmente entre 2010 y 2011, cuando escribe su obra póstuma –ya mencionada– y en varias conferencias que veremos.

Por último, *la contradicción entre Espíritu y mundo*. Aquí se incluye la contradicción en los niveles económicos, sociales y políticos, sobre todo en la modernidad. Especialmente enfrentará la ley del mercado en el sistema de neoliberal moderno.

4. ¿Qué nos está pasando en la Iglesia?

El 18 de marzo de 2010, José Comblin presentó una conferencia en la UCA, en San Salvador, titulada: ¿Qué nos está pasando en la Iglesia?[5]. Menciono algunas citas claves[6].

Hoy la situación de la Iglesia católica es igual a un castillo medieval, cercado de agua, levantaron el puente y tiraron las llaves al agua. Ya no hay manera de salir. Estamos en la fase final de la cristiandad. ¿Cómo explicar esa situación?

Ya hace muchos siglos que han anunciado la muerte de la cristiandad, que está agonizando desde hace 200 años, pero todavía puede continuar su agonía durante algunas décadas o algunos años. Ha dejado de ser la fuerza que anima, estimula, aclara, explica la fuente de la cultura, la economía, de todo lo que fue durante el tiempo de la cristiandad. Entonces, poco a poco, han aparecido muchos profetas que han dicho que se ha muerto la cristiandad… ya hace 200 años. Pero la fachada es tan fuerte, resiste tanto, que se mantiene una tensión constante.

Pero ahora sí creo que la cristiandad está entrando en sus fases finales. ¿Quieren una señal? La encíclica *Caritas in veritate*. Si se ve qué repercusión ha tenido en el mundo, es impresionante el silencio… Tal vez silencio respetuoso, pero más probablemente silencio de indiferencia. A nadie ya le importa la doctrina social de la Iglesia, que también ha dejado de interesarse de lo que sucede en la realidad concreta (…). La carta *Caritas in veritate* podría ser firmada por el Fondo Monetario Internacional, por el Banco Mundial, sin ningún problema. No hay absolutamente nada que incomode a esa gente. ¿Entonces para qué? Eso es [una] señal (…).

5 La referida conferencia fue transcripta y editada por Enrique Orellana. Se encuentra disponible *on line* en: http://www.atrio.org/2010/09/¿que-nos-esta-pasando-en-la-iglesia/ (nota de los editores).

6 Los textos que siguen corresponde a la mencionada conferencia de José Comblin (nota de los editores).

Es decir, la cristiandad se está disolviendo progresivamente; pero el problema es después. ¿Qué viene… cómo? (…) Lo que sucede es que en Roma no se convencen de que la cristiandad ha muerto. Creen que las encíclicas iluminan el mundo, creen que las instituciones eclesiásticas iluminan y conducen el mundo. O sea, es un mundo cerrado, que de hecho vive en un castillo medieval, cercado de agua. Y entonces ¿qué pasa? Vamos a ver cómo interpretar, cómo ver lo que está pasando. Y de ahí ver cuál es el 'método teológico' que conviene para eso.

Hay que partir de una distinción básica, que ahora varios teólogos ya han propuesto, entre el Evangelio y la religión.

El Evangelio viene de Jesucristo. La religión no viene de Jesucristo. El Evangelio no es religioso. Jesús no ha fundado ninguna religión. No ha fundado ritos, no ha enseñado doctrinas, no ha organizado un sistema de gobierno, nada de eso. Se dedicó a anunciar, promover el Reino de Dios (…).

Jesús no ha fundado una religión, pero sus discípulos han creado una religión a partir de Él. ¿Por qué? Porque la religión es algo indispensable a los seres humanos. No se puede vivir sin religión. Si la religión actual aquí se desintegra, ¡hay 38.000 religiones registradas en Estados Unidos! O sea, no faltan religiones, aparecen constantemente. El ser humano no puede vivir sin religión, aunque se aparte de las grandes religiones tradicionales. Entonces, la religión es una creación humana. Entre la religión cristiana y las demás religiones, la estructura es igual.

¿Cómo empezó esa religión? Debe haber comenzado cuando Jesús se transformó en objeto de culto (…). Con eso, se deshumanizó progresivamente. El culto de Jesús va reemplazando el seguimiento de Jesús (…).

El clero como clase separada es una invención de Constantino. Hasta Constantino no había distinción entre personas sagradas y personas profanas, porque Jesús rechazó la clase sacerdotal y no había previsto ninguna manera que apareciera otra clase sacerdotal, porque todos son iguales. Y no hay personas sagradas y personas no sagradas, porque para Jesús todo es sagrado o todo es profano.

Ahora, en la religión hay una distinción básica entre sagrado y

profano. Todas las religiones. Y hay un clero que se dedica a lo que es sagrado. Y los otros que están en lo profano, en la religión, son receptores, no son actores, no tienen ningún papel activo. Para tener un papel activo hay que ser realmente consagrado. Eso comienza en el tiempo de Constantino.

A partir de esto, van a aparecer dos líneas en la historia cristiana. Una línea que se va a renovar, a aplicar en diversas épocas históricas, lo que fue la vida de Jesús y lo que fue lo que él enseñó. Claro que no sabemos todo, porque la gran mayoría de los que siguieron el camino de Jesús fueron pobres, de los que nunca se habló en los libros de historia y entonces no han dejado documentos. Pero hay personas que han dejado documentos y con eso podemos acompañar dónde, en la historia de la Iglesia cristiana, aparece el Evangelio, dónde se buscó primeramente la vivencia del Evangelio. Los que buscaron radicalmente el camino del evangelio fueron siempre minorías, como decía Hélder Câmera, "minorías abrahánicas".

La mayoría está en el otro polo: en la religión. O sea, dedicándose a la doctrina; enseñando la doctrina, defendiendo la doctrina contra los herejes y las herejías –esa fue una de las grandes tareas–, practicar los ritos y formar la clase sagrada, la clase sacerdotal.

Eso nos lleva a una distinción que va a manifestarse en toda la historia. El polo 'Evangelio' está en lucha con el polo 'religión'. El Evangelio se vive en la vida concreta, material, social. La religión vive en un mundo simbólico porque todo es simbólico –la doctrina, los ritos, los sacerdotes…–, todos son entidades simbólicas que no entran en la realidad material.

El Evangelio es universal, porque no está asociado a ninguna cultura, a ninguna religión. Las religiones están siempre asociadas a una cultura. Por ejemplo, la religión católica actual está ligada a la subcultura clerical romana que la modernidad ha marginado, que está en plena decadencia porque sus miembros no quisieron entrar en la cultura moderna. El Evangelio es renuncia al poder y a todos los poderes que existen en la sociedad. La religión busca el poder y el apoyo del poder en todas las formas… ¡y son tan visibles!

Recuerdo que en el tiempo de la prisión de los obispos en Riobamba, el nuncio decía: "si la Iglesia no tiene el apoyo de los gobernantes, no puede evangelizar". Uno podría pensar al revés: que si tiene el apoyo de los poderes será difícil evangelizar. Renunciar a la asociación con el poder es muy difícil (…).

Entonces, ¿cómo nació la Iglesia? La Iglesia de la que se habla, esa realidad histórica, concreta de la que tenemos experiencia. Para el pueblo, en general, la Iglesia es el Papa, los obispos, los padres, las religiosas, los religiosos, ese conjunto institucional de la que se habla y que provoca también tanta incertidumbre como lo hemos visto. ¿Cómo nació la Iglesia? Jesús no fundó ninguna iglesia (…).

Después, en la historia occidental, cayó el emperador romano y allí progresivamente el Papa logró llegar a la función imperial. Se dieron muchas luchas en la Edad Media entre el Papa y el emperador, pero siempre el Papa se estimaba superior al emperador. En las cruzadas, el Papa era generalísimo de todos los ejércitos cristianos, era una personalidad militar: comandante en jefe del ejército cristiano. Y dentro de la línea de los Estados Pontificios, esto todavía se mantiene (…).

A partir de esto, ¿cuál es la tarea de la teología? Primera tarea: ¿qué dice el Evangelio? La tarea de la teología consistirá en decir qué lo que es de Jesús, qué es lo que realmente quiso, lo que realmente hizo y en qué consiste realmente el seguimiento de Jesús (…). Porque si queremos penetrar en el mundo de hoy y presentar el cristianismo al mundo de hoy, todo lo que es religioso no interesa. Lo que puede interesar es, justamente, el Evangelio y el testimonio evangélico. Nadie va a convertirse por la teología: usted puede hacer todas las mejores clases y nadie va hacerse cristiano por causa de la teología. Por eso me pregunto: ¿por qué en los seminarios se cree que la formación sacerdotal es enseñar la teología? (…).

San Francisco era un extremista. No quería que sus hermanos tuvieran libros: nada de libros. Con el Evangelio basta, no se necesita nada más. Él mismo decía: "yo, lo que enseño, no lo aprendí de nadie, ni del Papa; lo aprendí de Jesús directamente, por su Evangelio". Bueno, eso es lo que puede convencer al mundo de hoy que está en

una perturbación completa y que se aparta siempre más de las iglesias institucionales antiguas, tradicionales (…).

Segundo, la religión: ¿qué hacer con la religión? Hay un motón de cosas que es necesario revisar porque no tienen porvenir. Entonces es inútil querer defender o mantener algo que ya es obstáculo a la evangelización y que no ayuda absolutamente en nada.

En las liturgias hay muchas cosas que cambiar. La teoría del sacrificio ha sido introducida por los judíos. En el templo se ofrece sacrificios, los sacerdotes son personas sagradas que ofrecen el sacrificio. Toda esa teoría, hoy día no significa absolutamente nada. Que el sacerdote sea dedicado a lo sagrado para ofrecer el sacrificio y que la Eucaristía sea un sacrificio: ¿todo esto viene de Jesús? No viene de Jesús. Entonces hay que ver si eso vale o no vale. ¿Para qué mantener algo que no vale? (…).

En América Latina apareció algo: hemos conocido un nuevo franciscanismo, o sea, una nueva etapa, pero radical, de vida evangélica. ¿Cuándo nació? He hablado de los obispos que han participado en eso y que animaron Medellín, y de la opción por los pobres, los 'santos padres' de América Latina. Y ustedes los conocen.

Si hay que marcar el origen del nuevo evangelismo de la Iglesia latinoamericana, yo diría –no se olviden–, el 16 de noviembre de 1965. En ese día, en una catacumba de Roma, 40 obispos, la mayoría latinoamericanos, incitados por Hélder Câmara, se juntaron y firmaron lo que se llamó *El pacto de las catacumbas*. Allí se comprometían a vivir pobres, en la comida, en el transporte, en la habitación. No dicen lo que habría que hacer, se comprometen y de hecho lo hicieron después, una vez que llegaron a sus diócesis. Y después, a dar prioridad en todas sus actividades a lo que es de los pobres, o sea, dejando muchas cosas para dedicarse prioritariamente a los pobres y una serie de cosas que van en el mismo sentido. Esos fueron los que animaron la conferencia de Medellín. O sea, aquí nació.

Y tuvieron un contexto favorable. Las Comunidades Eclesiales de Base habían nacido ya. Pero, eran pocos y se sentían un poco como marginados en medio de los otros. Medellín les dio como una legitimidad y al mismo tiempo una animación muy grande, y se expandió.

¿Fue toda la Iglesia latinoamericana? Claro que no. Siempre es una minoría. Pero tenemos que vivir esa herencia: es una herencia que hay que mantener, conservar preciosamente, porque eso no va a reaparecer. A veces me preguntan: ¿por qué hoy día los obispos no son como en aquel tiempo? Porque aquel tiempo es la excepción, o sea, en la historia de la Iglesia es la excepción: de vez en cuando el Espíritu Santo manda excepciones.

¿Y quién va a evangelizar el mundo de hoy? Para mí, son los laicos. Y ya aparecen muchos grupitos de jóvenes que justamente practican una vida mucho más pobre, libres de toda organización exterior, viviendo en contacto permanente con el mundo de los pobres. Ya hay. Habría más si se hablara más, si fueran más conocidos. No espero mucho del clero. Entonces es una situación histórica nueva.

Pero sucede que, en este momento los laicos han dejado de ser analfabetos. Eso ya hace tiempo: tienen una formación humana, una formación cultural, una formación de su personalidad que es muy superior a lo que se enseña en los seminarios. O sea, tienen más preparación para actuar en el mundo, aunque no tengan mucha teología. Se podría dar más teología, pero eso es otro asunto. Ahora no vamos a pensar quienes son los que van a realizar el programa de Aparecida, ¿van a ser los sacerdotes? Yo no conozco todo, pero los seminarios que yo conozco, las diócesis que yo conozco, necesitarían 30 años para formar un clero nuevo: y ¿quién va a formarlo?[7]

* * *

José Comblin murió el 27 de marzo de 2011. El Papa Francisco fue elegido el 13 de marzo de 2013, dos años después. ¿Cómo hubiera vivido Comblin este período nuevo? Él lo presentía. En la introdución a su libro póstumo escribió: "el futuro no está totalmente determinado por el presente. Puede aparecer algo imprevisto, así como fue el Concilio Vaticano II y el pontificado de Juan XXIII".

7 Hasta aquí el resumen de la conferencia de José Comblin.

Un año antes de su muerte, en su conferencia en la UCA, en San Salvador, dijo:

> las preguntas de ayer me han dado la impresión de que en muchas personas hay un cierto desconcierto frente a la situación actual de la Iglesia. O sea, como una sensación de inseguridad. Como decía santa Teresa, de no saber nada al respecto, que nada provoque temor. Cuando era joven conocí algo semejante y, tal vez, peor. Era el pontificado de Pio XII. Él había condenado a todos los teólogos importantes, había condenado todos los movimientos sociales importantes. Ahí nosotros, jóvenes seminaristas y después jóvenes sacerdotes, estábamos más que desconcertados preguntándonos: ¿pero, todavía hay porvenir? Digo esto para que no se perturben: algo vendrá… algo vendrá que no se sabe qué, pero algo siempre pasa. Hay que aprender a resistir, a aguantar, no dejarse desanimar o perder la esperanza ante lo que sucede.

Comblin no se imaginó que tres años después sería electo el papa Francisco.

A EXPERIÊNCIA TRINITÁRIA COMPREENDIDA A PARTIR DE UMA ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA À LUZ DO CONCÍLIO VATICANO II[1]

Ana Claudia Silveira[*]

O presente trabalho, intitulado "A experiência trinitária compreendida a partir de uma antropologia teológica à luz do Concílio Vaticano II", aborda a relação existente entre a Trindade e seu desígnio de amor para a humanidade desenvolvida nos documentos conciliares, e nas reflexões de teólogos posteriores. Visa redescobrir a unidade da criação e da encarnação do Verbo como parte de um processo de história de salvação. Para tal, fez-se necessário analisar como a Santíssima Trindade –experiência trinitária– se tornou o horizonte da cristologia em vista da vivência da fé na transformação do mundo, a partir da reflexão do desenvolvimento teológico e eclesial da compreensão do ser e do estar cristão no mundo.

A revelação cristã pressupõe a pessoa humana como condição de sua própria possibilidade à plenitude. E ainda, a revelação de Deus é uma experiência com a história, que se realiza e se compreende a partir

1 Comunicação científica apresentada no II Congresso Continental de Teologia, em Belo Horizonte, em 28 de outubro de 2015.

* Brasileira. Mestre em mística e ciências humanas do Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista (CITES), na Espanha. Graduada em teología pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande Do Sul (PUCRS), no Brasil.

dela. A vida cristã é a experiência de um encontro; mais ainda é a experiência de sentir-se habitado por outro. Por isso, o cristianismo não é uma doutrina, mas é a vivência de um nascimento novo por obra do Espírito Santo de Deus no seguimento de Cristo. Só quem vive como Jesus (cf. 1Jo 2, 6) acaba convencido de haver-se encontrado com o Deus vivo.

Não obstante, se é possível apresentar Deus na própria história do homem, os cristãos se referem à experiência de Jesus como possibilidade de participação da vida divina desde que, partindo de sua própria compreensão cristã, se esforcem para expressá-la dentro do cunho que seja significativo e operante para a humanidade de hoje.

É possível perceber a relação criação-encarnação a partir de uma perspectiva de história de salvação. Jesus não é tido como fim, mas como caminho à filiação divina: nos tornamos filhos no Filho, não só mediador de Deus com a criação, mas também a plenitude da criação.

A encarnação é simultaneamente o cumprimento e a superação da revelação de Deus no Antigo Testamento. Não será demais, dentro deste contexto, a antiga doutrina dos Padres, desde são Justino até o século IV, segundo a qual todas as teofanias ou manifestações visíveis de Deus no Antigo Testamento são aparições do Filho, princípio interno de manifestação de Deus para fora de si, e, por esta razão, consideradas como antecipações da encarnação, recebendo desta, seu sentido.

Logo, é preciso refletir como a humanidade de Jesus Cristo deseja conduzir o ser humano ao Pai no Espírito Santo, possibilitando assim uma experiência trinitária capaz de transformar as relações no mundo pela vivência da fé. Ou seja, como o ser humano, estando no mundo, é capaz de fazer uma experiência da Trindade a partir do Verbo encarnado, Deus feito homem, sem torná-lo o fim em si, mas fazendo dele o caminho onde se vivencia a fé nas diferentes realidades. Em suma, como é possível ser filho no Filho e viver na presença de Deus, mesmo que não seja em plenitude, por meio de uma antropologia teológica.

Por fim, se percebe como após o Concílio Vaticano II a cristologia se abriu à compreensão da relação trinitária com a humanidade.

Esta pesquisa trabalhou desde a perspectiva pós-conciliar, de uma

eclesiologia inacabada, mas que caminha para sua plenitude, na Parusia[2].

Só aqueles que expressam a Trindade em hermenêutica de cruz -Páscoa, de Reino de Deus, de entrega libertadora pelos outros, crêem de verdade na Trindade tal como ela vem a revelar-se em Cristo.

A experiência trinitária compreendida a partir de uma antropologia teológica, à luz do Concílio Vaticano II, foi o caminho feito neste trabalho em que se percebeu que o mistério pascal e o mistério trinitário constituem os dois polos imprescindíveis de qualquer reflexão soteriológica cristã. Foi necessário superar uma interpretação puramente jurídica da salvação, ou ainda da cristologia, pouco integrada na relação trinitária. Também se percebe a perda da capacidade de influência cultural da Igreja católica na sociedade atual.

O tema da experiência trinitária se justifica pela importância central do mistério da Santíssima Trindade para fé cristã, bem como a participação da pessoa humana nessa dinâmica divina. O dinamismo trinitário salvador do Novo Testamento, em que se revela a própria multidimensionalidade interna de Deus vivo, cede o primeiro lugar a brilhantes e necessárias elucubrações sobre as processões intratrinitárias, além do tempo e sem relação intrínseca a ele. A partir do Concílio Vaticano II se deu essa passagem.

Dentre algumas considerações, a realidade neotestamentária do Espírito Santo, como ponto de união entre Jesus, presença do mistério do Pai, e os batizados, e como força divina que habita no próprio coração do ser humano, possibilitando sua transformação em filha e filho, por vezes se esvai em teologias pouco encarnadas.

Dogma e vida cristã afinam seus perfis e começam a movimentar-se em zonas diferentes. A 'espiritualidade' vai pouco a pouco deixando de

2 A estrutura da pesquisa seguiu o seguinte esquema geral: (1) a trindade criadora e seu designío de amor; (2) antropologia teológica: a humanização de Deus; e (3) a teologia trinitária do Concílio Vaticano II. As principais obras em que o trabalho se baseou foram: *Trinidad, universo, persona. Teología en cosmovisión evolutiva*, de Marlés Emili; *Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus*, da Comissão Teológica Internacional; e os documentos do Concílio Vaticano II.

ser explicitamente a vida da comunidade eclesial ou do crente, enquanto inserção na ação transformadora do Espírito Santo, partindo do que há de mais íntimo no homem e convertendo-se em realidade apagada e sem relação com seu caráter pneumático-trinitário.

A dissociação entre teologia e espiritualidade dá lugar ao aparecimento e à proliferação, mais ou menos na mesma época, das 'devoções' desligadas do tronco teológico e a inclinações e desvios para o sentimentalismo.

Conforme Teilhard de Chardin, o amor personaliza, isto é, diferencia. O cristão supera a visão moralista da praxe cristã e se movimenta em visão teologal, isto é, mais do que praticar uma 'virtude' ou obedecer a um 'mandamento', se insere no 'mistério' do interpessoal, que é a experiência trinitária com a própria Trindade.

A inserção cristã no compromisso por uma sociedade que, como tal, seja presença trinitária, traz consigo a luta por tudo o que favorece o valor da pessoa humana que, em última análise, é o valor do amor de Deus ou do gratuito, essencialmente a comunidade, porque ser pessoas é ser unidade por comunicação (Trindade).

O liberalismo individualista e o coletivismo anônimo são a negação da Trindade na sociedade. Nem no primeiro, tampouco no segundo, pode haver igualdade porque não existem seres diferentes que possam ser iguais.

Para santo Tomás a amizade é a forma mais alta e mais pura do amor. E é esta a razão da inabitação divina no ser humano. Porque este amor reclama, por sua própria natureza, a presença objetiva da pessoa amada, já que não pode existir amor mútuo de amizade entre pessoas distantes que não se comunicam mutuamente. Relação de amizade pede união, presença de pessoas.

Ninguém conhece o amor ficando do lado de fora, como espectador que olha para as coisas que passam na rua. Só pode conhecê-lo quem o vive, identificando-se com o processo de acolhimento e entrega, de passividade, de comunicação e comunhão. Sendo a Trindade a perfeita comunidade do Amor, uma experiência com esse Deus só poderá ser restabelecida por meio da vivência, da interação recíproca

do ser humano e suas relações. Assim mostrou Jesus, em gesto forte de ação –sua mensagem do Reino– e de paixão –abandonando-se nas mãos de Deus Pai, colocando-se nas mãos dos homens–. Eis por que a revelação cristã diz que Jesus apresentou no mundo o mistério pleno do amor que é o Espírito Santo.

RUMO A UMA MÍSTICA DA CRIAÇÃO: OLHARES MOLTMANNIANOS[1]

Matteo Ricciardi[*]

1. Introdução

O legado que o século XX deixou para o atual é caracterizado por um dos maiores problemas que a humanidade já enfrentou: a possibilidade real de extinção do ser humano devido ao esgotamento das possibilidades naturais do planeta. Tal situação encontra suas raízes na modernidade técnico-científica originada de um antropocentrismo exagerado, usurpando os ritmos da natureza para impor sua vontade dominadora.

1 Comunicação científica apresentada no II Congresso Continental de Teologia, em Belo Horizonte, em 28 de outubro de 2015.

* Nasceu na Itália e teve sua formação musical no Conservatorio Giuseppe Verdi, de Turim, onde completou o bacharelado e o mestrado em clarinete. Cursou bacharelado em teologia na Faculdade Jesuita de Filosofia e Teologia, em Belo Horizonte, completou a especialização em história da cultura e da arte na Universidade Federal de Minas Gerais, e finalmente o mestrado em ciência da religião na Universidade Federal de Juiz de Fora. Atualmente é doutorando do programa de pós-graduação em música da Universidade Estadual de Campinas e coordena a licenciatura em música da faculdade nazarena do Brasil, onde também leciona no curso de teologia.

Com um acento profético, Abraham Heschel já afirmara que "a despeito de nossos triunfos, caímos vítimas do trabalho de nossas mãos; é como se as forças que conquistamos nos tenham conquistado"[2]. Na mesma perspectiva, Jürgen Moltmann lembra que "a industrialização do mundo moderno era e é ainda hoje permeada de uma fé sem precedentes no progresso e no sentido evidente dos conselhos econômicos de desenvolvimento"[3].

O que almejamos esclarecer é que para haver uma nova práxis é necessário um *aggiornamento* dos conceitos teológicos clássicos nas mais diversas áreas, da teologia da criação à escatologia, da antropologia à eclesiologia. Frente à situação de crise global, essa abordagem pode encontrar sua expressão mais apropriada na teologia ecológica ou ecoteologia. Nesse sentido, Moltmann afirma que

> o nascimento da teologia ecológica esforça-se por respeitar a mística cósmica, por respeitar Deus na natureza e a natureza em Deus. Ela critica a cultura moderna de domínio sobre a natureza e procura por uma comunhão da cultura e da natureza que seja duradoura e com capacidade de sobrevivência. Ele se esforça por conseguir uma política ambiental cuidadosa e não em último lugar libertar a natureza da opressão humana[4].

Isso se põe como uma resposta ao desafio lançado pela tensão na qual se encontra a criação como um todo, e é nessa perspectiva que a alternativa moltmanniana para uma mística da criação torna-se completamente relevante:

2 Heschel, A. (2009). *O Schabat: seu significado para o homem moderno*. São Paulo: Perspectiva, p. 43.

3 Moltmann, J. (1991). *Uomo: l'antropologiacristianatra i conflittidel presente.* 2.ed. Brescia: Queriniana, p. 51.

4 Moltmann, J. (2011). *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia.* 2. ed. Petrópolis: Vozes, p. 52.

> a crise que experimentamos, então, não é somente uma "crise ecológica", e nem pode ser superada com intervenções de tipo técnico. O que se exige aqui é uma conversão, a redescoberta de outros valores e convicções, uma nova postura diante da vida e um novo estilo de existência[5].

A situação crítica à qual se assiste hoje atinge os níveis mais profundos da realidade, visto que "a crise ecológica é uma crise de toda civilização moderna, técnico-científica e não somente uma crise de seus recursos naturais de sobrevivência. Ela caracteriza não somente uma crise moral da humanidade, mas também uma crise religiosa"[6].

2. Elementos para uma mística da criação

A mística da criação que pode ser deduzida a partir da ecoteologia moltmanniana apoia-se em dois elementos principais: o *Schabbat* e a pericórese cósmica.

Moltmann assume o conceito de *Schabbat* na tradição judaica ao perceber sua especial posição no interior da primeira semana criativa de Deus. Demonstrando novamente um olhar arguto para com as entrelinhas dos escritos bíblicos, descortina novas possibilidades interpretativas para o presente e o futuro da vida da criação com e em Deus.

O teólogo reformula o princípio original do *Schabbat* dentro do horizonte escatológico que lhe é típico, entendendo que o sábado presente aponta para o verdadeiro futuro da criação e antecipa a redenção do mundo que será. Mais do que isso, "o sábado da criação já contém em si o mistério da redenção da habitação de Deus na criação"[7].

5 Moltmann, J. (1999). *Dio nel progetto del mondo moderno: contributi per una rilevanza pubblica dela teologia*. Brescia: Queriniana, p 95.

6 Moltmann, J; Bastos, L. (2011). *O futuro da criação.* Rio de Janeiro: Mauad X - Instituto Mysterium, p. 52.

7 Moltmann, J. (2007). *Dio nella creazione: dottrina ecológica della creazione.* 3. ed. Brescia: Queriniana, p. 322.

O *Schabbat* será o momento da manifestação final, da grande festa da criação na qual o Cristo cósmico se revelará em toda sua majestade e potência.

Na teologia moltmanniana o *Schabbat* é caracterizado por três atributos em sua relação com toda a criação: a festividade, o descanso e o cumprimento. O caráter festivo desse dia brota do novo e definitivo arranjo espiritual que Deus reservou para o fim dos tempos. O júbilo cósmico irrompe não somente pela realização e aperfeiçoamento da criação redimida como um todo, mas também pela participação na presença manifesta e eterna de Deus[8].

Na tensão do 'já e ainda não' do Reino, a vitalidade sabática pode exercer seus influxos benéficos já na atualidade. Ainda que de maneira parcial e fragmentada o 'Senhor do sábado' convida a humanidade para aproveitar da quietude do *Schabbat* e conceder o devido descanso à criação toda. Nesse caso, a celebração atual adquire um significado peculiar: é no sábado que a humanidade encontra a possibilidade de refinar sua capacidade de perceber a beleza de todas as coisas, "desde o alimentar-se até o vestir-se, do corpo à alma, porque a própria existência tem a característica de excelência"[9]. Uma sensibilidade renovada compõe um aspecto essencial da almejada mística da criação.

Outro elemento fundamental para esta discussão é o aspecto pneumatológico. O Espírito divino, desde já atuante, promove um movimento como de um êxodo universal de todos os seres: criados a partir do caos, e rumo a um destino de morte, são agora direcionados redentivamente para a derradeira e duradoura *shekinah* cósmica[10].

Na ótica de Moltmann, o alicerce dogmático para esse posicionamento é a própria doutrina cristã da Trindade, enfatizando o caráter pericorético que a distingue: nela, as três pessoas divinas coexistem uma com a outra, uma para a outra e uma na outra: "elas existem uma na

8 *Ibíd.*, p. 320.

9 *Ibíd.*, p. 329.

10 Moltmann, J. (2010). *Sun of righteousness, arise! God's future for humanity and the Earth*. Minneapolis: Fortress press, p. 207.

outra porque concedem uma à outra alternadamente espaço para seu completo desdobramento"[11].

A garantia da esperança futura é ratificada no presente pela imanência do Espírito divino transcendente, como "fundamento e força motriz para a autotranscendência de todos os sistemas abertos da matéria e da vida, e de todas as formas humanas de vida na história"[12].

É o próprio Deus, que desde já habita sua criação, que promove o processo pelo qual todas as criaturas e a própria Terra tornar-se-ão o espaço vivencial definitivo, habitando e sendo habitadas pelo divino. O novo que aguarda a humanidade e a natureza no seu futuro, também será novo para Deus que firmará permanentemente uma nova realidade espiritual e cósmica com toda a criação.

Uma vez que o ponto fulcral na nova mística será perceber a imanência de Deus no mundo, retomando as tradições bíblicas, é preciso lembrar que o "Deus criador do céu e da terra está presente em cada uma das suas criaturas e na inteira comunhão das criaturas mediante seu Espírito cósmico"[13].

Nosso teólogo destaca a importância de considerar a densa rede de relações entre o Criador e a criação, que opera na força do Espírito e através dele está presente na sua criação. Vale a pena lembrar que

> o Espírito de Deus está em todas as coisas: faz do mundo em que vivemos um mundo espiritual. Nossa espiritualidade humana deve adaptar-se a ele. Vai tornar-se a ressonância de uma espiritualidade cósmica. Vai tornar-se uma espiritualidade pentecostal dos sentidos despertados e do coração atento[14].

11 Moltmann, J. (2003). *A vinda de Deus: escatologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, p. 320.

12 *Op. cit*. Moltmann, J. (2010). *Sun of...*, p. 207.

13 *Op. cit*. Moltmann, J. (2007). *Dio nella...*, p. 26.

14 *Op. cit*. Moltmann, J. (2010). *Sun of...*, p. 208.

Ao retomar a dinâmica trinitária da criação vem à tona a falácia da contraposição entre Deus e o mundo, definindo o primeiro como não mundano e o segundo como não divino.

Partindo do pressuposto, anteriormente exposto, pode-se expandir a comunhão intradivina para uma rede de relações que Deus tece com todos os seres criados e todas as realidades concretas. Na contramão de uma mística interiorista, a experiência que o teólogo da esperança vislumbra começa com a percepção de Deus no espaço e no tempo, no vigor de relações saudáveis entre o ser humano e seu semelhante, no âmago da comunhão criatural e com Deus: "Deus é adorado no templo da sua inteira criação"[15].

Ao considerar o espaço místico compartilhado pelas pessoas divinas nas suas habitações recíprocas, Moltmann encontra o caminho para considerar a comunhão no nível da criação como "o espaço social das auto-expansões recíprocas" no qual as criaturas podem existir lado a lado e em conjunto e, para isso, precisam de amplos espaços nos quais podem mover-se livremente[16]. O desenvolvimento da vida não precisa apenas de forças internas, mas de igual modo de um espaço de vida ao seu redor.

> Também isso é uma experiência do Espírito Santo: nosso coração se expande, porque experimentamos um espaço amplo em torno de nós (...) quando o Deus infinito cerca nossa vida finita de todos os lados, então nos encontramos no 'campo aberto' e vivemos e nos desenvolvemos fisicamente 'em Deus'. Podemos habitar em Deus[17].

Esse espaço é "algo que as pessoas se concedem mutuamente, quando se abrem umas às outras em amor e permitem que uma participe da

15 *Ibíd.*, p. 69.

16 *Op. cit.* Moltmann, J. (2003). *A vinda...*, p. 324.

17 Moltmann, J. (2002). *A fonte da vida: o Espírito Santo e a teologia da vida*. São Paulo: Loyola, p. 92.

vida do outra", pois amar também significa "conceder tempo e ceder espaço e ter paciência uns com os outros, porque um está interessado no outro"[18]. Nesse sentido, a recuperação da sensibilidade do coração é uma das expressões da nova mística que à luz da amizade

> rompe com essa perplexidade interna, essa frieza de sentimentos face ao sofrimento dos outros e o passar despercebido diante do sofrimento da natureza. Quem começa a amar a vida, a vida em comunhão, certamente resistirá ao assassinato de seres humanos e à exploração da Terra, pondo-se em luta por um futuro comum. Ele orará com olhos abertos e ouvirá os gemidos das criaturas oprimidas[19].

Moltmann afirma que existe uma amizade divina e cósmica, que antecede a amizade pessoal, que surge da experimentação da comunhão da criação. Esse aprendizado também leva ao descobrimento da amizade que envolve o humano por todo canto:

> ela está aí no sorriso de alguém que passa, no balanço do vento ou no murmúrio de um regato. É a suave força de atração da participação que mantém unidos todos os seres vivos e todas as coisas: a simpatia do mundo. É uma atmosfera vulnerável da vida. Podemos viver nela e nem sequer percebê-la. Podemos viver dela e estar constantemente a destruí-la[20].

E, então, a celebração do sábado torna-se o antídoto contra a aceleração desenfreada do mundo moderno, e a possibilidade de gozar

18 *Ibíd.*

19 Moltmann, J.; Boff, L. (2014). *Há esperança para a criação ameaçada?* Petrópolis: Vozes, p. 47.

20 Moltmann, J. (2010). *O Espírito da vida: uma pneumatologia integral.* 2. ed. Petrópolis: Vozes, p. 238.

da presença viva de Deus que se encontra na própria criação. A santificação do sábado será a cessação de toda concupiscência, de toda vontade de possuir, de explorar; significará colocar-se diante daquele que proporcionou tamanha beleza na obra da criação, para que por Ele sejamos santificados, por sua graça, mediante a confiança[21].

No entanto, para o homem contemporâneo a quietude não é mais algo natural, mas deve envolver um aprendizado do espírito e dos sentidos:

> o corpo deve encontrar repouso, deve dissolver suas tensões. O espírito deve libertar-se das preocupações e expectativas, deve estar pronto para aprender, deixar-se envolver pelo silêncio. E assim todos os sentidos estarão abertos para a beleza que nos rodeia. Os propósitos e os objetivos de cada dia agora não nos angustiarão mais, e a vida poderá se desdobrar em todas as suas dimensões[22].

Nessa perspectiva, os sentidos e com eles todo o corpo adquirem uma nova dimensão na vivência da mística cósmica. Já dizia Ernesto Cardenal: "todo meu corpo foi feito também para o amor a Deus, cada uma de minhas células é um hino ao Criador e uma constante declaração de amor"[23]. Em acréscimo a isso, o teólogo de Hamburgo afirma que

> quem faz a experiência de Deus experimenta a vida mais profundamente, aceitando-a incondicionalmente. Quanto mais eu amo a Deus mais me aceito com alegria. E quanto mais vivo na minha imediatidade e totalidade, mais apercebo o Deus vivente, a fonte inesgotável da vida, a vitalidade que não tem fim[24].

21 *Op. cit*. Moltmann, J. (2007). *Dio nella...*, p. 329.
22 Moltmann, J. (2006). *Spiritualità dei sensivigili.* Modena: Notizie editrice, p. 18.
23 Cardenal, E. (1979). *Vida no amor.* Rio de Janeiro: Civilização brasileira, p. 27.
24 *Op. cit.* Moltmann, J. (2006). *Spiritualità...*, p. 21.

O nosso autor chama a atenção para uma mudança de atitude para com os sentidos, pois são eles que ligam a humanidade ao mundo. Além de servir para trabalhar e viver, devem "ser cultivados e desenvolvidos com respeito ante a vida e na presença do Deus da vida"[25]. De novo, é a imanência do Espírito transcendente que torna "legível a linguagem dos sinais da natureza e de nossos próprios corpos" e que desperta o olhar para que "em todas as coisas vejamos a expressão multifacetada do divino Criador"[26].

Alcançando o âmago da presente discussão, o teólogo da esperança convida a "desenvolver uma nova forma de compreender a natureza, bem como uma nova concepção de ser humano para que, assim, possa surgir uma nova forma de experimentar Deus em nossa cultura"[27].

A nova espiritualidade será pautada tanto pelo reconhecimento da genuína vitalidade da experiência humana, como pelo respeito e valorização da comunhão com todos os demais seres e a criação como um todo: "a harmonia da cultura humana e da natureza da Terra é como uma comunhão dos peregrinos (*weggemeinschaft*)", uma vez que "o coração inquieto das pessoas encontra sua correspondência em um mundo tranquilo"[28].

A oração também adquire novos traços ao ser sensibilizada pela simpatia de todas as coisas e o acionamento de todos os sentidos. A expansão do coração torna o ser humano vigilante, capaz de perceber o suspirar das criaturas e ouvir os gritos das vítimas mutiladas, e ao mesmo tempo captar e participar do hino de louvor da primavera florida e daquele amor divino por todos os seres vivos[29].

No despertar para a nova mística da criação tanto a contemplação, quanto a meditação e a oração passam a ser ressignificadas, considerando a presença divina em todas as coisas. Na leitura moltmanniana

25 *Op. cit.* Moltmann, J.; Boff, L. (2014). *Há esperança...*, p. 46.
26 *Op. cit*. Moltmann, J. (2010). *Sun of...*, p. 207.
27 *Op. cit.* Moltmann, J.; Boff, L. (2014). *Há esperança...*, p. 18.
28 *Ibíd.*, p. 44.
29 Moltmann, J. (2007). *No fim, o início: breve tratado sobre a esperança*. São Paulo: Loyola, p. 106.

> não há coisa em que Deus não se faça presente e nenhuma onde não possa ser encontrado. Devemos, portanto, achegar-nos às coisas com respeito, acolhendo-as no âmbito de nossa fé, enxergando-as na presença de Deus, assim como devemos captar Deus presente em todas as coisas[30].

Nesse sentido, o teólogo de Hamburgo afirma que "a meditação é uma antiga forma de conhecimento que foi reprimida pelo ativismo moderno", e mais do que isso, "é uma maneira de percepção que nós exercitamos continuamente na vida diária, porém não lhe damos nenhuma atenção especial nem nos envolvemos com ela"[31].

Perceber a presença substantiva de Deus na sua criação suscita "uma forma de amor mais intenso à Terra, de acolhimento maior às suas preocupantes angústias" convidando para reflexão acerca de uma teologia da Terra e uma espiritualidade da criação[32].

3. Considerações finais

Após expostos os dois alicerces principais do tratamento moltmanniano a respeito do *Schabbat* e da pericórese, e investigado sua relação com a fundação de uma mística da criação, é possível tecer algumas considerações finais.

Nosso teólogo acredita que "a verdadeira espiritualidade é o renascimento do pleno e indiviso amor pela vida", tendo em vista que "o sim total à vida e o amor desimpedido por tudo que é vivo constituem as primeiras experiências do Espírito Santo"[33]. E ainda:

30 *Op. cit.* Moltmann, J. (2006). *Spiritualità...*, p. 19.
31 *Op. cit.* Moltmann, J. (2010). *O Espírito...*, p. 190.
32 *Op. cit.* Moltmann, J.; Boff, L. (2014). *Há esperança...*, p. 39.
33 *Op. cit.* Moltmann, J. (2002). *A fonte...*, p. 91.

> nas experiências testemunhadas pela Bíblia, não encontramos qualquer separação entre o dentro e o fora, entre a alma e o corpo, entre a religião e a vida. Nós não registramos qualquer hostilidade para com o corpo, nem aversão ao mundo. Aqui no centro está sempre a vida, a única vida que Deus ama em sua totalidade. Quem busca a Deus deve amar a vida; quem o encontra desperta-se desde já para a vida plena e um dia para a vida eterna. Aquele que é tomado pelo espírito de Deus abre todos os seus sentidos para o milagre da vida, torna-se atento, aprende a surpreender-se, desperta seus sentimentos. A cada momento ele experimenta o presente de Deus[34].

O teólogo da esperança entende que uma espiritualidade da vida é capaz de romper as anestesias internas, a couraça da indiferença dos corações e a frieza sentimental diante do sofrimento alheio, permitindo ao ser humano sentir novamente: "podemos gritar e chorar de novo. Podemos rir e dançar de novo, quando esse amor divino pela vida desperta em nós e quanto o Espírito divino desperta nossas sensações vitais"[35]. A 'viva vivida' reacende a vivacidade dos sentidos e desperta o fulgor da alma, desenhando um novo quadro da experiência do ser humano com ele mesmo e com o outro:

> quando experimentamos valorização, acolhimento e receptividade, a vida é motivada, tanto no corpo quanto na alma (...). Uma vida vivida conscientemente é uma vida amada que suporta as contradições da morte e encontra sempre a coragem para se afirmar em meio aos riscos[36].

34 *Op. cit.* Moltmann, J. (2006). *Spiritualità...*, p. 6.
35 *Op. cit.* Moltmann, J. (2002). *A fonte...*, p. 91.
36 *Op. cit.* Moltmann, J.; Boff, L. (2014). *Há esperança...*, pp. 74 y 76.

Viver a vida é saber aceitá-la, amá-la, acolher conscientemente as contradições da existência e encontrar as forças para superar os desafios para afirmar a vida:

> o 'Evangelho da vida' é o sim de Deus para a vida amorosa e amada, pessoal e comunitária, humana e natural, na amada terra de Deus. É, ao mesmo tempo, o não de Deus para o terror e a morte, para a injustiça e a violência contra a vida, para a resignação, a apatia e os desejos de morte[37].

Isso permite perceber a presença de Deus em tudo que ocorre, em tudo aquilo que é experimentado, reconhecendo que a história de Deus com a humanidade continua: "não há nada mais excitante do que experimentar conscientemente a nossa própria história de vida com Deus"[38]. O contrário disso é aquilo que, no entendimento dele, os místicos espanhóis chamaram de 'a noite escura da alma': quando "tornamo-nos indiferentes e transformados em pedra, enquanto ainda estamos vivos"[39].

A apatia que impede a vida não permite sentir o desejo e o sofrimento, a paixão e a compaixão, enquanto "quem espera uma vida plenamente realizada torna-se curioso, abre todos os seus sentidos para captar aquilo que está para acontecer, se dispõe a acolher com espanto e maravilha o novo dia que está chegando"[40].

Assumindo os benefícios da futura experiência diante da presença definitiva de Deus, pode-se conceber a vida eterna como a "vida plenificada do presente de Deus no Cristo ressurreto e das forças da vida de seu Espírito. É a experiência de Deus vivida no instante plenificado"[41].

37 Moltmann, J. (2002). **Ética da Esperança**. Petrópolis: Vozes, pp. 77-78.
38 *Op. cit.* Moltmann, J. (2007). *No fim...*, p. 107.
39 *Op. cit.* Moltmann, J. (2010). *Sun of...*, p. 65.
40 *Op. cit.* Moltmann, J. (2006). *Spiritualità...*, p. 17.
41 *Op. cit.* Moltmann, J. (2002). **Ética...**, p. 76.

O futuro é antecipado na vivência de uma espiritualidade plena que assuma as virtudes dos sentidos humanos, através dos quais a humanidade pode reconectar-se com o restante da criação na descoberta da presença do Criador.

Finalmente, pode-se concluir esta reflexão com um belo poema do próprio Moltmann:

> Quando amo a Deus, amo a beleza dos corpos, o ritmo dos movimentos, o brilho dos olhos, os abraços, os sentimentos, os perfumes, os sons desta criação multicolor. Gostaria de abraçar a tudo, quando amo a ti, meu Deus, pois eu te amo com todos os meus sentidos nas criaturas do teu amor. Tu esperas por mim em todas as coisas que vêm ao meu encontro.
>
> Por longo tempo eu te procurei dentro de mim e me encolhi no casulo de minha alma, protegendo-me com uma blindagem de inacessibilidade. Mas tu estavas fora, além de mim, e me requestaste da estreiteza do meu coração para o campo aberto do amor pela vida. Foi por isso que saí de mim e encontrei minha alma nos meus sentidos, e o que me era próprio nos outros.
>
> A experiência de Deus não reduz as experiências da vida, mas as aprofunda, pois desperta o sim incondicional à vida. Quanto mais amo a Deus, tanto mais gosto de existir. Quanto mais direta e integralmente existo, tanto mais sinto o Deus vivo, a fonte inesgotável da vida e a vitalidade eterna[42].

42 *Op. cit.* Moltmann, J. (2002). *A fonte...*, p. 93.

IV. REFORMA DE LA IGLESIA: PERSPECTIVAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

UNA IGLESIA QUE SE TRANSFORMA DESDE LA BASE[1]

Amerindia Colombia

1. Introducción

Esta comunicación científica se circunscribe en el marco de un trabajo realizado por los miembros de Amerindia Colombia, desde comunidades de base que han trabajado –en distintos frentes– la problemática del país en la Iglesia colombiana.

Se recogen las narrativas, el análisis y el aporte de varios colectivos con los que hemos estrechado lazos de amistad, y con quienes hemos discernido la presencia del Espíritu Santo al interior de las prácticas de solidaridad en las periferias de la ciudad, como raíz de una nueva manera de ser comunidad cristiana y de la necesaria reforma que la Iglesia está desafiada a realizar hoy[2].

El objetivo planteado para la jornada fue "discernir desde la Palabra de Dios, la presencia del Espíritu Santo al interior de las prácticas de solidaridad con los excluidos, como raíz de una nueva manera de

1 Comunicación científica presentada en el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 28 de octubre de 2015.

2 El encuentro de reflexión teológica giró en torno a las prácticas de solidaridad para con los menos favorecidos de nuestra sociedad, y como aporte específico al II Congreso Continental de Teología, convocado por Amerindia Continental.

ser comunidad cristiana y de la necesaria reforma que la Iglesia está desafiada a realizar hoy".

El encuentro contó con la participación de seis colectivos: KairEd, Casitas Bíblicas, Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, Mesa Ecuménica por la Paz, Colectivo Ecuménico de Biblistas, y Amerindia Colombia.

Las narrativas que se presentan a continuación, dan cuenta del origen de cada experiencia eclesial/comunitaria y responden a la pregunta: ¿de qué manera el Espíritu del Resucitado dinamiza las acciones pastorales y sociales de las personas de este colectivo?

2. Sucinta exposición de cada colectivo

Un denominador común de los siguientes colectivos es la alegría con la que realizan su trabajo, la fe y la convicción de que es el Espíritu quien mueve los corazones de las personas a quienes se dirigen y la esperanza de que la posibilidad de un futuro mejor, es real.

2.1 KairEd

Alimentada por la 'pedagogía del amor eficaz' de Camilo Torres, KairEd surgió hace 25 años. Primero fue Dimensión Educativa, luego Kairós y ahora KairEd.

Con procesos comunitarios desde el arte y la formación, se "alimenta el aliento creador de nuevos amaneceres", para construir conciencia crítica e interpretar la realidad violenta desde el horizonte del Evangelio.

Específicamente, KairEd, desarrolla procesos de lectura del Evangelio a la luz de las necesidades de las pequeñas comunidades y de los sectores populares donde se encuentran. Plantea nuevas formas de vivir el Evangelio, inspiradas en el Espíritu, para renovar la vida y descubrir que hay propuestas incluyentes en la vida eclesial y nuevas formas de estar con la gente.

Entre sus programas se destacan teoartística, autocuidado –formación de líderes–, comunicación –difusión–.

En torno a las dificultades que desafían la misión de KairEd, sobresale la situación de corrupción del Estado, a favor de los intereses del capital inhumano, es decir, los intereses particulares de unos cuantos que venden el país y los medios de comunicación y que son un veneno diario.

Como la mayoría de los miembros son profesores, se confronta la educación formal, con la que desarrolla el colectivo, a favor de la formación de mejores seres humanos: KairEd es una escuela comunitaria que forma personas con capacidad de resistencia, de transformación, capaces de afrontar la realidad y crear mecanismos de transformación en comunidad.

2.2 Casitas Bíblicas

Como organización, Casitas Bíblicas nació hace 25 años en Bogotá, con el propósito de acompañar procesos comunitarios de base.

Sus programas principales, son: lectura popular de la Biblia, comunidad de base, y apoyo a la comunidad, especialmente a la juventud. La solidaridad está dirigida a los niños, a los jóvenes y a las familias de la comunidad, principalmente.

Se hace acompañamiento infantil desde Casitas Bíblicas Infantiles, con programas específicos, brindando apoyo al desarrollo de los sueños de los niños. La Casita Bíblica Infantil es un espacio en donde los más pequeños expresan sus realidades y las confrontan con la Palabra, a través de la Biblia, y son los mismos niños quienes empiezan a reflexionar, denunciar y descubrir formas de cambio.

Con los jóvenes hay dificultades que exigen acompañamientos concretos. Con ellos es muy importante el tema de la inclusión en la sociedad, ante sus diversas formas de vida y sus necesidades familiares. Se gestiona formas de apoyo económico y se trabaja la cuestión del 'buen vivir'.

La sede de Casitas Bíblicas es un lugar de vida y de encuentro. La

gente lo identifica como el lugar construido por todos/as para el servicio de todos/as.

2.3 Comisión Intereclesial de Justicia y Paz

La Comisión Intereclesial de Justicia y Paz se caracteriza por su total autonomía y libertad espiritual.

Uno de los temas más recurrentes de su labor tiene que ver con la memoria de los mártires.

A través de su sitio web (www.justiciaypazcolombia.com) se iluminan las situaciones desde la Palabra, valorando la cultura popular y las nuevas formas de leer el Evangelio.

El aprendizaje comunitario consiste en reconocer la realidad y aprender a leerla desde el contexto. Se busca una espiritualidad transformadora en el campo histórico y político.

Por otra parte, el colectivo destaca que "la guerra en Colombia está en el campo y actualmente tiene que ver también con el despojo de la tierra, que fue una estrategia del Estado para sembrar palma africana". Asimismo, "la realidad cruda le da sentido a la vivencia del Evangelio, porque acompañar a la gente fue lo que hizo Jesús, llorar con la gente, celebrar con ellos".

En las comunidades hay personas de muchas creencias y todos se solidarizan alrededor de la defensa de la vida y de la tierra. La lucha es común y los problemas son comunes.

2.4 Mesa Ecuménica por la Paz

Es un grupo teológico. A la Mesa Ecuménica por la Paz Llegan personas jóvenes, independientes, con interés por la paz a partir de la connotación ecuménica, desde expresiones religiosas y diversas espiritualidades.

"De una ética para la paz a una paz con ética", ha sido una de sus principales consignas, destacándose también que "no hay consenso entre cómo conciliar la fe cristiana y la política".

La Mesa es un espacio en el cual se intenta que confluyan diversi-

dad de experiencias creyentes. Al abordar lo ecuménico, la preocupación es definir este carácter, lo cual lleva a formular nuevas preguntas.

Esta iniciativa fue pensada antes de que iniciaran los diálogos de paz en La Habana por lo que, cuando que se instalaron dichos diálogos, se ha buscado aportar a dicho proceso.

2.5 Colectivo Ecuménico de Biblistas

El Colectivo Ecuménico de Biblistas (CEDEBI) surge como respuesta a una crisis en la 'Iglesia de los pobres' hacia finales de los años 80 y en un contexto en donde se fortaleció el estudio bíblico.

Se planeó un horizonte bíblico de acompañamiento, formación, articulación e investigación, en torno a la lectura popular y comunitaria de la Biblia y con temas bíblicos específicos, en donde toman cuerpo lecturas referidas a la mujer, las negritudes, los campesinos, la infancia y las nuevas perspectivas hermenéuticas.

Se han realizado escuelas bíblicas, talleres, y semanas bíblicas, con materiales que llegan de otros colectivos. Esta experiencia ha dinamizado mucho su experiencia de fe.

Con relación a la investigación, se apoya la publicación de trabajos bíblicos de a partir de la vida: se trata de ir a la Biblia y volver a la vida.

2.6 Amerindia Colombia

En 1998 Amerindia Colombia[3] empezó a partir de la invitación del teólogo chileno Sergio Torres a algunas personas, para participar y formar un grupo de reflexión de la teología de la liberación en Colombia. El padre Ignacio Madera asumió la coordinación del grupo y convocó a varias personas –diez en total– quienes asumieron cinco líneas prioridades: (1) conversión y apertura; (2) desde abajo y desde la base –sujetos emergentes, comunidades laicales, situaciones de frontera y colectivos marginados–; (3) opción por los pobres –desde el lugar de

3 Grupo nacional afiliado a Amerindia Continental (nota de los editores).

las víctimas–; (4) una cultura de la no-violencia y del respeto al otro/a; y (5) una actitud profética, solidaria y comprometida.

Como Amerindia Colombia nos hemos comprometido a: (1) tematizar las líneas anteriores para analizar, reflexionar –discusión crítica– y producir conjuntamente; (2) promover nuestra integración desde nuestra respuesta al trabajo colectivo como Amerindia; (3) intercambiar conocimientos y experiencias con especialistas y grupos; y (4) hacer presencia con los hermanos/as que más sufren: compartir nuestro saber y experiencia en espacios de otros compañeros de Amerindia; organizar congresos, foros, debates, conversatorios, eventos nacionales e internacionales; y responsabilizarnos del grupo mediante la participación, la colaboración y la delegación de actividades.

Poco a poco a poco Amerindia Colombia ha ido cobrando su identidad perfilándose como

> una red de católicos de las Américas con espíritu ecuménico, abierta al diálogo y cooperación interreligiosa con otras instituciones. Se propone como prioridad reafirmar la opción preferencial por los pobres y excluidos, inspirada en el Evangelio, actualizando la herencia de Medellín, Puebla, Santo Domingo, el Sínodo de América y Aparecida; para responder a los nuevos desafíos planteados a nuestros países por la globalización neoliberal. Esto implica reafirmar la opción por los nuevos modelos de Iglesia comunitaria y participativa y por la teología de la liberación como un aporte a la Iglesia universal[4].

3. Dinamismos transformadores

A partir de los relatos recogidos, hacemos una lectura hermenéutica de tres categorías que se evidencian como eje común en todos: (1) conversión (reforma de la Iglesia); (2) comprensión del Espíritu Santo en el caminar comunitario; y (3) paz y reconciliación.

4 Cf. http://www.amerindiaenlared.org/quienessomos.

Desde los aportes recibidos en la jornada de trabajo, se presentan los elementos más significativos.

3.1 Conversión (reforma de la Iglesia)

El Espíritu Santo renovador se manifiesta en la Iglesia en: la conformación de una red internacional de justicia, una mayor participación laical, la transformación social del Banco Vaticano como banco de los pobres, una primavera eclesial manifestada en nuevos aires y en la participación en distintas esferas de comunidades eclesiales, la tendencia cada vez más acentuada hacia la necesidad del sacerdocio de mujeres, la petición del celibato como opcional en la Iglesia, la propuesta de vida 'contracultural', de espíritu abierto, la relectura constantemente el Evangelio a la luz de la nueva realidad, el desarrollo de metodologías que faciliten la creación colectiva, el diálogo de saberes, el espíritu resucitado en los mártires, el estar siempre atentos al Espíritu en la realidad presente.

Gaudium et Spes representa una novedad para la teología de la Iglesia y su quehacer pastoral, puesto que es el documento que abre las puertas de la Iglesia al diálogo con todos aquellos movimientos, situaciones y procesos de cambio –'signo de los tiempos'– que está viviendo la sociedad moderna, y prepara el panorama o la plataforma para una urgente respuesta pastoral a estas nuevas situaciones.

He aquí algunas respuestas a este llamado, hecho por el Concilio Vaticano II en su constitución pastoral *Gaudium et Spes*, como experiencia de sistematización desde la 'minga'[5] convocada por Amerindia Colombia:

5 De acuerdo con el Diccionario de la Real Academia Española de la lengua, La 'minga' es una "reunión de amigos y vecinos para hacer algún trabajo gratuito común". Este fue el espíritu que animó el encuentro de los colectivos colombianos, tal como se plantea en la introducción de esta comunicación (nota de los editores).

(1) Hay una conciencia clara de que la reforma de la Iglesia no viene de El Vaticano, que ayuda y puede orientar, pero finalmente se realiza en el caminar de las comunidades que tienen como programa de vida la vivencia evangélica, a ejemplo de las primeras comunidades cristianas.

(2) Se vive una experiencia de fe en diálogo con las situaciones reales de las personas, en contextos políticos, económicos y sociales.

(3) La motivación de quienes viven, trabajan y lideran este proceso, es la certeza de un mundo mejor, bajo la fuerza y presencia del Espíritu, y la experiencia de construir la unidad.

(4) Hay distintos niveles de compromisos, de acuerdo con la experiencia personal y comunitaria.

(5) Se percibe que "poco importa la oficialidad jerárquica", si el imperativo para el compromiso es el Jesús del Evangelio y el clamor de la gente pobre, marginada, víctima.

(6) Hay una valoración de la decisión y la fortaleza en la fe para tomar decisiones aún en contra de lo reglamentado en la propia comunidad de vida, de la oficialidad de la Iglesia y del Estado.

(7) Se constata el deseo de fortalecer el trabajo bajo la unidad de grupos, redes, organizaciones sociales, eclesiales, etc.

(8) Hay una fuerte presencia de una pluralidad de teologías, manifestada en diferentes expresiones de los colectivos.

(9) Sobresale el fortalecimiento de las comunidades de fe, a través del estudio de la Biblia, de la elaboración de diferentes niveles de teologías y de la unión de varias iglesias.

3.2 Comprensión del Espíritu Santo en el caminar comunitario

Los distintos colectivos, manifestaron la presencia del Espíritu Santo en su caminar comunitario, especialmente en:

(1) La conformación de una Iglesia comunitaria, evangélica y crítica, con la manifestación de carismas nuevos.

(2) La comprensión colectiva del 'buen vivir'.

(3) La propuesta de una pedagogía social que permita la escuela comunitaria y haga seres de transformación capaces de afrontar creativamente las dificultades.

(4) La formación para la autonomía laical y la experiencia comunitaria.

(5) Nuevas formas de lectura bíblica. Es la Iglesia, Pueblo de Dios, que comparte su vida.

(6) La construcción de propuestas incluyentes y solidarias en la Iglesia.

(7) Pensar y asumir la presencia del Espíritu como creación: Espíritu creador y creación colectiva.

(8) La formación de líderes y lideresas comunitarios.

(9) Los planteamientos de nuevas formas creativas de vivir el Evangelio.

3.3 Paz y reconciliación

Este momento histórico que vive el país, la posibilidad real de alcanzar el sueño común de los colombianos/as desde hace varias décadas, de vivir sin conflictos armados, sin temor de ser, hacer o creer, nos compromete a alcanzar una posición también histórica, que permita asumir el resultado de las negociaciones con esperanza, con confianza y con orgullo de ciudadanos/as.

Sin embargo, por la misma importancia que esto conlleva, es necesario dimensionar adecuadamente, tanto los diálogos como los acuerdos a que se llegue y su puesta en marcha. Es decir, el momento de pos-conflicto o pos-acuerdos es el inicio de la construcción del verdadero escenario de paz que podremos tener en los años que vienen, y eso implica diseñar y desarrollar los cambios de fondo que son necesarios.

De ahí la importancia de la información y de la formación, que nos permita a todos construir criterios claros y conscientes para ejercer no sólo nuestro derecho ciudadano de aprobar, sino el deber de hacer veeduría y seguimiento. Y en esta responsabilidad están implicados directamente quienes tienen acceso a grupos de personas, como docentes, conferencistas, diplomáticos, clérigos, entre otros.

¿Cuáles podrían ser los retos que subyacen a la construcción del escenario de paz que todos anhelamos? Indudablemente son muchos, variados y complejos.

Podríamos hablar, en primer lugar, de retos económicos, políticos y sociales que pasan por algunas reformas previas que deben fortalecer las instituciones del Estado para devolver la credibilidad en las mismas. Es evidente la necesidad de reformas legislativas de orden económico, que procuren el desarrollo sostenible –tanto en el campo como en la ciudad–, que permitan el crecimiento económico por la vía de la producción y el comercio y no por la de la inversión extrajera desventajosa e improvisada.

La construcción de un escenario de paz requiere reformas profundas en lo político, que favorezcan la eliminación de la corrupción administrativa, la inequidad social, la injusticia, la brecha entre policía

y jueces, entre ciudadanos y políticos, entre representantes y representados, entre política y credibilidad, entre Estado y ciudadanos…, de manera que se construya entre todos una democracia limpia, participativa, auténtica que cubra todo el territorio nacional y garantice a los ciudadanos representación, calidad de vida, transparencia administrativa, condiciones de sana convivencia, acceso a la justicia, a la educación, a las oportunidades.

Será importante tener en cuenta que la construcción de un escenario de paz empieza en las personas mismas, en sus ideas, en sus creencias, en sus esperanzas, en sus anhelos, los cuales pueden ser creados, transformados o manipulados. En ese sentido, es fundamental vigilar la manera como las personas del común construyen esas ideas, creencias y esperanzas, para trabajar directamente allí. Una forma de empezar puede ser abordar la escuela y los medios de comunicación como lugares privilegiados de creación de cultura.

La educción, desempeña un papel importante. Por tanto, es necesario indagar acerca de sus fines específicos y hacia dónde se están enfilando las energías al respecto. ¿Qué es considerado educación de calidad, qué ciudadano/a está formando nuestro sistema educativo y qué tipo de sociedad se espera en los próximos años?

Es evidente que un escenario de paz necesita un niño, un joven y un adulto formados para contribuir en su construcción, pero también para mantenerlo y enriquecerlo. Es imperativo, formar ciudadanos/as con un profundo sentido de lo público, para vivir en comunidad y generar sana convivencia. Un ciudadano capaz de reconocer, valorar dignamente y dialogar con la diferencia de cultura, de pensamiento, de procedencia, de creencia, capaz de argumentar y conceptualizar, de analizar y comprender su entorno y su historia, de experimentar y concluir. En general, un ciudadano resultado de una verdadera educación integral y en valores.

Y es aquí en donde la espiritualidad tiene qué decir y nosotros como teólogos/as tenemos que aportar. ¿Qué mejor lugar para tener experiencia de Dios, que un escenario de paz y el camino para construirlo? Un camino que perfectamente puede enseñarnos la manera

como Dios se revela, como actúa en la historia del mundo, como está presente en el dolor y en el sufrimiento de tantas personas, pero también en quienes trabajan por la paz, por el perdón, por la búsqueda de la verdad y por la reconciliación.

La construcción del anhelado escenario de paz, puede ser más sencilla si se le encuentra sentido al dolor del conflicto desde el amor, la cruz y el perdón. Así, podrá ser posible una verdadera reconciliación, en donde la verdad brille para iluminar la penumbra de los corazones doloridos y la ruta del perdón, de la mano de una mejor comprensión del Dios de Jesús y su papel en la historia del mundo.

A ORAÇÃO DE PETIÇÃO NA TEOLOGIA DE TORRES QUEIRUGA[1]

Marcos Antonio dos Santos[*]

Tem sentido 'pedir' a um Deus que é amor sempre entregue?[2].

Orar significa deixar de esperar de Deus a mesma estreiteza de espírito que você descobre em si mesmo[3].

1. Introdução

O galego Andrés Torres Queiruga é um pensador que 'toca em ré'. A dialética entre 'repensar' e 'recuperar' é um traço característico do seu pensamento.

Sua obra é extensa e contempla diferentes temáticas. No campo teológico sua vasta produção tem se empenhado em atualizar a verdade profunda da experiência cristã numa teologia nova. Seu pensamento é sempre marcado pela preocupação em resgatar antigas questões com as

1 Comunicação científica apresentada no II Congresso Continental de Teologia, em Belo Horizonte, em 29 de outubro de 2015.

* Religioso irmão, membro do Instituto dos Irmãos das Escolas Cristãs (irmãos lassalistas). Licenciado em história pela faculdade Porto-Alegrense e cursando o bacharelado em Teologia pelo Centro Universitário La Salle de Canoas (Brasil).

2 Torres, A. (2003). *Recuperar a criação: por uma religião humanizadora*. 2. ed. São Paulo: Paulus, p. 298; Torres, A. (2013). *Alguien así es el Dios en quien yo creo.* Madrid: Editorial Trotta, p. 89.

3 Nouwen, H. (2004). *Oração: o que é, como se faz.* 3. ed. São Paulo: Loyola, p. 57.

quais lida a teologia, porém, enfrentando-as com instrumentos renovados de reflexão. Com isso, participa de forma ativa do atual processo de reforma eclesial, 'recuperando' a imagem do Deus revelada em Jesus de Nazaré, dadas às constantes deformações de sua imagem ao longo do tempo, seja pela crise desencadeada pela modernidade, seja pela dificuldade de a teologia responder perguntas atuais[4].

Este artigo pretende, de forma breve, abordar o tema da 'oração de petição' –também conhecida como 'oração de súplica'– apresentando a interpretação teológica de Torres Queiruga.

Trata-se de um estudo de cunho teórico, a partir de revisão bibliográfica das obras do autor. Tal contribuição será mais qualificada à medida que se compreender que não se pretende questionar a 'intenção subjetiva' de quem faz a súplica, mas, sim, o 'significado objetivo' dessa modalidade de oração, e os terríveis efeitos negativos que esse modo de orar possui sobre nossa imagem de Deus[5].

2. Oração e imagem de Deus

A oração como manifestação essencial e alimento imprescindível da vida cristã sempre esteve presente na história e reflete, em cada época, uma imagem de Deus. A maneira como interpretamos a presença de Deus determina o modo da oração: ora-se conforme a visão de Deus segundo a qual se vive. Por isso, "na oração refletem-se com aguda precisão as mudanças teológicas"[6].

Um exemplo dado por Torres Queiruga: um sacerdote inicia, como sempre, a oração dos fiéis. Mas de repente, sem tê-lo pensado antes,

4 "(...) o melhor serviço da teologia sempre radica em seu serviço à verdade, tratando de responder, em sintonia de tempo e cultura, às perguntas atuais". Torres, A. (2011). *Um Deus para hoje.* 4. ed. São Paulo: Paulus, p. 8.

5 "Dize-me como é teu Deus, e dir-te-ei como é tua visão do mundo; dize-me como é tua visão do mundo, e dir-te-ei como é teu Deus". *Ibíd.*, p. 11.

6 Torres, A. (2011). *Repensar o mal: da ponerologia à teodiceia*. São Paulo: Paulinas, p. 256.

sente a necessidade de se corrigir: "para que Deus acabe com a fome na Somália... –coisa que Ele não fará–, rezemos ao Senhor".

Para Torres Queiruga, há algo forte no episódio, que obriga a pensar nele com cuidado. Que uma oração, rezada com toda a solenidade por milhões de fiéis em todo o mundo possa causar risos, quando se alerta sobre seu conteúdo, indica a efetividade da mudança produzida na sensibilidade geral. Que, apesar de tudo, se continue rezando desse modo, demonstra a enormidade da tarefa que resta a ser feita[7].

> A oração de súplica, precisamente por sua situação de encruzilhada decisiva, se encontrou sob o fogo cruzado de múltiplas e agudas críticas: para os deístas, carecia de sentido em um mundo relógio-perfeito abandonado a si mesmo pelo grande Arquiteto; para Kant, fomentava a irresponsabilidade ética; e para Feuerbach se reduzia a um diálogo da alma consigo mesma[8].

Na avaliação de Torres Queiruga, alguma coisa deve ser aprendida dessas críticas. Mas não serão esses os motivos da presente reflexão, que nasce da estrita consideração teológica.

Torres Queiruga parte do pressuposto da 'iniciativa absoluta' do Deus criador, assim como do reconhecimento de 'seu amor incondicional' e de sua bondade sem medida nem discriminação de nenhum tipo. Tendo por base a ideia de um Deus pai-mãe, que, desde sempre, outra coisa não busca senão nossa plenitude e salvação, fica claro que não faz sentido procurar informar, convencer ou despertar a compaixão Dele; ao contrário, para o autor, todo o nosso esforço há de se concentrar em deixar-nos iluminar, guiar e convencer por Deus.

Podemos vê-lo perfeitamente ao retomar a supracitada anedota: se pensarmos bem, prescindindo das intenções subjetivas, não seria objetivamente ofensivo querer recordar a Deus que na África alguns de seus filhos estão passando fome e suplicar-lhe, então, que tenha piedade

7 Cf. Torres, A. (2003). *Fim do cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte*. São Paulo: Paulus.

8 *Ibíd.*, p. 93.

deles? Sim, porque a situação é exatamente a contrária: é Deus quem, antes de ninguém e com maior compaixão do que nós, 'escuta os gemidos' dos que sofrem; é Ele quem suscita em nós a consciência e o desejo de ajudá-los; é Ele quem –isto sim– diz a cada um de nós: 'escuta e tem piedade' de teus irmãos, que são meus filhos, e cujos gritos são meus gritos[9].

> Isso não seria grave, se apenas se tratasse de um jogo de palavras, de um simples jeito de falar. Mas está em jogo algo muito mais sério: os terríveis efeitos negativos que esse modo de orar tem sobre nossa imagem de Deus. Porque, independentemente de nossas intenções expressas, pedir algo a Deus equivale a inverter todo o movimento, situando a iniciativa do lado humano e a passividade do lado divino. Implica, com efeito, estarmos dizendo que somos 'nós os primeiros' a querer salvar o mundo, a nos compadecer do sofrimento, a nos interessar pelo avanço do bem, e que, por isso, rogamos para que 'também Deus' colabore na empreitada[10].

Seja como for, para Torres Queiruga, convém insistir no 'significado objetivo' dessas afirmações. O teólogo sabe por experiência pessoal que, quando escutadas pela primeira vez, tais considerações costumam causar estranheza e até irritação. E tal é compreensível, uma vez que quase nunca é essa a 'intenção subjetiva' de quem faz a súplica. Seria injusto não reconhecê-lo assim ou, pior ainda, negar-se a ver os abundantes frutos de generosidade, humildade e confiança que, ao longo dos séculos, foram-se acumulando –e continuam, apesar de tudo, se acumulando– na oração de petição[11].

Não obstante, como observa o autor, uma vez reconhecida a intenção, não seria bom se negar a analisar as 'implicações objetivas' de sua realização, ou seja, aquelas implicações que, com independência e

9 *Ibíd.*
10 *Ibíd.*, p. 94.
11 *Ibíd.*

até mesmo contra a consciência expressa de quem ora, se impõem no contexto atual pela própria força da linguagem empregada.

3. Implicações objetivas

Torres Queiruga[12] recorda-nos que, hoje, a 'guinada linguística' impede que o ignoremos, mostrando que seria suicida não ter em conta o papel absolutamente decisivo que a linguagem desempenha na configuração de nosso modo de perceber e viver a realidade. Também –e, talvez, sobretudo– a linguagem religiosa.

Considerando a delicadeza do tema, seriam necessárias análises muito pormenorizadas. Porém, levando em conta a escassez do espaço, temos de nos resignar a brevíssimas indicações.

Seguindo a esquematização de Torres Queiruga, consideramos que, 'pedir', embora quem fale não o pretenda, implica necessariamente: (1) 'informar' alguém acerca de algo, para o caso de que ele não o saiba, não o recorde ou não esteja atento; (2) procurar 'influir' nele ou nela, para que se decida a agir.

É evidente que, em se tratando de Deus, a primeira possibilidade está fora de lugar, pois como lembra Torres Queiruga, Ele sabe de tudo "antes mesmo de que o peçamos" (Mt 6, 8). Mas não é menos evidente que também o esteja a segunda, e as consequências, que, na avaliação do autor, são muito mais graves.

Afinal, 'informar' Deus iria contra sua onisciência; mas procurar 'despertar sua compaixão' nega a primazia de sua salvação e lesiona o próprio coração de sua bondade[13].

Concentremo-nos, assim, no mais grave, na imagem de Deus que, 'objetivamente', tal linguagem está alimentando: (1) Deus poderia ajudar, mas –por quem sabe quais motivos– não quer; (2) na hipótese de que a súplica tenha sido 'eficaz', Ele quer só algumas vezes, ajudar a uns e a outros, não.

12 *Ibíd.*

13 *Ibíd.*, p. 95.

Segundo Torres Queiruga, o resultado é, em ambos os casos, nefasto. Como salienta Torres Queiruga[14], no primeiro, Deus não deve de ser muito bom, pois, seja qual for o motivo, nenhuma pessoa honesta se negaria, se estivesse a seu alcance, a acabar com o câncer, a fome ou o ódio no mundo. No segundo, seu amor aparece, por um lado, reservado e pouco generoso; e, por outro, concedendo privilégios ou atendendo a recomendações, quando, pelo contrário, sabemos muito bem que "seu amor não tem fim" (Sl 100, 5) e que nele "não há acepção de pessoas" (Rm 2, 11).

> Além disso, recordemos a fórmula: "Senhor, escutai a nossa prece e tende piedade de nós". Quando, no domingo seguinte, no outro e nos demais, tantos meninos e meninas, homens e mulheres da África, continuarem morrendo de fome, no inconsciente coletivo se continuará gravando a imagem de um Deus que nem 'escuta' nossas súplicas nem 'tem piedade' de tanto sofrimento[15].

Como esclarece Torres Queiruga, se na Escritura, aí incluídos o Novo Testamento e o próprio Jesus, se pratique e se recomende a oração de súplica, é um dado incontestado. Negá-lo seria simplesmente desonesto. Porém, como sempre sucede com a Bíblia e a Tradição, uma vez que se tenha superado uma leitura literal e fundamentalista, o decisivo não está na letra, mas antes, no espírito. É evidente que, por detrás de nós, existem séculos de orações em forma de súplica, mas também é perceptível que, em igual período, persistiu a 'leitura literalista'[16].

14 *Ibíd.*, p. 96.

15 *Ibíd.*, pp. 96-97.

16 Para uma análise pormenorizada acerca da 'oração de petição' –súplica– na Bíblia, cf. *Ibíd.*, pp. 97-104; *Op. cit.* Torres, A. (2003). *Fim do...*, pp. 322-333; *Op. cit.* Torres, A. (2013). *Alguien así...*, pp. 98-101; *Op. cit.* Torres, A. (2011). *Repensar...*, pp. 256-262; Torres, A. (2007). *Esperança apesar do mal: a ressurreição como horizonte*. São Paulo: Paulinas, pp. 163-169.

De acordo com Torres Queiruga, "o importante na oração de súplica não é seu valor semântico, mas sua força pragmática"[17]. É claro que para o fiel a oração de petição move-se em um profundo respeito. Mas, por isso mesmo, pode ser muito perigosa: porque a boa intenção, ao fazer com que se baixe a guarda, introjeta, de maneira muito eficaz, os contravalores citados, deformando nossa imagem de Deus. O pechinchar com Deus, tratar de obter seu favor em troca de algo, o buscar 'intercessores', tem uma presença maciça na maior parte das orações.

> Pensemos nos efeitos positivos que uma linguagem cuidadosa pode ter neste ponto com vistas a ir educando a consciência cristã em uma imagem autêntica do Deus que 'é amor', que está trabalhando sem reserva nem descanso para a nossa salvação e que nos convoca a acolhê-lo e colaborar com Ele[18].

De fato, como pontua Torres Queiruga[19], não é raro observar como, no geral, à medida que amadurece a vida espiritual de uma pessoa, as fórmulas de súplica vão diminuindo de maneira espontânea, para deixar lugar a outras mais positivas, como a adoração, o louvor, a ação de graças, a expressão de confiança, a abertura no desejo de acolhida...

> É claro que Deus nos conhece até a mais recôndita intimidade e nos quer mais do que nós a nós mesmos. Portanto, não precisamos 'convencê-lo': nem para excitar sua compaixão nem para provocar sua generosidade. Desde sempre estamos envolvidos em seu amor, que nada busca senão dar-se a nós e ajudar-nos. (...) Mas, se não precisamos convencer a Deus, a quem procuramos, então, 'convencer' com nossos pedidos? Só resta uma resposta possível: no fundo, a nós mesmos[20].

17 *Op. cit.* Torres, A. (2003). *Fim do...,* p. 101.
18 *Ibíd.,* p. 102.
19 *Ibíd.,* p. 104.
20 Torres, A. (2005). *Recuperar a salvação: por uma interpretação libertadora da experiência*

4. Abertura

Portanto, conforme nos mostra Torres Queiruga, por pouco que uma oração se aprofunde no sentido cristão, vai abandonando, quase sem se aperceber, as 'petições' para centrar-se na única e verdadeira petição: "Senhor, que eu me abra à tua vontade, à tua graça, à tua salvação". E as petições concretas se convertam, mais do que nada, em meio para ir precisando aqueles pontos ou dimensões de nossa existência em que essa abertura há de se realizar em concreto.

Pedir pelo amigo enfermo equivale, antes de tudo, a pedir por nossa disponibilidade para acompanhá-lo e ajudá-lo, por nossa abertura ao chamado divino do amor. Pedir pela justiça no mundo não significa postular que venham anjos do céu fazer a distribuição dos bens da terra, mas pedir que todos nos abramos à dinâmica de amor e entrega que a salvação de Cristo instaurou no fundo de nossos corações[21].

De fato, a 'petição' carece de sentido ante Deus tal como se nos revela em Jesus. Atenção! Não é a oração, mas uma dimensão muito concreta de oração. Não seria infundado pensar que é religiosamente óbvio que diante deste Deus –só diante dele– a súplica e a petição carecem de sentido e podem causar um dano enorme[22].

Toda e qualquer iniciativa está sempre em Deus: é sua presença ativa e salvadora que inicia o movimento em cujo discernimento, acolhida e agradecimento adorante consiste a verdadeira oração.

cristã. 2a. ed. São Paulo: Paulus, pp. 207-208.

21 *Ibíd.*

22 *Op. cit.* Torres, A. (2011). *Repensar...*

DE JESUS CRISTO A JESUS DE NAZARÉ, UMA PASSAGEM NECESSÁRIA NOS DIAS DE HOJE?[1]

Eduardo Hoornaert[*]

1. Um termo impreciso

O termo 'religião' pode significar carisma ou poder, brotar do 'cérebro sensível' (Damasio: 'the feeling brain')[2] ou do 'cérebro matemático' (o 'cérebro calculador', como escreve o mesmo autor). Pode indicar a capacidade humana em sonhar e sentir, mas significa igualmente insti-

1 Comunicação científica apresentada no II Congresso Continental de Teologia, em Belo Horizonte, em 29 de outubro de 2015.

* Nasceu na Bélgica e reside há vários anos no Brasil. É historiador. Ensinou história da Igreja nos seminários de João Pessoa, Fortaleza e Recife. Foi professor do extinto Instituto de Teologia do Recife. Asessor das Comunidades Eclesiais de Base. É um dos fundadores da Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina, e autor de vários artigos e livros sobre história do cristianismo.

2 Cf. Damasio, A. (2002). *O mistério da consciencia*. São Paulo: Companhia das Letras; Damasio, A. (2004). *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*. São Paulo: Companhia das Letras; Damasio, A. (2005). *O erro de Descartes: emoção, razão e o c*érebro humano. São Paulo: Companhia das Letras; Damasio, A. (2011). *E o cérebro criou o homem*. São Paulo: Companhia das Letras.

tuição, representação, aquilo que chamamos 'confissão religiosa'. Assim falamos em religião católica, protestante, afro-brasileira.

Pensando bem, 'religião' não é um termo preciso, mas por enquanto não há como evitá-la. É como tantos outros que utilizamos para nos fazer entender, sem que sintamos necessidade de indicar com maior precisão de que estamos falando. Isso pode levar a confundir as coisas, pois, no Ocidente, as instituições cristãs desde muito se apropriaram do termo e criaram um vocabulário complexo do qual fica difícil se livrar. Assim falamos em 'aula de religião' e não fica claro o que entendemos com isso –aulas de catecismo ou descrição das diversas formas religiosas existentes–, assim como falamos em 'doutrina religiosa', mesmo sabendo que religião, no sentido de produto do 'cérebro sensível', não produz 'doutrina', ou seja, conhecimento de tipo cognitivo.

A redescoberta da religião do cérebro sensível e da abertura de um campo de estudos da religião no sentido antropológico e sociológico – as chamadas 'ciências religiosas'– é resultado de uma árdua luta travada por sociólogos como Durkheim e fenomenologistas como Eliade, além de antropólogos e neurocientistas, enfim, por 'cientistas da religião', contra a 'ortodoxia'.

A abertura de um campo de estudos chamado 'ciências religiosas' se fez à revela da teologia, que durante séculos reinou inconteste e sempre utilizou o termo 'religião' em termos nebulosos.

A confusão ainda permeia muitas pesquisas de 'sociologia religiosa'. O grande sociólogo francês Gabriel Le Bras (1891-1970) ainda ignora a diferença entre 'sociologia religiosa' e 'sociologia das religiões'. Assim declara que quem é batizado, ou, em outros estudos, quem frequenta a missa dominical, é católico. Os não praticantes –leia: os que não vão à missa nos domingos– não são católicos[3].

3 Martelli, S. (2006). "Le Bras e a sociologia religiosa". Em: *Ciberteologia, Revista de teologia & cultura*. Paulinas, ano III, n. 07.

2. Os 'sem religião'

As estatísticas sobre as religiões organizadas no Brasil, realizadas pelo IBGE[4], trazem ultimamente números impressionantes sobe um segmento da população que se declara 'sem religião'. É o grupo que cresce mais nos últimos anos em termos porcentuais. Em 1980 eram 3% da população, em 1990 4,7%, em 2000 7,4%, em 2010 7,9% e em 2014 8,9%.

Artur Peregrino, professor no curso de teologia da Universidade Católica de Pernambuco, analisou os dados desse 'mapa das religiões no Brasil' e chegou à conclusão que os 'sem religião' estão na categoria de pessoas com maior renda e escolaridade, que vivem em centros mais urbanizados, nas regiões mais ricas do país e que sua a idade média é de 26 anos, ou seja, que se trata aqui de um fenômeno que atinge principalmente a população jovem[5].

3. O cristianismo é uma religião?

Esse dado estatístico coloca no horizonte uma pergunta raramente formulada antes: O cristianismo é uma religião? É possível ser cristão sem praticar gestos religiosos ou frequentar alguma Igreja?

O primeiro questionamento em torno dessa questão que encontrei na literatura latino-americana encontra-se numa série de palestras que o sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez pronunciou na década de 1960 e que foram publicadas em francês sob o título *Réinventer le visage de l'Église* (*Reinventar a face da Igreja*)[6]. Na página 81 desse livro, Gutiérrez escreve: "o cristianismo não é uma religião", e menciona teólogos como Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer e John Robinson para confirmar o que afirma. Ele aponta o tema da secularização.

4 Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (nota de los editores).

5 Cf. Peregrino, A. (2015). 'mapa das religiões no Brasil'. Em: *Instituto Humanitas Unicap*. Disponível *on line* em: http://www.unicap.br/ihu/?p=7058.

6 Cf. Gutiérrez, G. (1971). *Réinventer le visage de l'Église.* Paris: Cerf.

Cinquenta anos mais tarde, numa conferência, José Comblin retoma o tema, desta vez em torno da vivência evangélica. No dia 18 de março de 2010, em San Salvador, no contexto da celebração dos trinta anos do martírio do arcebispo Romero[7], o teólogo descreve a distinção entre religião e Evangelho nas seguintes palavras:

> Na vida e no funcionamento da Igreja, a religião ocupa mais espaço e tem maior importância do que o Evangelho. A religião é um fato cultural, enquanto o Evangelho é um apelo à ação. Na cultura ocidental, a religião é mais determinante que o Evangelho, que teria que ser a força de contestação e transformação da cultura do Ocidente, sobrecarregada de desigualdades, injustiças e violências. No Ocidente, Jesus é mais 'objeto de culto' que modelo de seguimento. Na Igreja sobram ritos e cerimônias, e falta a mística do seguimento a Jesus, que veio para mostrar o caminho para que o sigamos. Isso é o básico, é o Evangelho. Em seu âmago, o cristianismo não é religião, embora se expresse em termos religiosos. O que Jesus pediu aos seus discípulos era seguimento, não adoração, reza, culto, liturgia. A maioria, dos que hoje seguem o cristianismo, não trilha no caminho de Jesus, mas está no outro polo, na religião, ou seja, se dedica à doutrina, ensina a doutrina, defende a doutrina contra os hereges e as heresias'[8].

Quer me parecer que as colocações de Gutiérrez e Comblin ganham densidade quando confrontadas com dados históricos.

7 Comblin, J. (2010). "Fé e política. Problema do método teológico". Em: *Revista Latino-Americana de Teologia*, edição especial, No. 80, maio-agosto 2010.

8 Um aprofundamento do pensamento de José Comblin acerca desse ponto se encontra em seu livro póstumo: *O Espírito Santo e a Tradição de Jesus* (São Paulo: Nhanduti editora, 2012).

4. Consultando a história

Durante séculos, a instituição religiosa dominante do Ocidente, a Igreja católica, se definiu como o único local indicado para a vivência de experiências religiosas. Ela praticava uma leitura 'ortodoxa' da Bíblia, o que significa que ela seguia o modelo de leitura bíblica usado pelos intelectuais cristãos do primeiro milênio, os chamados 'Padres da Igreja'.

Ora, esse modelo dispensa investigação histórica e literária dos textos. Quando, na Renascença (século XVI), exegetas como Erasmo passaram a contextualizar textos bíblicos, a primeira reação, entre os comentaristas clássicos, foi de pânico. Um pânico que, com o tempo, evoluiu para um clima de suspeita e discriminação mútua entre 'ortodoxos' e 'modernos' –'descrentes'–, ou seja, os que abriam um campo para leituras bíblicas diferenciadas, inclusive secularizantes. Esses últimos encontraram abrigo em universidades e outras instâncias independentes e, com o tempo, aperfeiçoaram seus instrumentos de pesquisa –arqueologia, filologia, semiologia...– e interpretação –história, sociologia, psicologia social...–. Isso intimidou os eclesiásticos, mas não eliminou as suspeitas de ambos os lados. Essas suspeitas permanecem até hoje. Enquanto os 'descrentes' dizem que a leitura eclesiástica facilmente descamba para fundamentalismo e fanatismo, os eclesiásticos são de opinião que a leitura moderna leva ao 'abandono da fé'[9].

5. Depor as armas

A situação em que nos encontramos hoje apela para o reconhecimento que tanto a abordagem eclesiástica como a moderna tem sua razão de ser.

9 Não comento aqui a postura de militantes ateus como Hawkins (*Deus, uma ilusão*), que escreve: "thinking is anathema to religión" ("pensar é anátema para a religião") e declara que a humanidade só vai progredir quando se livrar da religião. Esse tipo de agressividade destrói a história e não ajuda na superação dos problemas.

Todos reconhecemos o eventual valor pedagógico da clássica leitura ortodoxa da Bíblia, demonstrado ao longo de séculos, e ao mesmo tempo percebemos que uma rigorosa análise histórica e literária crítica dos textos é salutar, para não dizer necessária. Ela nos traz uma imagem mais nítida de Jesus de Nazaré, por exemplo, que vai além da imagem de Jesus Cristo.

Há, portanto, abertura para o acolhimento de 'sem religião' no seio do cristianismo, que, como se expressa José Comblin, não é constituída na qualidade de religião, embora costume expressar-se em termos religiosos.

6. Jesus Cristo e Jesus de Nazaré

Um tópico em que se expressa significativamente o atual embate entre 'eclesiásticos' e 'modernos' diz respeito às atuais pesquisas em torno de 'Jesus histórico'.

Num livro recentemente publicado pela editora Paulus de São Paulo[10], defendo a ideia que Jesus Cristo é uma interpretação religiosa da figura de Jesus de Nazaré. Um líder que não atua em terreno especificamente religioso é, desde os inícios, interpretado como figura religiosa.

Seja-me permitido tecer, em seguida, algumas considerações sobre esse tema, em cinco pontos. Mas antes de tudo temos de ver de que estamos falando.

Hoje, a expressão Jesus Cristo serve como nome completo de Jesus: nome e sobrenome. Algo como João Ribeiro ou José Alencar. Não é nesse sentido que falamos aqui em Jesus Cristo.

No tempo em que foram elaborados os primeiros escritos da tradição de Jesus, o adjetivo 'cristo' (ungido) aparece como qualificativo, não como indicativo. Um qualificativo de ordem religiosa, como fica claro nas cartas de Paulo. Para o apóstolo, Jesus é 'o Ungido de Deus',

10 Cf. Hoornaert, E. (2016). *Em busca de Jesus de Nazaré. Uma análise literaria.* São Paulo: Paulus.

que desce do céu para divulgar na terra uma mensagem importante e depois volta ao céu, levando consigo os eleitos. Paulo interpreta Jesus religiosamente, ele pratica uma interpretação que, a rigor, pode ser substituída por outra, de caráter não religioso. Desenvolvo essa afirmação em cinco pontos.

6.1 Nosso conhecimento de Jesus de Nazaré passa por mediações

A conclusão praticamente unânime a que chegam os mais conhecidos estudiosos atuais da história de Jesus de Nazaré, nas últimas décadas, como Meier, Crossan, Aslan, Pagola, Vermes, Theissen, Horsley, Dunn, Brown, Reed, Elliott e Ehrman, por exemplo, é a seguinte: nosso conhecimento de Jesus de Nazaré passa por mediações. No Anexo 6 do livro de Pagola: *Jesus, aproximação histórica* (p. 607)[11], você encontra uma lista de ponderações que alguns desses escritores fazem a respeito dessa questão.

Como Jesus viveu num mundo em que não se anotavam as coisas por escrito –97% das pessoas na Palestina eram analfabetas–, os que com ele conviveram nada escreveram a seu respeito. Falaram muito, mas nada escreveram.

Vinte anos após a sua morte, na década de 50, um fariseu chamado Paulo de Tarso escreveu quatro cartas –I Tessalonicenses, I Coríntios, Gálatas e Romanos– que constituem a primeira apresentação escrita da figura de Jesus de Nazaré. Depois apareceu o evangelho de Marcos –nos anos 70–, Mateus e Lucas –nos anos 80– e João –nos anos 100–. Essas são as primeiras mediações literárias.

11 Pagola, J-A. (2010), *Jesus, aproximação histórica*. Petrópolis: Vozes.

6.2 Os escritos do Novo Testamento são elaborações literárias

Os escritos do Novo Testamento são textos literários, com tudo que isso significa em termos de construção de um enredo –de uma 'história'–, uso de metáforas e contextualização –condições de tempo e espaço, intencionalidades próprias, universo simbólico–.

Os três primeiros escritores do movimento de Jesus montam um enredo, trabalham com metáforas e se comunicam com o universo simbólico de seus ouvintes/leitores. Não são apenas compiladores –como se disse tantas vezes acerca de Marcos, por exemplo– ou repórteres.

Depois desses primeiros escritores, vieram outros, ao longo de vinte séculos. Quando se contempla a variedade imensa –frequentemente caótica– das imagens literárias e iconográficas de Jesus, ao longo desses tempos todos, uma evidência se impõe: a figura de Jesus, historicamente, não costuma ser interpretada por meio de abordagens que sigam regras fundamentais de análise linguística e historiográfica.

O escritor americano Jaroslav Pelikan editou em 1985 um livro que apresenta uma impressionante variedade de imagens de Jesus ao longo dos séculos: vencedor, glorioso em cima da cruz ('pantôcrator'), caçador de hereges, animador da Cruzada contra o Islã, ortodoxo, católico, protestante, aliado aos poderosos, defensor dos pobres, opressor, libertador[12]. Quem consulta livros como o de Pelikan não pode deixar de constatar: Jesus Cristo é uma interpretação.

6.3 Jesus Cristo é uma das possíveis interpretações da figura de Jesus de Nazaré

As primeiras palavras da primeira carta de Paulo aos Tessalonicenses, provavelmente do ano 49 –são cronologicamente as primeiras palavras escritas da tradição de Jesus–, rezam:

12 Cf. Pelikan, J. (2000). *A imagem de Jesus ao longo dos séculos*. São Paulo: Cosac & Naify.

Paulo, Silvano e Timóteo,
à *igreja dos Tessalonicenses*
que tem sua origem em Deus, o Pai,
e no Senhor Jesus, o Ungido (Cristo).
A vocês favor (divino) e paz!

Aqui não aparece Jesus de Nazaré, mas Jesus 'o Ungido' (Cristo). É Jesus interpretado pelos militantes Paulo, Silvano e Timóteo. Como Paulo escreve vinte anos aproximadamente após a morte de Jesus, é importante descobrir o que houve nesses vinte anos 'silenciosos' que explicasse a leitura feita por Paulo.

Crossan[13] investigou esses primeiríssimos anos e chegou à conclusão que os primeiros discípulos interpretaram a figura de Jesus de Nazaré segundo o modelo imaginário apocalíptico em voga na época. Outros pesquisadores, como Reza Aslan, chegaram à mesma conclusão[14].

6.4 Jesus Cristo é uma interpretação de cunho apocalíptico

Crossan escreve que os primeiros discípulos cultivavam uma ardente religiosidade apocalíptica. Jesus lhes apareceu como um ser cósmico, o enviado de Deus ao mundo, a revelação definitiva de Deus. Por ocasião da refeição fraterna que eles celebravam segundo antiga tradição judaica, o imaginário apocalíptico lhes era comum, apesar das diferenças existentes entre si: uns mais céticos, outros mais entusiasmados, uns realistas e outros sonhadores.

Estamos acostumados a relacionar apocalipse com cenas de horror, desastre cósmico, transtorno total, fim de mundo, 'último juízo', inferno. Para a maioria das pessoas hoje, apocalipse significa catástrofe. Isso é uma sedimentação histórica de séculos de sermões, provenientes da

13 Cf. Crossan, J.D. (2004). *O nascimento do cristianismo. O que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*. São Paulo: Paulinas.

14 Cf. Aslan, R. (2012). *Zelota.* Rio de Janeiro: Zahar.

Idade Média, feitas para traumatizar os camponeses e os levar à prática dos sacramentos. Pois o termo 'apocalupsis', em grego, não significa catástrofe, mas 'revelação de Deus'.

Os historiadores dizem que a origem do gênero literário apocalíptico deve ser procurada na sensacional vitória dos irmãos Macabeus contra os Sírios, no século II aC. Um judeu piedoso, o pai dos Macabeus, tomou as armas, formou um exército com seus filhos e, contrariando todas as expectativas, expulsou os Sírios. Uma vitória tão inesperada repercutiu pela região inteira, inspirou poetas, escritores, cantadores populares e artistas em geral. Suscitou um poderoso imaginário positivo. A vitória dos Macabeus foi vista como uma vitória de *Ihwh*. Israel venceu porque ficou fiel a *Ihwh* e lutou por ele.

O imaginário apocalíptico esteve na base de toda a literatura religiosa judaica entre o século II aC e o século I dC, incluindo a época da redação dos escritos do Novo Testamento.

Nos capítulos 10 a 12 do livro de Daniel aparece a peculiar estética apocalíptica: Satanás com milhares de demônios combate o arcanjo Miguel, secundado por miríadas de anjos e arcanjos. O rio de fogo, o juiz soberano, o livro que contém tudo, o carneiro com chifres ameaçadores, o país das cinzas, o céu –onde mora Deus– e o inferno –onde impera Satanás–, são imagens impactantes.

Os Macabeus são anjos de Deus a combater os demônios de Satanás. Pequeno e frágil, o Macabeu representa a força de *Ihwh*. O pequeno vence o grande, o fraco supera o forte, o cordeiro abatido no matadouro se transforma em cavaleiro invencível no *Apocalipse* de João. Isso nos leva a observar que a apocalíptica constitui uma análise consistente da sociedade, que nada deve a análises modernas.

Nos escritos do Novo Testamento, Jesus é uma figura apocalíptica. É a "nova criatura", elevada "ao mais alto dos céus" (At 2, 40) e sentada "à direita de Deus" (Hb 1, 3 e 13). Uma figura de dimensões cósmicas, profeta universal. Ele supera os profetas do antigo Israel, que apenas focalizavam situações locais de opressão –criticando um rei injusto, um proprietário cruel, um administrador corrupto ou ainda um cobrador de impostos perverso–. Jesus apocalíptico, pelo contrário,

critica o sistema como um todo, aparece dentro de um cenário cósmico. É Filho de Deus, envia o sopro Santo.

6.5 É legítimo perguntar se existem alternativas a Jesus Cristo

Basta comparar o evangelho de Marcos com as cartas de Paulo e a carta aos Hebreus –para só falar dos primeiros escritores do movimento de Jesus, entre os anos 50 e 70– para verificar que existem diversas interpretações da figura de Jesus de Nazaré.

Marcos apresenta Jesus como reformador da religião judaica e o compara a Elias, o profeta mais popular da tradição hebraica. Para Paulo, Jesus é 'o Ungido de Deus', 'o Senhor do mundo' e 'o Filho de Deus Pai'. Por sua vez, a carta aos Hebreus apresenta Jesus como um sacerdote que segue o 'modelo Melquisedec'. Cada um dos três primeiros escritores coloca Jesus em cena de forma diferente, em consonância com as circunstâncias em que escreve, o público que visualiza, a intenção que o motiva e o ambiente cultural em que está inserido.

Por conseguinte, há como falar em Jesus de Nazaré sem qualificá-lo necessariamente como Jesus Cristo. Quem deixa de falar em Jesus Cristo não deve ser *ipso facto* considerado fora da comunhão dos seguidores de Jesus, pois, em última análise, trata-se de seguir Jesus de Nazaré.

7. Conclusão

O pano de fundo destas minhas ponderações é a consciência que um crescimento sem limite do fundamentalismo cristão é iminente.

A curto ou médio prazo, o tema do fundamentalismo entrará na agenda daquelas igrejas cristãs que demonstrem responsabilidade pelo modo como seus fiéis leem os textos do Novo Testamento e entendem sua fé.

O que se verifica hoje é uma maré de interpretações irresponsáveis e injustificadas de textos evangélicos e bíblicos em geral, a inundar

os campos confessionais. Há de se erguer um dique seguro, que só pode ser construído por meio de interpretações justificadas dos textos fundantes, que respeitem o contexto em que eles foram redigidos, as intencionalidades próprias de seus escritores, a cultura e os condicionamentos históricos concretos.

Além da necessidade de se erguer um dique contra os fundamentalismos, as considerações feitas acima abrem um campo de diálogo com o mundo dos 'sem religião', ou seja, de pessoas que ficam descrentes da forma em que o cristianismo lhes está sendo apresentado.

UNA IGLESIA DESDE ABAJO, EN CLAVE NAZARENA. HACIA UNA REFORMA INSTITUCIONAL DESDE UNA TEOLOGÍA/ECLESIOLOGÍA DE LA *KÉNOSIS*[1]

María de las Mercedes Guerrero[*]

1. Introducción

El Concilio Vaticano II cuestionó el modelo eclesial clericalizado que sacralizaba sus estructuras, y sentó los presupuestos para otro 'ser Iglesia', en la cual se reestructurara la autoridad, se limitara el poder, se reformara el centralismo romano, se garantizara a los laicos el ejercicio de sus derechos, se replanteara su misión, entre otras cosas. La realidad actual no dista mucho de aquella, se percibe por igual: desconfianza, falta de credibilidad y crisis institucional.

1 Comunicación científica presentada en el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 29 de octubre de 2015.

* Licenciada en educación religiosa y teología de la Universidad FASTA (Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino), diplomada en filosofía de la Universidad Nacional del Litoral, y diplomada en teología de la Universidad Pontificia de Salamanca. Profesora del Instituto Superior Santo Domingo de Guzmán, del Instituto Superior O. Zarini, y del Instituto San José. Miembro del comité apostólico de la Asociación Sagrada Familia y del equipo de formación nazareno taboriniano del Instituto de Vida Consagrada de la congregación de los Hermanos de la Sagrada Familia. Madre de tres hijos.

La presente contribución parte de esa situación, y vislumbra la necesidad de un nuevo concilio que proponga un nuevo paradigma para refundar la Iglesia y sustituya aquel paradigma sobre el que se ha posicionado por siglos, llevándola a su estado actual.

Se plantea necesaria una hermenéutica acorde a estos tiempos, proponiendo el carisma nazareno[2] como clave para enfrentar las cuestiones descriptas y desde allí crear un nuevo entramado eclesial desde una teología de la *kénosis,* siguiendo un itinerario de encarnación que permitirá responder y dar sentido a la realidad actual –desde los diferentes lugares y sujetos teológicos– en vez de transmitir doctrinas neutras o tibias, como si fueran mandatos divinos.

Finalmente, se caracteriza a esa Iglesia 'desde abajo' y 'en clave nazarena', haciendo una reinterpretación teológica desde la *kénosis* para lograr su reestructuración práctica. Sobre este asunto, Víctor Codina sentó un precedente en su obra *Una Iglesia Nazarena*[3].

De este modo, el presente trabajo intenta modestamente plasmar la intuición que tuviera el hermano Gabriel Taborin, fundador de los Hermanos de la Sagrada Familia, quien se apropio del estilo de Nazaret para su comunidad (eclesial, *qahal*), lo cual también podría aplicarse a la *Ekklessia* toda. Para eso es necesario que la Iglesia deje de amarse, se dé a sí misma para llenarse del 'otro', ante lo cual se postula la *kénosis* como camino. Sólo una iglesia refundada 'desde abajo' podrá ser samaritana, profética y abrir sus puertas y su mesa a todos.

2. Hacia un cambio de paradigma

Esto será posible si adopta una hermenéutica acorde a esta época, capaz de repensar, reformular, hacer plausible, razonable y cultural-

2 Carisma de los Hermanos de la Sagrada Familia, adoptado por su fundador el venerable hermano Gabriel Taborin, quien lo recibió del Espíritu Santo (cf. 1Cor 12, 7) adoptándolo para su congregación y para beneficio de todos.

3 Cf. Codina, V. (2010). *Una Iglesia Nazarena. Teología desde los insignificantes*. Santander: Sal Terrae.

mente viable el anuncio de la 'buena noticia' en los lugares más elevados y también en los más caídos, profundos, oscuros e inmanentes, y desde allí dar las respuestas que el mundo necesita:

> Si la Iglesia quiere acercarse a los verdaderos problemas del mundo actual, abrirse a la nueva epistemología teológico-eclesial, tendrá que partir de hechos y problemas recibidos del mundo y de la historia, en lugar de repetir esquemas anteriores por seguridad. Se trata de un dato nuevo esclarecido por medio del dato evangélico[4].

Todo cambio de paradigma, tiene sus consecuencias. Andrés Torres Queiruga sostiene que vivimos una época 'de paréntesis' entre dos paradigmas, uno que desaparece o debe desaparecer y otro que aún no apareció. En estas circunstancias se hace imperiosa una conciencia eclesial donde todos los bautizados hemos de reinventar los tiempos y espacios, estilos y tareas, para construir un nuevo entramado eclesial.

Por eso se propone como clave el carisma nazareno, porque la encarnación es el fundamento para entender el devenir de la historia y para compartir, al igual que Jesús, las condiciones más humildes y precarias de la vida humana, asumiendo la pobreza. Y desde allí, hacer una teología desde la *kénosis*.

Se trata, propiamente, de una teología desde el lugar del pobre, porque ellos fueron los principales interlocutores de Jesús, quien con hechos y palabras les reveló el valor de sus vidas, el sentido de sus miserias, los defendió y les devolvió la dignidad.

Jesús, como abajamiento de Dios hecho hombre, muestra su omnipotencia al crear posibilidades de vida donde los hombres piensan que no las hay, al cargar con los agobiados y abatidos, al sufrir con las víctimas, dándoles esperanza. "Siendo rico, se hizo pobre a fin de que nos enriquezcamos con su pobreza" (2Cor 8, 9), vaciamiento que hizo voluntaria y libremente por amor a los demás. De este modo, encarnación y redención se sitúan en la misma perspectiva.

4 Congar, Y. (1970). *Situación y tareas de la teología de hoy*. Salamanca: Sígueme, p.89.

Nazaret es un paradigma que entiende la encarnación no como un momento puntual, sino como un modo de ver y asumir la realidad en todas sus formas, como clave para dar sentido y respuesta a los desafíos de hoy.

3. ¿Por qué la elección del carisma nazareno?

Si bien se trata de una forma particular del soplar del Espíritu (*pneumatikós*), brota de las mismas fuentes que toda vida cristiana: la Palabra de Dios, los sacramentos, la oración y la vida misma en todas sus relaciones y manifestaciones. En este sentido es meta-paradigmatico por tratarse de Jesús de Nazaret, su Evangelio y el proyecto del Padre.

Una mirada desde el carisma nazareno permite, desde una teología de la *kénosis,* construir una experiencia eclesial fundante. Adoptarlo es 'bajar a Nazaret' para abrazar a la Sagrada Familia como clave teológica, y eclesiológica para la construcción de esa nueva Iglesia.

En Nazaret, vida y doctrina se identifican. Jesús no pudo predicar una enseñanza distinta de la que allí había vivido[5], y esto mismo ha de ocurrir en el seno de la Iglesia. Nazaret como sacramento de un Dios solidario con los hombres, se convierte en horizonte hermenéutico para una teología practica de una fe que vincula, vive y transforma la realidad.

Sólo una actitud de abajamiento[6], como en Nazaret, donde la encarnación interpela con su realismo y su despojo, podrá dar nuevo sentido a la existencia de la Iglesia. Tomar este camino de encarnación supone un proceso nunca acabado de desprendimiento, vaciamiento, *kénosis*, como forma de asumir nuevas situaciones, nuevas culturas, 'poniéndose en camino' para descubrirse e integrarse creativamente en el mundo. Este nuevo paradigma ha de permitir hacer teología desde la *kénosis*.

5 Cf. Congregación de la Sagrada Familia. (2011). *Manual de espiritualidad*. pp. 100-102.

6 Cf. Hermanos de la Sagrada Familia (1999). *Carta circular 'Espíritu de cuerpo y de familia', con motivo del jubileo del año 2000*l. Roma: HSF.

4. Por una teología de la *kénosis (κένωσις)*

Se trata de una teología-eclesiología en clave nazarena. En Nazaret Dios hecho hombre se hace solidario con todos los hombres. La *kénosis* posibilita la reinterpretación teológica para reestructurar la autoridad, limitar el poder, y garantizar a los laicos el ejercicio de sus derechos.

La *kénosis* de Jesucristo (cf. Fp 2, 5-11) es el fundamento de esta teología/eclesiología que ha de iluminar y orientar el caminar la Iglesia, el discurso sobre Dios, y la interpretación del mensaje cristiano. Las estructuras de la Iglesia han de pasar por ese prisma.

La teología de la *kénosis* constituye, como tal, un llamado a la simplicidad de una Iglesia 'desde abajo', en comunión con quienes viven en los márgenes de este sistema de exclusión, para vivir, como en Nazaret, el descentramiento y desde allí proyectarse al mundo.

Un paradigma desde la *kénosis* invita a la Iglesia a 'salir de sí' para poder vivenciar la alteridad, reconociendo la 'otroridad' sin encasillarla en estereotipos, en categorías preconcebidas con intenciones de dominación. Por el contrario se destaca el respeto, la aceptación y la apertura al 'otro', en un diálogo auténtico de inclusión desde un lenguaje común, con primacía de los vínculos sobre lo estructural.

Sólo desde la *kénosis* podrá entenderse el poder como donación y servicio, cuya radicalidad reside en el amor y no en el dominio: una Iglesia que se autodespoja, 'bajando' a las distintas situaciones, haciéndose pobre como Jesús que "se vació a sí mismo" (*heauton ekénosen*), insertándose en la historia de los hombres, hasta pasar por la experiencia de la muerte de cruz; un vaciamiento de todas sus seguridades, ostentación, esplendor, riqueza, para llenarse de lo desconocido, diferente, abrazando la pobreza y el sufrimiento de los hombres.

Urge una teología que haga *kénosis* de la omnipotencia, del espiritualismo desencarnado, de la omnisciencia que se atribuye la verdad absoluta y desconfía y condena de otras formas de hacer teología.

Kénosis es *diaconía* porque se ubica en el horizonte igualitario de Jesús de Nazaret y anuncia a un Dios encarnado y crucificado, sufriente y liberador, y a la resurrección como fuente de esperanza para todos los

'crucificados' del mundo:

> Podríamos decir que Jesús nos dejó como dos sacramentos de su presencia. Uno, sacramental, al interior de la comunidad: la Eucaristía; y el otro en el pueblo, en la villa, en los marginados, en los enfermos de sida, en los ancianos abandonados, en los hambrientos, en los drogadictos...[7].

5. Bajar a Nazaret para construir una Iglesia 'desde abajo'

La Iglesia no se reveló de una vez por todas, sino que se reinterpreta una y otra vez en el curso de la historia. Por eso se ofrece esta clave para su reinterpretación, para refundar la Iglesia (*Ekklessia*) 'desde abajo', haciendo extensiva la intuición que el hermano Gabriel Taborin tuviera para su congregación –como ya se dijo–, una comunidad (eclesial, *qahal*), inspirada en el estilo de Nazaret.

Jesús se proyectó al mundo entero desde Nazaret (cf. Lc 4, 16-20), convirtiéndo a Nazaret en horizonte y sacramento, porque es allí donde se da un giro en la historia. Desde allí Jesús –quien habita en las periferias, con los últimos– resignifica y salva, y este giro también ha de hacerlo la Iglesia, dejando de amarse a sí misma para llenarse del 'otro'.

El único camino es la *kénosis*. "Sólo rechazando la pobreza y haciéndose pobre para protestar contra ella, la Iglesia podrá predicar algo que le es propio: la pobreza espiritual; es decir, la apertura del hombre y de la historia al futuro prometido por Dios"[8].

Por eso es una eclesialidad del 'llamado' (*vocatio*), un llamado a la simplicidad de una Iglesia desde abajo, en comunión y compromiso con quienes viven en los márgenes de los sistemas de exclusión. Y una respuesta que se traduce en la misión de una Iglesia pobre al servicio

7 Conferencia Episcopal Española – Pastoral Social (1994). *La Iglesia y los pobres.* Madrid: CEC, n. 22.

8 Gutiérrez G. (1972). *Teología de la liberación: perspectivas.* Salamanca: Sígueme p. 385.

del Reino. Vivir Nazaret es tomar conciencia de que esta es la base de la existencia, bien sea en el 'desierto' o en la misión apostólica. Estar bajo el humilde techo de Nazaret es reconocer que la encarnación nos devuelve siempre a la realidad de la vida.

Una eclesialidad tejida desde la clave nazarena es apostar por una Iglesia que sea casa humilde y acogedora, con sus puertas abiertas a todos los deshumanizados, en lugar de una casa ostentosa, palaciega y deshabitada, que no glorifica a Dios ni edifica la humanidad.

Lo anterior implica un llamado a vivir la colegialidad de hombres y mujeres libres, desde los distintos carismas, la solidaridad, la horizontalidad de 'ser hermanos', asumiendo los conflictos intraeclesiales para recobrar la credibilidad social.

Una Iglesia que está y camina junto al pueblo, desde Nazaret, da un nuevo sentido a la dimensión el Reino, a las Bienaventuranza, haciendo suya la misión de Jesús, en una opción por los pobres de la tierra.

Bajar a Nazaret es, también, un giro epistemológico que conlleva a ver la realidad desde el lugar del pobre, desde el 'reverso de la historia', para transformar y transformarse, y hacer –como en Nazaret– de cada situación un lugar privilegiado de encuentro con Dios.

Este giro eclesiológico orienta la misión y configura todo el ser y el hacer de la Iglesia, su vida interna, sus estructuras y su compromiso con la realidad. Es un reto evangélico cuyo mandato es la defensa del oprimido, que debe ser realizada 'al modo de Cristo', seguimiento que ha de ser fundamento de la apostolicidad en la Iglesia

Una Iglesia desde Nazaret es una iglesia pobre, que se descentra por amor a ellos y asume la sacramentalidad del pobre, ya que en ellos reside la salvación, siendo éstos los protagonistas y no solamente los destinatarios de una acción vertical.

La de Nazaret es una Iglesia que sirve a un solo Señor, ya que no se puede servir por igual a víctimas y victimarios. La Iglesia desde Nazaret está contra los poderosos en sintonía con aquel que "derriba a los poderosos del trono y exalta a los humildes…" (Lc 1, 52), aunque ello implique oponerse a la ortodoxia, asumiendo conflictos y rupturas, porque sin justicia no hay paz.

6. Una eclesialidad de la *kénosis*

Una eclesialidad de la *kénosis* visibiliza a una Iglesia que se abaja y vacía para abrirse al pensamiento de teólogos críticos, sin temor a que minen la autoridad del Magisterio; una Iglesia que se cuestiona si su propio discurso teológico ilumina y transforma situaciones de enfermedad, muerte y exclusión. *Kénosis* para salir del eurocentrismo y actuar en las periferias, favorecer la formación de comunidades de base sin parroquializarlas, crear espacios de reflexión sobre temas como el celibato, el sacerdocio femenino, ministerios laicales.

Es, por tanto, una Iglesia de la gratuidad y la pobreza que se brinda a sí misma, sin anteponer condiciones, bienes, méritos, expresando, de este modo, su praxis solidaria (cf. Gál 2, l0). Una Iglesia pobre que comparte angustias y pobrezas porque no puede existir comunión en las desigualdades económicas.

La comunión exige, ontológicamente, diversidad y diferencia en la unidad, cuyo fundamento es la Trinidad: "la unidad de la Iglesia no es uniformidad, sino integración orgánica de las legítimas diversidades" (cf. 1Co 12, 12).

Desde esta perspectiva, se hace necesaria una Iglesia plural, profética, osada y valiente. La comunión se construye desde el imperativo del amor, en un camino inverso que parte de la vida, sin temor a la dispersión.

Estamos ante el imperativo de una Iglesia dialogal, que promueva el diálogo de igual a igual, con una pastoral 'desde abajo' y no 'desde la cátedra', que consensúa mínimos sólidos y básicos, y no máximos desde un pensamiento hegemónico que suprime las diferencias y homogeniza.

Además de estos rasgos, vale la pena acentuar tres características que subyacen a la eclesialidad de la *kénosis*: la fraternidad, la corresponsabildiad de los laicos y lo femenino-maternal.

6.1 Una eclesialidad de la fraternidad y la comensalidad

La fraternidad es horizontalidad e inclusión que acepta a todos sin privilegios ni honores, alrededor de una mesa/altar para compartir la vida, la comensalidad de modo circular.

Solo en la verdadera y efectiva solidaridad fraterna, entre los hijos de un mismo Padre, puede tener sentido la oración, el culto y, sobre todo, la celebración de la Eucaristía.

Una eclesialidad de la fraternidad y la comensalidad impolica una Iglesia que salga al mundo sin esplendores, ni grandeza, para ser comunidad de comunidades, asumiendo el 'nosotros' disperso en una ecología humana. Una 'común-unión' para compartir el ser, el tener, el conocer de Cristo y la vida en él.

6.2 Una eclesialidad laical

La sola participación de los laicos no alcanza. Hay que hablar de verdadera corresponsabilidad, basada en las 'mutuas relaciones' de los diversos componentes del Pueblo de Dios y en la complementariedad de las vocaciones.

La reafirmación de la identidad laical hace del laico un interlocutor valido[9], sujeto activo y no mero destinatario de la misión eclesial, permitiéndole asumir la conducción de espacios eclesiales como un ejercicio distinto, porque desplaza el eje de organización y participación y el poder se ejerce colegialmente, siendo todos productores de bienes simbólicos.

6.3 Una eclesialidad más femenina y maternal

Se requiere una Iglesia madre que responda con ternura al llamado de sus hijos que sufren, transparentando la misericordia de Dios; una Iglesia madre que se descentra y desciende al corazón de las culturas

9 Cf. *Lumen Gentium*, 37.

para hacer presente el Reino de Dios; que promueve, alienta, alumbra y cuida la vida. Madre que 're-liga', celebra, respeta.

La maternidad de la Iglesia se inspira en María y entra en contacto con el misterio de la encarnación para dar testimonio de Dios a todos, anunciando a un Dios que está junto al pobre.

7. Pasar de una Iglesia *societas perfecta* a una Iglesia *populo Dei*[10]

La realidad del mundo reclama una Iglesia distinta, con otra organización más trasparente y creíble. Tal reforma se plantea no como una alternativa más, sino como una opción necesaria para terminar con el modelo de *societas perfecta.* La estructura eclesial ha de ser fiel a la revelación y a la encarnación como sacramento de Jesús.

Los pilares del carisma nazareno que construyen una comunidad son: la oración, el trabajo y el amor.

7.1 La oración

En Nazaret 'la casa se convierte en templo'. Desde allí, la Iglesia ha de ser el 'templo hecho casa', y la vida el lugar de culto privilegiado.

Ser Iglesia bajo el techo de Nazaret es aprender de la Sagrada Familia el auténtico sentido de la consagración a Dios y al Reino, como apertura a la trascendencia y a los hombres, sin servicio litúrgico ostentoso, ni culto exterior, sino en la sencillez de la vida en todas sus situaciones, aún las más 'insignificantes'.

7.2 El trabajo

Ser Iglesia bajo el techo de Nazaret es recuperar la dimensión de trabajo y actividad apostólica, pensada como itinerario que comprende

10 Cf. *Lumen Gentium*, 9.

la acogida responsable de la misión confiada por Dios, fiel a los compromisos históricos y a los signos de los tiempos en situaciones concretas que demandan una respuesta humana y evangélica.

El trabajo ha de ser vivido como relación armoniosa con la naturaleza, compromiso con los demás y con la existencia. Esto invita a la Iglesia a asumir la humanización de las relaciones entre los hombres con el capital y el poder, favoreciendo y potenciando el trabajo solidario en equipo y las redes eclesiales y sociales.

El carisma nazareno es clave para construir una nueva eclesialidad en un mundo cuyo modelo imperante es el del individualismo, el triunfador solitario y dominante. El carisma nazareno invita a tener "un solo corazón y una sola alma" (Hch 4, 32). La frontera ente lo mío y lo tuyo se desvanece.

7.3 El amor (*ágape*)

Ser Iglesia bajo el techo de Nazaret es entrar en una dinámica de disponibilidad a Dios y de reciprocidad existencial con vínculos de maternidad, paternidad, filiación, esponsalidad y familiaridad.

El amor nazareno es estable y misionero. Se hace camino en unidad con todo el género humano, para desde aquí entender la identidad, la vocación y la misión de la Iglesia en el mundo, siendo samaritana, laical y horizontal, un verdadero 'Pueblo de Dios', y no un rebaño.

Una Iglesia que profesa el amor (*ágape*), puede vaciarse para llenarse con la gracia que viene de lo alto, del amor desinteresado que se da a sí mismo sin temor, con manifestaciones 'pobres', pero de contenido sublime, porque confía en la Palabra de Dios desde la cual organiza su entrega y se deja conducir por el Espíritu para caminar junto al pueblo.

"Una iglesia que no se une a los pobres para denunciar las injusticias que con ellos se cometen, no es la verdadera Iglesia de Jesucristo"[11].

11 Mons. Óscar A. Romero, homilía del 8 de mayo de 1979.

8. Mirar el mundo desde Nazaret para construir el Reino

Una Iglesia que construye el Reino desde Nazaret, entiende al mundo entero como un inmenso Nazaret, volviendo a las fuentes, igual que Jesús con la samaritana, para que las viejas instituciones y tradiciones sean sustituidas por un 'camino nuevo'.

Desde Nazaret se dimensiona el Reino, las Bienaventuranzas, la causa de Jesús y de la Iglesia, humanizando lo sencillo y asumiendo retos para este nuevo tiempo, al tiempo que se garantiza la realización de 'la promesa' en las distintas situaciones, siendo la humanidad de Jesús el espacio de encuentro y la realidad una forma de itinerario.

Asumir Nazaret como itinerario de encarnación, exige vislumbrar etapas, lugares y sujetos teológicos.

8.1 Etapas del camino

Para asumir la invitación a 'salir fuera', entre los pobres y marginados, para encontrar a Dios en ellos, y siguiendo el modo de actuar del mismo Dios, la Iglesia ha de considerar las siguientes etapas del camino:

(1) *Belén*. Jesús nació extranjero. Esta etapa del camino implica 'salir fuera', a las periferias.

(2) *Nazaret*. Es en Nazaret donde se da lugar a la 'otra familia' de Jesús. El Reino se vive en la gratuidad.

(3) *Galilea*. Galilea es la periferia de la 'tierra prometida', donde se rechazan las leyes, las costumbres y los convencionalismos que ponen a las personas por debajo de las reglas.

(4) *Jerusalén*. La 'ciudad santa' es el lugar elegido por Dios para liberarnos de la condición de inhumanidad, relativizando el templo, la

ley, el culto y denunciando el poder que excluye, para enseñarnos que el lugar de culto privilegiado es el encuentro con el prójimo. Es una invitación a una Iglesia profética y mártir.

8.2 Lugares

Todo camino, implica 'lugares' con los que la Iglesia ha de entrar en diálogo:

(1) *La cultura,* valorando su unidad y pluralidad, abriéndose a lo diferente.

(2) *Las situaciones de pobreza,* que representan una posibilidad de acercamiento y presencia como acto ético. La liberación no es el producto de una persona aislada, sino fruto de una tarea eclesial. El fundamento de esta opción está en la bondad de Dios, y no en un análisis social.

(3) *La vida,* para la cual ha de proponerse una 'ecología humana' que resguarde y proteja a los hombres y a las mujeres de las estructuras sociales que obstaculizan su desarrollo.

8.3 Nuevos sujetos teológicos

Los nuevos sujetos teológicos están compuestos por distintas problemáticas que demandan respuestas concretas. Estos nuevos sujetos se consideran, al mismo tiempo, como 'otros lugares' de encarnación. Estos son algunos de ellos:

(1) *Los pueblos originarios.* Convocan a colaborar en la recuperación de sus memorias, historias, culturas milenarias, luchas por su tierra, como respuesta a los desafíos de esas realidades.

(2) *La mujer.* Conlleva el reconocimiento de su alteridad, abriendo su participación a ámbitos sociales, políticos, y eclesiales, liberándola

de cualquier forma de violencia o indiferencia –empezando por el seno de la misma Iglesia–, como forma de desenmascarar relaciones asimétricas vinculadas a la división sexual del trabajo, la división política del poder, la desigualdad salarial, la desigualdad de oportunidades para la expresión pública del pensamiento y la desigualdad teológica, entre otros.

(3) *La Tierra.* Es preciso optar por una nueva religación entre la Tierra y el ser humano –hombres y mujeres–, basada en la sustentabilidad como alternativa de vida, inclusión, y dignificación de la misma Tierra como 'sujeto' pobre, crucificada y como 'madre' fértil abusada.

(4) *La familia.* Se requiere reconocer que no hay un único modelo de familia, ni una forma unívoca de establecer relaciones interpersonales, para interpretar y responder a esos nuevos lenguajes, gestando y reemplazando el paradigma vigente por otro basado en un modelo comunional de relaciones igualitarias, recíprocas y personales, en el ámbito de las diversas configuraciones familiares y de nuevas formas de convivencia intereclesial, mas inclusivas y evangélicas.

(5) *Fetos, embriones, enfermos terminales.* Estos sujetos claman por una respuesta. Son víctimas débiles cuyas voces deben ser escuchadas a través de la pastoral de los derechos humanos, garantizando el respeto pleno de cada uno.

(6) *Victimas de abuso, drogas y otras periferias existenciales.* Ante estos sujetos es necesario salir y actuar desde su sufrimiento como víctimas, con miras a reconstruir el mundo y la historia humana, no sin antes comenzar por su propia reconstrucción y conversión.

9. Consideraciones finales

Desde Nazaret queremos decir, como Jesús, "no he venido para ser servido, sino para servir" (Mt 20, 28).

En los últimos años la Iglesia fue perdiendo su referencia al seguimiento de Jesús, quien no se condicionó con un modelo de estructuras absolutizadas.

Para volver a las fuentes es necesario hacer un giro eclesiológico y deponer la postura actual de la Iglesia frente a los bienes, a su instalación, a las tradiciones y a toda forma de dominio, a fin de convertirse en una Iglesia sacramento de comunión, marcada por los conflictos de los pueblos, servidora y misionera, comprometida con la liberación de todo el hombre y de todos los hombres[12].

También es preciso un giro epistemológico para deconstruir el discurso teológico vigente y promover un cambio de paradigma que plantee nuevas formas de sentir, pensar, y actuar ante la vida, tejiendo un entramado eclesial distinto.

En últimas, se trata de devolver al cristianismo su mesianismo y de entender la historia como lugar social y epistemológico del quehacer ético como perspectiva hermenéutica de la fe.

Solamente con una actitud de 'abajamiento', como en Nazaret, donde la encarnación interpela con su realismo y su despojo, la Iglesia podrá, en un proceso nunca acabado de desprendimiento, vaciamiento, *kénosis*, asumir nuevas situaciones, nuevas culturas, y 'ponerse en camino' para descubrirse e integrarse creativamente en el mundo.

La estructura eclesial puede y debe cambiar, aunque esto implique rupturas. La Iglesia no tiene un carácter absoluto como el Reino. No existe nada creado o histórico que no deba pasar por esa ruptura. Aceptarlo significa, para la Iglesia, reelaborar su propia identidad y su propio fin dentro del proyecto de Dios, para seguir a Jesús sin miedos, intereses, fantasmas e inmovilismos.

12 Cf. *Documento de Puebla,* 1302-1304.

En síntesis, una Iglesia tejida desde la clave nazarena…

(1) es una Iglesia en comunión autentica, con realismo histórico, antropológico y evangélico, que asume las controversias y rupturas propias y del mundo;

(2) es una Iglesia que acepta como pilares –junto con la Sagrada Escritura, la Tradición, el episcopado–, a los pobres y su sufrimiento;

(3) es una Iglesia de la confrontación y la controversia, como Jesús y su ética, más 'discente' que 'docente', porque en lugar de enseñar, escucha el clamor del pueblo pobre, supera la teología del *depositum fidei* –que tiene poca o nula incidencia pastoral– y desarrolla una renovada teología de la misión;

(4) es una Iglesia 'madre' que alumbra y cuida la vida, con una fuerte presencia femenina, como María, es capaz de estar atenta a lo cotidiano, a lo esencial, al sentido de la vida, a la memoria; más sabia y más contemplativa;

(5) es una Iglesia que rescata a Dios en la familia, y hace de la vida y de la casa familiar el lugar de culto, sacramentalizando la vida y la liberación en la liturgia, en lugar de convertirlo en ídolo;

(6) es una Iglesia que vive el 'espíritu de cuerpo', la colegialidad en libertad, promoviendo estructuras comunitarias y no corporativas, un discipulado de iguales, mas laical y menos clerical, un pueblo y no un rebaño;

(7) es una iglesia que vive el 'espíritu de familia', construyendo un entramado vincular desde la horizontalidad igualitaria y fraterna, basada en la igualdad humana y bautismal;

(8) es una Iglesia que mira el mundo desde Nazaret para anunciar a Jesús y garantizar la realización de 'la promesa', siendo la causa del Reino el principio fundamental de discernimiento y la realidad el itinerario de encuentro con Jesús, descubriendo en esos itinerarios el verdadero horizonte hermenéutico por ser cristianamente vinculante con la vida, la cultura, la tierra, los pueblos originarios, los pobres y la mujer.

La Iglesia en clave nazarena conlleva a optar por el Reino de Dios y su justicia, al servicio de los últimos. Es una opción esencial y no opcional, que en las palabras de Pedro Casaldáliga implica

> optar por una cultura de solidaridad, por los empobrecidos y sus causas; potenciar el ecumenismo, asumir los desafíos de la modernidad y contribuir con la especificidad del cristianismo a humanizar; es apostar por la democratización de la vida en el seno de la Iglesia[13].

Una iglesia con mayor comensalidad, que comparta la mesa y la vida, luchará contra la exclusión, el concepto de honor, el sistema de pureza y las relaciones de patronazgo, proponiendo, a su vez, valores alternativos para derribar esas barreras que se oponen a la comensalidad igualitaria y fraterna, para comer con los leprosos de nuestros días y los otros que son rechazados.

> Porque tuve hambre, y me diste de comer; tuve sed, y me diste de beber; fui forastero, y me recogiste; estuve desnudo, y me cubriste; enfermo, y me visitaste; en la cárcel, y viniste a mí. (…) Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, o sediento, y te dimos de beber? (…) De cierto les digo que en cuanto lo hiciste a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí lo hiciste (Mt 25, 31-46).

13 Casaldaliga, P. (1994). Vida Nueva, n. 1.193. Madrid: PPC.

La Iglesia en clave de Nazaret es una Iglesia que abraza a los enemigos y al pecador y muere por la causa del Evangelio, si es la voluntad de Dios.

Así, será posible que todos puedan sentarse al banquete de la vida: los invitados a primera hora, los invitados a *ú*ltima hora, y lo que es mas urgente todavía, toda esa masa de población que nunca fue invitada y no cuenta para nadie. ¡Felices los invitados! ¡Los pobres no pueden esperar!

LA DOBLE AFILIACIÓN RELIGIOSA DE LOS PUEBLOS ANCESTRALES COLOMBIANOS: COMPRENSIONES E IMPLICANCIAS ECLESIALES[1]

Luisa Fernanda Roa Quintero[*]

1. Introducción

La presente reflexión en torno a la 'doble pertenencia religiosa', surge como posibilidad para comprender la religiosidad de los pueblos indígenas Nasa, Misak y Kogui, de Colombia, quienes conscientes del proceso evangelizador inicial, y de las luchas de sus comunidades por rescatar sus principios de autonomía, cultura, identidad y territorio, abrazan la experiencia religiosa cristiana pero en perspectiva de lealtad y no como un proceso sincrético o análogo.

La intencionalidad de proponer la categoría de la doble pertenencia religiosa, en un contexto latinoamericano que, continúa desplegando

1 Comunicación científica presentada en el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 29 de octubre de 2015.

* Colombiana. Candidata al doctorado en teología de la Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín. Magister en Educación de la Universidad Católica de Manizales. Licenciada en filosofía y educación religiosa de la Universidad Santo Tomás de Bogotá. Docente investigadora de la licenciatura en educación religiosa de la Universidad Católica de Manizales. Miembro del Observatorio de la Diversidad Religiosa de América Latina y el Caribe, en el que adelanta el proyecto: "Educación, religión, violencia y paz".

sus reflexiones teológicas en las categorías de la inculturación, la evangelización, la pastoral y el sincretismo religioso, incluso el de la teología india, es pertinente para reconocer el lugar de la religiosidad indígena en el marco de las anteriores temáticas, dados los discursos del pluralismo religioso del cual se desprenden otras elaboraciones como la 'inreligionación' y la emergente doble pertenencia religiosa, las cuales posiblemente den pistas para analizar las connotaciones de la relación entre las creencias ancestrales y la experiencia cristiana, en la que cada una es asumida no con integrismos sino, a partir de los propios elementos que las constituyen particularmente.

En Colombia existen valiosas experiencias de la labor pastoral con los pueblos indígenas, pero lastimosamente cuentan con poca sistematización. Las tareas evangelizadoras han sido lideradas por comunidades religiosas, pero las comprensiones y las experiencias de los pueblos ancestrales sobre tales procesos y las implicaciones para su cosmovisión, comunidad y territorio son desconocidas.

En lo que respecta a los indígenas que no están vinculados a ningún asunto evangelizador, quienes fieles a su tradición ancestral encuentran un camino de esperanza en la fe cristiana, son cuestionados política y socialmente por sus líderes, para conservar sus tradiciones anulando toda relación con Occidente.

Por otra parte, la comprensión en torno a la manifestación de la doble pertenencia religiosa, requiere de aproximaciones para establecer claridades en torno a la implicancia de los aspectos de la Revelación, de Cristo, y del Espíritu Santo, en las comunidades ancestrales.

Existen posibilidades de que a nivel religioso se trate de experiencias de sincretismo o inreligionación, como fenómenos emergentes de la inculturación, como lo expresan algunos teólogos del pluralismo religioso.

La doble afiliación aborigen puede ser significativa para la teología del pluralismo religioso, para reconocer una connotación diversa de las semillas del verbo, para aquellos que fieles a sus ancestros, reconocen en Cristo la plenitud de su cultura y la 'buena nueva' de manera simultánea, sin adaptaciones, analogías, o mutilaciones.

2. Doble pertenencia religiosa: aproximaciones y experiencias en los pueblos ancestrales

La categoría doble pertenencia religiosa posee constructos recientes, ubicada dentro del diálogo interreligioso y fundada en varias experiencias de algunos cristianos que caminan por experiencias de corte místico, como lo refiere Pérez[2], quien hace una relación de diversas posturas frente al hecho de profesar doble o múltiple pertenencia religiosa, entre las cuales menciona a Merton, Lassalle, Le Saux, quienes optaron por el zen y el hinduismo, siendo religiosos cristianos.

La doble pertenencia es abordada por el teólogo hindú Michael Amaladoss[3], quien la define como la lealtad de una persona a dos tradiciones religiosas, reconociendo sus fronteras. Estas vivencias son afrontadas sin analogías, o carencia alguna, por el contrario, se experimentan sus enseñanzas simultáneamente.

El tema de la doble pertenencia o la cuádruple, dada la experiencia de Panikkar, presenta otras reflexiones en las que un creyente opta por otra creencia, fruto de las interacciones en el diálogo interreligioso que conduce al intrarreligioso. Por tanto, reconocer las bases de sus postulados sobre el hecho de pertenecer a varios credos, en el marco de la teología católica suscita un recorrer diferentes posturas relacionadas con la inculturación, el sincretismo y la inreligionación.

Mario de França Miranda y Michael Amaladoss refieren la inculturación como la vivencia de la fe a través de una cultura que implica el diálogo[4].

En cuanto al sincretismo, desde las ciencias sociales se trata de un proceso que combina formas religiosas sin el predominio de una creencia sobre otras. Hay quienes consideran que más que propiciar el encuentro entre religiones, el sincretismo también es cultural y, por

2 Cf. Pérez V. (2014). *La búsqueda de la armonía en la diversidad.* Barcelona: Verbo Divino.

3 Cf. Amaladoss, M. (2003). "Doble pertenencia religiosa". En: *Selecciones de Teología*, No. 167, pp. 195-204.

4 Cf. Amaladoss, M.; Miranda, M. (2010). *Teología de la inculturación*. Varsaovia: Lubin.

tanto, su relación con la inculturación es estrecha, ya que se trata de una etapa previa.

De acuerdo Andrés Torres Queiruga[5], inreligionación es un proceso religioso que, en su devenir, reconoce la necesidad de purificar su relación con Dios al percibir ciertos elementos en otra experiencia religiosa, las cuales se incorporan para corregir o perfeccionar la propia creencia, para hacerla más rica o universal.

Establecidas las particularidades de la inculturación, el sincretismo y la inreligionación, respecto a la doble pertenencia el teólogo francés Claude Geffré aduce lo siguiente:

> Puede llegarse a hablar de una doble pertenencia religiosa. Quiero decir que la dificultad no está solamente en saber si se puede ser integralmente chino y cristiano, árabe y cristiano. Deberíamos preguntarnos: ¿es posible ser budista y cristiano, musulmán y cristiano? No es una pregunta absurda. Nos remite, en todo caso a esta otra pregunta más radical: ¿qué es lo más importante del cristianismo?, ¿un conjunto de ritos, de representaciones de prácticas que son los elementos estructurantes comunes a todas las religiones o bien la fuerza imprescindible del Evangelio?[6].

La doble pertenencia religiosa en el contexto latinoamericano presenta diversas facetas. Marcelo Barros[7] advierte sobre el cambio de postura de las autoridades teológicas y antropológicas frente al sincretismo, y expresa que la razón de ello estriva en que la mirada se da, no desde la confesionalidad sino desde el pueblo, con benevolencia y amor, ya que lo que la doble afiliación revela es la conciencia de las síntesis religiosas.

5 Cf. Torres, A. (2005). *El diálogo de las religiones*. Madrid: Verbo Divino.

6 Geffré, C. (1997). *El cristianismo frente al riesgo de la interpretación*. Madrid: Cristiandad, p. 285.

7 Cf. Barros M. (2004). *Cristología de la liberación y el pluralismo religioso. Por los muchos caminos de Dios*. Quito: Abya Yala.

La posibilidad de doble pertenencia religiosa en las comunidades indígenas Nasa, Misak y Kogui, surge a partir de las manifestaciones de querer vivir la experiencia de Cristo, pese a las dificultades de la primera evangelización.

Aunque antropólogos y sociólogos reivindiquen la alienación de Occidente a través de toda manifestación de cristianismo, estas comunidades insisten en mantenerse fieles a sus creencias ancestrales fundadas en los espíritus, a la madre naturaleza que les provee la sabiduría, y a la racionalidad de su condición humana, encontrando a la vez en Cristo la esperanza en su cotidianidad y, por tanto, viven y asumen su compromiso, sin anular su preexistencia religiosa ancestral, participando en comunidades cristianas.

La doble pertenencia religiosa, conforme a ciertos sucesos acontecidos en tales comunidades, se torna –para el caso de la comunidades cristianas– en un asunto cuestionable, en cuanto a la identidad religiosa y a la fidelidad, fundándose tal cuestionamiento en pasajes bíblicos que son considerados como tibios y que para el caso de los pueblos indígenas también se trata de una cuestión de infidelidad, dado que frente a su resistencia a Occidente por motivos de violencia y de expropiación de sus territorios, no se quiere tener ninguna relación con los cristianos, al punto de expulsarlos de sus tierras, además de exiliar a los miembros de sus comunidades que abrazan el cristianismo.

3. Pertenecer doblemente: comprensiones e implicancias eclesiales

La doble pertenencia religiosa es una temática de pluralismo religioso, considerado inicialmente como teología de las religiones, del cual se desprenden diversas posturas en torno a la relación del experiencia cristiana frente a los credos religiosos, entre las cuales se encuentran: el exclusivismo, el inclusivismo y el pluralismo, los cuales responden a una postura eclesiocéntrica, cristocéntrica y reinocéntrica.

Reconociendo que el tema es emergente en el ámbito eclesial, es

necesario retomar las reflexiones conciliares del documento *Nostre Aetate* –que data de 1965– el cual elaboró algunos constructos sobre la generalidad de las creencias religiosas, haciendo mención de las religiones de la palabra y las místicas, centrándose en las religiones reveladas del Medio Oriente, ante las cuales realza algunas aproximaciones al Dios que ha develado su voluntad de cercanía y bondad hacia el hombre.

A partir de éste documento, la Iglesia católica consolida un discurso frente la diversidad religiosa, que es abordado en documentos posteriores como la exhortación apostólica *Evangelli Nuntiandi*, de Pablo VI (1975). Incluso las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano tienen una palabra al respecto. Por otra parte, este asunto también ha sido tratado en la exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in América*, de Juan Pablo II (1999), en dónde se exhorta a mirar estas religiones como cercanas a la experiencia cristiana, frente a las cuáles se perfilan actitudes de respeto, admiración y caridad, más que tolerancia.

La carta encíclica *Redemptoris Missio*, también de Juan Pablo II (1990), ilustra algunos aspectos sobre la relación entre los cristianos y las religiones, en la cual la acción del Espíritu moviliza toda acción evangelizadora. Sobre las religiones enuncia: "¡Pueblos todos, abrid las puertas a Cristo! Su Evangelio no resta nada a la libertad humana, al debido respeto de las culturas, a cuánto hay de bueno en cada religión"[8]. Posteriormente, en el numeral 29, se expresa que "el Espíritu al obrar en los hombres y en la historia, (…) en las culturas y religiones, tiene un papel de preparación evangélica"[9].

A partir de esta premisa cobran sentido las consideraciones hacia las culturas. Aunque es evidente que en esta encíclica, en los numerales 52, 53 y 54 se recomiende la inculturación como el camino evangelizador de las culturas, es conveniente ir hacia el horizonte dialogal con las religiones, definido en el documento como "método y medio para un conocimiento y enriquecimiento recíproco". Sin embargo, se advierte que no hay una equivalencia con el anuncio.

8 *Redemptoris Missio*, 9.

9 *Ibíd.*, 29.

Frente a las aclaraciones de la Iglesia emergen varias cuestiones en torno a las posibilidades para reconocer la doble pertenencia como un proceso que favorece el diálogo interreligioso, en el que hay un trayecto más allá de la inculturación, la inrreligionación y el sincretismo. Sobre este asunto, Gavin D'Costa expresa: "la presencia del Espíritu en otras religiones es también fuente, promesa y gran alegría para la Iglesia"[10]. Posteriormente comenta el caso de Le Saux y Merton, expresando que su experiencia doble, como miembros de comunidades religiosas y practicantes del Zen, contribuyó a que lograran generar formas más ricas del discipulado cristiano, en perspectiva inculturada.

La doble pertenencia religiosa es un asunto que requiere un análisis de cara a las propuestas de orden interreligioso.

Para el caso de los pueblos ancestrales y considerando los presupuestos de los mismos en cuanto al 'tiempo axial', de acuerdo Torres Queiruga[11], como factor universalizante que propende el diálogo entre religiones que alcanzaron preponderancia histórica política y cultural, éstas no tendrían lugar alguno, dado que no alcanzaron la relevancia universal necesaria.

La superación de tal condición es un requerimiento para iniciar un camino de encuentro con las culturas latinoamericanas, en clave de diálogo. Los procesos de inculturación, y las posibles situaciones de inreligionación son valiosos, pero es necesario considerar otras aristas en las que la Iglesia salga al encuentro de los valores ancestrales de los aborígeneses, como otra manifestación de Cristo que sale al encuentro de una humanidad diversa, cuyo preludio son sus encuentros con los foráneos de Judea, a los cuáles se acercó con la esperanza del encuentro reconciliador, benevolente, para confortar al otro independientemente de su creencia: "¡cómo! ¿Tú, que eres judío, me pides de beber a mí, que soy samaritana? Los judíos, en efecto, no se trataban con los samaritanos. Jesús le respondió: si conocieras el don de Dios" (Jn 4, 10).

10 D'Costa, G. (2006). *La Trinidad y el diálogo interreligioso*. Salamanca: Secretariado Trinitario, p. 177.

11 *Op. cit.* Torres, A. (2005). *El diálogo…*

Una inclusión desde la condición de la doble pertenencia religiosa y desde la cristología es una de las propuestas formuladas por Marcelo Barros[12], quien aduce que reconociendo el misterio de la encarnación, la pasión y la resurrección, aquellos que aman su tradición cultural, encontraran en Cristo la plenitud para gozar del amor solidario.

La doble pertenencia religiosa es una categoría emergente al interior del diálogo interreligioso, con desarrollos relevantes en el Asia y en el 'continente de la esperanza', desde los constructos de la teología de la liberación. Dada su particularidad étnica y cultural, se están considerando nuevas perspectivas más allá de la inculturación y la inreligionación, como situaciones de la misión y del diálogo interreligioso.

Analizar la afiliación de los pueblos ancestrales luego de una paradójica primera evangelización, que en algunos grupos indígenas de Colombia ocasionó el cierre de estas culturas a Occidente, resulta esperanzador. Ellos, fieles a su territorio, autonomía, cultura e identidad, encuentran en Cristo la nueva vida para luchar por mantener su equilibrio con los espíritus, pero no como una analogía –con su cosmovisión– sino como otra manera de ser y pervivir en el contexto, que no es el más favorecedor en medio del conflicto y la guerra que afecta sus condiciones de vida.

Cabe aclarar que más allá de una migración religiosa por situaciones adversas, se trata de una oportunidad para esperar y caminar como comunidad hacia condiciones dignificantes que se evidencian en la conversión y en el compromiso como cristiano.

4. Perspectivas

Las perspectivas de la investigación apuntan a develar las implicaciones de la doble pertenencia en los pueblos ancestrales de Colombia, especialmente en los grupos Nasa, Misak y Kogui, quienes se caracterizan por su alta organización política, social y relevancia cultural.

12 *Op. cit*. Barros, M. (2004). *Cristología…*

Sus antepasados fueron evangelizados, pero dadas las circunstancias de esclavitud y opresión por parte de los occidentales, actualmente se resisten a lo que denominan 'factores de occidentalización'.

Hoy estos pueblos indígenas, fieles a sus principios ancestrales de la Madre Tierra y a los espíritus, encuentran en el Evangelio una oportunidad para consolidar su condición personal, comunitaria y social, pero sin la intención de anular o limitar su creencia inicial.

Comprender esta situación religiosa desde la teología es el objeto de la investigación propuesta. Ya las ciencias sociales analizan el fenómeno como cierta situación migratoria por condicionamientos del conflicto. Por tanto, para la teología, es una oportunidad reconocer en las creencias y en los valores ancestrales las semillas del Verbo que interpela a los cristianos, en la vivencia fiel de la tradición y la 'buena nueva'.

ENTRE A VIOLÊNCIA DE GÊNERO E A MISERICÓRDIA[1]

Maria Cristina Silva Furtado[*]

1. Introdução

Quando o cardeal Jorge Mario Bergoglio foi proclamado papa da Igreja Católica, eanunciou que iria se chamar 'Francisco'. Sem dúvida nenhuma, deu claramente indícios de que a Igreja seguiria novos rumos. Como disse Leonardo Boff, "Francisco não é um nome, é um projeto de Igreja"[2], e a escolha de seu nome unida a sua simplicidade ao pedir que os fiéis rezassem por ele, fez o coração de teólogos leigos e clero, autoridades eclesiais, membros dos diversos movimentos da Igreja, enfim, todo o 'Povo de Deus', sentir o coração bater mais forte,

1 Comunicação científica apresentada no II Congresso Continental de Teologia, em Belo Horizonte, em 29 de outubro de 2015.

* Teóloga, psicóloga, e escritora. Doutoranda em teologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), sob a orientação de Maria Clara Bingemer. Bolsista CAPES. Professora de psicologia e religião. Professora-tutora do curso de iniciação teológica à distância da PUC-Rio.

2 Indio, C. (2013). "Entrevista Leonardo Boff". Em: *IHU*. Disponível *on line* em http://www.ihu.unisinos.br/ noticias/ 522105-francisco-nao-e-um-nome-e-um-projeto-de-igreja-afirma-leonardo-boff.

pois se percebia que a proposta de Francisco estaria ligada a uma transformação maior na Igreja, envolvendo uma mudança pastoral, que teria de começar no interior de cada católico; uma conversão.

Diante disto, imediatamente o Papa ganhou admiradores que desejavam esta Igreja, simples, próxima dos pobres, oprimidos e excluídos, e críticas ferrenhas que diziam que suas ações confundiriam os fiéis e poderiam desestabilizar o poder da Igreja. No entanto, embora procure um diálogo aberto com todos os lados, nada tem afastado o papa Francisco de seus objetivos. A proposta da *Gaudium et Spes*[3] mostra-se presente, e temas até então proibidos, estão na pauta da vez.

Na busca de participar e ajudar no debate com subsídios que auxiliem as pessoas a se direcionarem em relação a alguns dos temas citados, com base no meu projeto de doutorado, fiz este artigo. Aqui tratarei sobre a 'violência de gênero', fazendo a ligação dela com o mimetismo de René Girard, e procuran do pensar como será possível diminuir a 'violência de gênero', e dentro da Igreja acabar com a exclusão de tant@s[4].

2. Gênero e violência de gênero

A teoria de gênero conforme hoje a conhecemos, surgiu em 1970 trazendo a diferenciação entre a 'dimensão biológica' do sujeito e sua 'dimensão social'.

Segundo esta teoria, se retomarmos a história da sexualidade veremos que até o século XVIII só o sexo masculino era reconhecido. Para a sociedade, o padrão a ser seguido era o do homem branco, cristão, forte, provedor, e procriador. A mulher era vista como um homem invertido e inferior, por isto mesmo o seu contrário. A diferença entre homem e mulher não se dava pelo 'sexo', mas a partir das posições sociais e culturais distintas que cada um exercia.

3 Cf. *Gaudium et Spes*, 4.

4 @, sinal que indica que a referencia, direciona-se a homem e mulher.

O espaço público pertencia ao homem, e a mulher ficava com a esfera doméstica, fazendo a administração da casa. Quanto às pessoas que, não eram mulheres, e tinham características femininas, não havia um rótulo específico para elas, e sim para os seus atos sexuais: elas praticavam a sodomia.

Do século XV ao XIX o discurso moral da Igreja católica fundamentava a função do sexo como exclusivamente procriadora e os pecados sexuais eram concebidos de duas maneiras: "os de acordo com a natureza e aqueles contrários à natureza"[5].

A partirdos ideais da revolução francesa (1789-1799) deveria haver igualdade entre homem e mulher, e passou-se a pensar na mulher não mais como um homem invertido, mas como seu oposto, surgindo os dois sexos –divisão bipolar–. No entanto, o homem continuou sendo o primeiro modelo, e a mulher um segundo modelo oriundo do primeiro, permanecendo a desigualdade. As diferenças passaram a ser determinadas pelo 'encéfalo', e este dava superioridade intelectual ao homem, e afetiva à mulher. Dessa forma, a mulher precisava do homem para tomar as decisões. Ele podia estar na esfera pública e na política, e ela, precisava se estabelecer no 'lar', ajudando na procriação e criação de filhos, longe dos perigos da esfera pública, com o homem como seu protetor.

A sexualidade ficou reduzida em 'homem e mulher', que só poderiam ser 'heterossexuais ou homossexuais'. A inversão do 'homem' deixava de ser a 'mulher', e passava a ser algo antinatural e perverso, pertencendo àquel@ que não cumprisse o papel social que lhe impunha a sociedade: @ homossexual.

Esta divisão e as exigências da sociedade da época passaram a comandar as diferenças morais e a determinar 'as características de comportamentos e interesses' definidas como apropriadas aos membros do sexo masculino, e do sexo feminino. O termo 'homossexualismo' surgiu

5 Torres, M.A. (2006). "Os significados da homossexualidade no discurso moral -religioso da Igreja católica em condições históricas e contextuais específicas". Em: *Revista de Estudos da Religião*, n. 1, pp. 142-152.

em 1869 para designar 'patologia', e definir as pessoas que tinham uma perversão do instinto sexual causada pela degenerescência de seus portadores[6].

Os discursos religiosos valorizavam os papéis do homem e da mulher, e a Bíblia era citada sempre que se desejava justificar a submissão da mulher.

Só no século XX começou a se cogitar que a homossexualidade poderia não ser patologia, e na realidade, existiriam múltiplas sexualidades. E após a revisão de estudos e provas, a partir de 1975 a Associação Americana de Psiquiatria (APA) e as demais associações foram retirando a homossexualidade do Manual de Diagnóstico e Estatística de Distúrbios Mentais (DSM).

Na contemporaneidade, com o desenvolvimento das ciências sociais e humanas, novos estudos foram acontecendo. Os conceitos de sexualidade, gênero, e os papéis de gênero, pertencendo somente ao biológico e natural, foram dando lugar à compreensão de que o que se conhecia sobre 'sexualidade' estava baseado na construção social do 'sexo anatômico', não sendo a sexualidade binária, possuindo assim, múltiplas possibilidades.

Esta teoria que, na atualidade os críticos denominaram de 'ideologia de gênero', traz duas posições. A primeira afirma que ao se nascer, biologicamente, as pessoas têmos órgãos femininos ou masculinos, e algumas pessoas até os dois. Entretanto em termos de desejo, identidade, e papéis, independente do que a biologia determina, elas são influenciadas pela cultura.

A outra posição concorda com os estudiosos das neurociências que os genes possam ser determinantes para algumas condutas, e por este motivo afirmam que, muitas vezes, as pessoas possuam tendências diferentes das que o sexo biológico determina. E isto significa que ao longo da vida, com a liberdade e influência cultural, essas pessoas se encaminhem

6 Moukarzel, M. (2003). "Graças das. Heranças históricas sobre sexualidade e deficiência na tradição occidental". Em: *Sexualidade e deficiência: superando estigmas em busca da emancipação.* Campinas: UEC, p. 28.

para um ou outro 'gênero', em termos de desejo, identidade e papéis.

Aqui é importante mostrar que, embora na atualidade diversas áreas da sociedade estejam trabalhando para que a 'violência de gênero' diminua, ela ainda existe no âmago da sociedade.

Em relação às mulheres, a violência de gênero está ligada a violência doméstica. Em dez anos, dez mulheres foram assassinadas por dia no Brasil[7]. Em relação ao grupo LGBTTI[8], o Brasil lidera o *ranking* mundial de violência contra os homossexuais. "Pelo menos 312 gays, lésbicas e travestis brasileiros foram assassinados em 2013, em média de um homicídio a cada 28 horas"[9].

Se o tema maior que nos envolve é a 'reforma da Igreja', diante do que vimos sobre as relações de gênero, e a violência que impera na sociedade, pergunto como a Igreja católica à luz dos evangelhos, guiada pela presença do Espirito Santo, poderá colaborar para romper com a dominação relacional?

Para refletirmos sobre isto será importante conhecermos um pouco sobre a violência, e o que se encontra por trás dela. E faremos isto através do pensamento de René Girard.

3. René Girard e a violência

Para o filósofo, historiador e filólogo francês René Girard a violência é proveniente do desejo mimético, desejo que não é independente do grupo social a que pertence porque o desejo provém do desejo de outros.

De acordo com Girard, cada pessoa aprende a se comportar a partir

7 Manso, B. (2010). *Dez mulheres são mortas por dia no Brasil.* Estadão.com.br/Brasil.

8 Esta sigla significa Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Intersexuais.

9 Congresso em foco. (2014). *Um homossexual foi assassinado a cada 28 horas no Brasil em 2013, diz pesquisa*. Notícias. Disponível *on line* em: http://congressoemfoco.uol.com.br/no ticias/relatorio-aponta-312-homossexuais-brasileiros-assassinados-em-2013/.

da reprodução de comportamentos já existentes, sendo levada a adotar esses comportamentos como modelos, colocando-os em sua vida como se fossem expressões do seu próprio desejo.

Nem mesmo a identidade da pessoa é inata, e sim adquirida através de um processo mimético. O outro é sempre central na determinação da identidade do sujeito. Trata-se de um processo não consciente, nem deliberado, pois ocorre através de uma interdependência imitativo-ness quando vê os objetos em outra pessoa ou desejado por outra pessoa.

Girard, em *Mentira romântica e verdade romanesca*, parte das obras de Cervantes, Dostoiévski, Flaubert, Stendhal e Proust para estabelecer uma teoria sobre o desejo humano.

Por exemplo, no romance *Dom Quixote de La Mancha*, de Miguel de Cervantes, Dom Quixote (A) quer ser Amadis de Gaula (B) –personagem herói de histórias da cavalaria– assim o imita (X), e acaba em sua loucura, apropriando-se do herói da cavalaria do qual ele lia as histórias, e agindo como se fosse ele. Isto foi possível sem rivalidades entre Dom Quixote e Amadis porque o modelo/mediador (Amadis de Gaula) está distante, já que pertencia a outra época. Em cada aventura do romance os objetos mudam, mas o triângulo –sujeito, modelo, objeto– permanece.

Quando a mediação é externa, diz Girard –como no caso de Dom Quixote–, o modelo se encontra espiritualmente distante do sujeito mimético, e ao ser imitado, não há competição, pois não tem contato com o modelo ou mediador. Quanto mais distante, maior a probabilidade de o resultado da imitação ser resolvido sem rivalidade.

Na mediação interna, ocorre o contrário, pois o modelo está próximo do sujeito mimético. O modelo pode ser um@ amig@, professor@, orientador@, pai, mãe, namorad@, companheir@, marido, mulher, enfim alguém que o sujeito admire. Girard não está se referindo, na realidade, à proximidade do sujeito desejante e do modelo/mediador, enquanto espaço físico, porque para ele, "a distância entre o mediador e o sujeito é primeiramente espiritual"[10].

10 Girard, R. (2009). *Mentira romântica e verdade romanesca.* São Paulo: É realizações, p. 33.

Inicialmente o sujeito se aproxima do modelo e estabelece uma relação de discípulo e mestre, mas em um segundo momento esta situação muda, pois se o sujeito deseja o mesmo objeto do seu modelo, isto em algum momento poderá tornar o modelo um rival, pois o objeto desejado é o mesmo. Este objeto pode ser físico, ou pode ser um sentimento, ou ainda um objeto metafísico. Se esta rivalidade não for suplantada, surgirá a violência na relação porque a característica do desejo mimético é aquisição, apropriação. Dessa forma, quanto mais interna for à mediação, esta será mais próxima, eo resultado proveniente do desejo mimético será mais violento.

De acordo com Girard, é o ressentimento que impede a percepção de como funciona a mímesis na gênese do desejo.

O ser humano tem muita dificuldade de assumir que os seus desejos não são seus, mas são desejos de outro, que é o seu modelo/mediador. Isto fere o orgulho e a crença de que os desejos são originais e independentes.

Para ele, os nomes tradicionais dados à mediação interna são: ciúme, inveja e ódio. Por trás deles, está escondida a mímesis do desejo e as rivalidades que surgem da triangularidade.

O ciúme vem da fascinação pelo modelo que se tornou seu rival. A inveja leva o sujeito a acreditar que é vítima da injustiça, aumentando o prestígio do mediador, que ao mesmo tempo reforça o vínculo que une objeto e mediador. E o ódio é direcionado ao modelo/mediador de quem o sujeito tem uma admiração enorme e secreta, e acaba por odiar a si próprio por esta admiração, e passa a ver o mediador como um obstáculo para conseguir o que deseja. Para Girard, quando a pessoa é muito parecida com o sujeito, a única maneira que este tem de se proteger, é odiando.

Ao refletir sobre as inúmeras formas de rivalidades, Girard começou a repensá-las no contexto dos conflitos de hominídeos, em uma época em que os grupos viviam sem instituições formalizadas, ou seja, sem organização ou mediação externa. Neste contexto, ele destaca a 'vingança' e o 'ressentimento' como as primeiras formas de instituição não formalizadas, e capazes de gerar, dentro do triângulo sujeito, me-

diador e objeto, uma rivalidade tão forte que as pessoas são capazes de se esquecerem do objeto para se agredirem mutuamente[11].

A falta de um mecanismo de controle da violência mimética, quando a sociedade se encontra nesta fase de 'todos contra todos' pode levar a desagregação e destruição. Para não haver destruição total da comunidade, só uma reconciliação paradoxal é possível, onde alguém ou um grupo seja responsabilizado. Alguém diferente, que fuja ao padrão para que possa ser sacrificado sem maiores problemas, sem vingança. Foi assim que surgiu o bode expiatório.

Este processo foi o fundador da cultura, instituído através da passagem da indiferenciação, 'todos contra todos' para a diferenciação social 'todos contra um'. Essa formalização trouxe ainda a centralidade do fenômeno religioso na formação da cultura, onde os ritos e mitos originários foram maneiras de se elaborar o mecanismo matriz da cultura humana. Por isso, a violência e o sagrado são inseparáveis.

Para Girard as escrituras denunciam a violência do mecanismo do bode expiatório[12], e a verdadeira oposição entre o cristianismo e a religião arcaica está no sacrifício de si, que foi o sacrifício de Jesus nos evangelhos, e o sacrifício de outro, que foi fundado no assassinato fundador, a vítima expiatória.

No cristianismo a palavra 'sacrifício' significa a renúncia da própria pessoa ao objeto desejado, podendo ser uma mortificação imposta pela própria pessoa a ela mesma, não ao outro, como forma de terminar rivalidades miméticas sem violência. A grande dificuldade que se enfrenta é que o cristianismo atua no sentido de conscientizar sobre o uso da vítima expiatória, mas este mecanismo não é consciente, assim sociedades modernas se recusaram compreender a mensagem cristã, o que acabou gerando a crise da modernidade, que ainda persiste na contemporaneidade.

11 Cf. Reyes, J. (2015). "O desejo mimético redescoberto". Em: *Blog Miméticos*. Disponível *on line* em: http://renegirard.com.br/blog/?p=107.

12 Girard, R. (2008). *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, p. 104.

4. René Girard e a violência de gênero

É impossível ler Girard, e não se transportar para a teoria de gênero e ver que as teorias se encaixam, pois ambas partem do desejo.

Se todo desejo é mimético, o desejo não é uma escolha, mas algo ligado a esta perspectiva do desejo não pertencer à própria pessoa, mas estar baseado no outro, na relação sujeito-modelo/mediador.

A criança ao nascer aprende a desejar os desejos de seus pais, professores, e todos os que o cercam e tem sua simpatia. "Tudo o que Deus fez é bom"; o desejo também. Entretanto, existe o desejo 'sem obstáculos' e o desejo 'com rivalidades'.

James Alison, com base em Girard nos informa que se aprende a desejar as pessoas do sexo oposto a partir da imitação das pessoas do mesmo sexo. O que às vezes acontece, "é que pessoas do mesmo sexo podem aprender a desejar segundo o desejo do próprio sexo, o qual é totalmente normal, mas de alguma forma, aquele desejo é fixado no rival"[13]. Há uma troca, a pessoa não deseja o objeto apontado como rival, mas deseja o próprio rival. Muitas pessoas usam esta explicação para tratar o desejo homossexual como intrinsecamente desordenado, mas Girard diz que todo desejo é mimético, e por isto, independe do objeto.

Tanto a pessoa heterossexual como a homossexual pode desejar a outra pessoa de maneira 'não rivalística' ou 'rivalística'. Não é o fato de ser homossexual que fará a pessoa possuir ou não a outra como um objeto. Tanto um heterossexual como um homossexual pode desejar a outra pessoa de forma pacífica e amá-la, levando-a a crescer, e se desenvolver.

A teoria de Girard nos leva a procurar ver os relacionamentos independentes de gênero, sexualidade, etc... Mas, é importante lembrar que como o mimetismo está ligado à cultura e ao padrão cultural, coloca o

13 Cf. Wolfart, G. (2008). "O amor homossexual. Um olhar teológico-pastoral". Em: *IHU on-line*, n. 253, ano VIII. Disponível *on line* em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_contente&view=article&id=1681&secao=253.

sexo masculino como modelo. Isto interfere nos relacionamentos tanto por parte do homem, como da mulher que aprendeu que deveria ser submissa a ele.

Na atualidade, mesmo com toda a participação no mundo do trabalho, na política, e na vida social, este modelo ainda interfere nos relacionamentos pessoais e institucionais, e o mimetismo leva os homens a imitarem o que veem, e infelizmente, é visível o predomínio de relações heterossexuais: 'homem e mulher', impregnadas do desejo de posse, de dominação, onde a 'mulher' é um objeto para agarrar, o que provoca inúmeras vezes na violência de gênero cotidiana que temos conhecimento.

Quantos assassinatos existem que é visível, em sua base, o mimetismo presente, mas não compreendido, nem percebido. É claro que também é possível, saber de mulheres que utilizam os seus relacionamentos de forma utilitária, cujo desejo é possessivo/rivalístico, destruidor. Por isso Girard diz que o desejo mimético atinge a todos, sem exceção.

Apesar disso, a sociedade continua excluindo as pessoas que possuem características femininas: gays, travestis, transexuais, intersexuais, etc. E até mesmo as lésbicas, e transexuais masculinas, etc..., pelo sentido oposto. Em nome de Deus, da moral, dos bons costumes, e da família, palavras e atos de ódio são ditos e feitos. Discursos que mostram claramente o ódio ao grupo LGBTTI, levando-nos a pensar no que diz Girard, em relação ao fato de que o ódio é um reflexo de si mesmo.

O mecanismo sacrificial que Girard apresenta, denuncia o que acontece. É mais fácil culpar um grupo do que olhar para as dinâmicas das famílias na atualidade, e verificar o comportamento heterossexual nos relacionamentos matrimoniais.

5. Conclusão

Se toda a violência é mimética, a violência de gênero segue o mesmo esquema da violência mimética. Assim, o ser humano precisa entender que só através da compreensão das leis do mimetismo e de seus

riscos poder-se-á ter consciência das relações morais, e saber renunciar, quando necessário, visando o término da rivalidade mimética. O cristianismo aponta que o caminho para isto deve ser o da 'misericórdia' e do 'perdão'. E é este o caminho que o papa Francisco direciona a sua Igreja: um grande debate sobre os principais temas, unido ao Jubileu da Misericórdia, de modo a termos uma Igreja presente, convertida, solidária, inclusiva e vibrante, onde os fiéis tenham a certeza do que devem escolher entre a 'violência de gênero' e a 'misericórdia'.

PENSAMIENTO UTÓPICO Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN. LO UTÓPICO EN LA CRISIS LIBERACIONISTA Y EN SUS ALTERNATIVAS[1]

José Fernando Castrillón Restrepo [*]

¿Ha muerto la teología de la liberación? Ese es el sugestivo título de un libro que escribió Pedro Trigo con el fin de explicar, desde su perspectiva, el origen de la crisis de la teología de la liberación a mitad de los años 80 del siglo anterior y de evaluar la influencia que aún tiene esta teología en el contexto de la Iglesia y de la realidad latinoamericanas[2].

1 Comunicación científica presentada en el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 29 de octubre de 2015.

* Doctor en Teología de Dominican University College (Ottawa, Canadá). Magíster en teología de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia), donde también realizó su pregrado en teología. Licenciado en lenguas modernas de la Universidad de Caldas (Manizales, Colombia). Profesor de la facultad de teología de la Pontificia Universidad Javeriana.

2 Para Trigo, el punto crucial que produjo la crisis de la teología de la liberación no fue la caída del muro de Berlín, sino la reducción de los agentes de pastoral y de los obispos liberacionistas, lo cual fue consecuencia de las políticas de la Curia romana en contra de la influencia que esta teología tenía en Latinoamérica. Trigo, P. (2005). *¿Ha muerto la teología de la liberación?* Bogotá: Javegraf, pp.27-29.

Esa misma pregunta y, a la vez, la reivindicación de la tradición teológica latinoamericana estuvieron presentes en el ambiente del anterior Congreso Continental de Teología, que fue llevado a cabo en São Leopoldo/RS (Brasil) en el año 2012, especialmente en el hecho de que un buen número de ponentes evitó relacionar la teología latinoamericana con el marxismo e incluso, algunos de ellos, evitaron utilizar el título 'teología de la liberación' cuando hablaron de la tradición teológica latinoamericana[3].

Dichas preguntas y situaciones se pueden explicar a la luz de un análisis de la historia de esta teología. La teología de la liberación surgió a finales de los años 60 del siglo anterior como una teología que denunciaba la situación de injusticia vivida por los pobres y que anunciaba una praxis de liberación histórica de las cadenas socio-económicas que los oprimían. Esta teología llegó a su culmen de producción académica a finales de los años 70 e inicios de los 80 para, posteriormente, entrar en un declive a finales de dicha década.

Elementos de crítica teológica y circunstancias históricas contribuyeron al declive de la producción académica. En el campo de la crítica teológica, y de manera central, se encuentran las preocupaciones expresadas por el Magisterio de la Iglesia acerca del uso del marxismo entremezclado con esta teología. Preocupaciones que se explicitaron en dos Instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe: *Libertatis Nuntius* (1984) y *Libertatis Conscientia* (1986).

3 "Conversando con Jorge Costadoat, SJ. Congreso Continental de Teología". Costadoat cambió el título 'teología de la liberación' por uno de espectro más amplio 'teología nacida en Latinoamérica después del Concilio', https://www.youtube.com/watch?v=p3i9knGudnM, 12'20". Susin habla sobre la emergencia de nuevas subjetividades diferentes al trabajador, tales como las mujeres y los homosexuales. Susin, L.C. "Nuevos sujetos y dialogo de culturas", https://www.youtube.com/watch?v=4Sbq7Mfxjg8, 24'. Boff afirma que no hay una teología marxista de la liberación, sino una sola teología de la liberación. Para Boff, no es Marx, sino el Dios de Moisés y de Jesús –el Dios padre de los pobres– la principal influencia en el desarrollo de la teología de la liberación. Boff, L. "El lugar y el papel de la teología en los procesos de cambio del continente en el contexto mundial", https://www.youtube.com/watch?v=g8k78XsXBKs, 1'30".

Estas críticas se unieron a la pérdida de apoyo a la praxis pastoral de liberación y a las Comunidades Eclesiales de Base (CEB)[4] en las diversas diócesis. Los obispos que habían permitido estas prácticas pastorales en sus diócesis como Hélder Câmara (Recife, 1964-1985), Leonidas Proaño (Riobamba, 1954-1985), Pedro Casaldáliga (Araguaia, 1971-2005) y Oscar Romero (San Salvador, 1977-1980) fueron reemplazados y los nuevos no continuaron con las prácticas y preocupaciones liberacionistas de sus predecesores.

En el campo de eventos históricos, el colapso del sovietismo histórico y la emergencia definitiva del neoliberalismo, ciertamente llevó a los teólogos liberacionistas a vivir entre un ambiente de decepción y pérdida de esperanza, pues se esperaba el surgimiento de una sociedad latinoamericana libre e igualitaria y lo que advino fue el régimen global del libre mercado.

De hecho, teólogos como Jung Mo Sung y Carlos Angarita afirman que esta crisis se puede constatar en una serie de alternativas a la misma que han propuesto algunos teólogos y movimientos eclesiales[5].

4 Las CEB experimentaron una dicotomía interna entre el compromiso con la lucha política y su presencia activa en la estructura eclesiástica. Dicha ambigüedad provocaría la posterior pérdida de su influencia al interior de la Iglesia latinoamericana. Angarita, C. (2008). "Apuntes para repensar la teología de la liberación en América Latina y el Caribe", En: *Revista Pasos*, No. 137, p. 38.

5 De acuerdo con ambos autores, las alternativas fueron: (1) la propuesta de nuevos temas –como las teologías de contexto sobre indígenas, negros, mujeres, etc.– con el fin de no tener que enfrentar la crisis socialista; (2) la preservación de la 'verdad metafísica' de la presencia histórica y teleológica del Reino de Dios, a pesar de las evidencias en contra; (3) la elaboración de una crítica trascendental de la razón utópica moderna por miembros del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) –llevada a cabo especialmente por Franz Hinkelammert– que tome en cuenta que el rol de lo utópico es orientar y guiar la praxis humana; (4) el centrarse en el nivel micro de las relaciones sociales e interpersonales de la gente, tomando en cuenta los límites que la historia y la condición humana tienen para la creación de una sociedad más justa. Cf. Mo Sung, J. (2007). "Cristianismo de liberación: ¿fracaso de una utopía?". En: *Revista Pasos*, No. 130, pp. 1-15; *Op. cit*., Angarita, C. (2008). *Apuntes…*

En este contexto, lo particular de esta comunicación es afirmar –y analizar críticamente– que una de las principales causas de la crisis, pero también de su solución, está presente en el corazón de esta teología, específicamente en su racionalidad moderna; una racionalidad que, según Franz Hinkelammert, le imprime un carácter de ingenuidad utópica a la praxis humana al afirmar que 'mundos ideales' pueden surgir en la historia humana[6].

Debido a lo limitado del espacio, esta comunicación deja de lado los análisis de los textos de algunos de los teólogos liberacionistas de la primera generación en los que se puede apreciar cómo la influencia utópica moderna –especialmente presente en el uso de herramientas de análisis social como la teoría de la dependencia y los instrumentales marxistas de análisis de la realidad– llevó a estos teólogos a anunciar la emergencia teleológica de una sociedad latinoamericana nueva e ideal, correlato histórico de la salvación final.

De esta manera, esta comunicación se centra en un análisis de la epistemología y el método de dicha teología. Así, la primera consideración es que el punto de partida de la teología de la liberación, desde la famosa definición de Gustavo Gutiérrez: "una reflexión crítica sobre la praxis a la luz de la Palabra de Dios"[7], es la reflexión sobre la praxis humana de liberación de la situación de pobreza y exclusión experimentada en América latina.

Para entender las consecuencias de la relación entre la praxis liberacionista y el instrumental utilizado en dicha teología, elaboraremos una reflexión a partir de los análisis del método de dicha teología realizados por Juan Carlos Scannone y Clodovis Boff.

Para Scannone ha habido cuatro corrientes de acción en el momento teológico de la praxis liberacionista[8]. Si bien dos de esas corrientes

6 Cf. Hinkelammert, F. (1990). *Crítica a la razón utópica*. San José: DEI, pp. 13-17.

7 Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la liberación: perspectivas*. Salamanca: Sígueme, p. 34.

8 Según Scannone, estas corrientes son: (1) teología desde la praxis pastoral de la Iglesia, mediante una evangelización liberadora que se centra en las bases bíblicas y espirituales de la liberación; (2) teología desde la praxis de los grupos revolucionarios, que utiliza análisis marxistas de la realidad para apoyar la acción

están más centradas en una evangelización liberadora y en una liberación del pueblo en perspectiva histórico-cultural, en vez de perspectiva de clase, mientras las otras dos corrientes hablan de la transformación de la sociedad latinoamericana, bien sea mediante una acción revolucionaria, o bien sea considerando las enseñanzas de la Iglesia y la tradición teológica, hay algo en común en todas las corrientes: una concepción de la praxis humana como transformación de estructuras de pecado y creación de unas nuevas estructuras, llamadas estructuras de gracia[9].

En este sentido, a pesar de las diferentes maneras de entender esa praxis de construcción de nuevas estructuras, tanto unas corrientes de praxis como las otras, están influenciadas por la ingenua aspiración utópica moderna de que realidades ideales pueden emerger en la historia.

Esta aspiración utópica común obedece a la aproximación particular que hace la teología de la liberación al método 'ver, juzgar, actuar'. De acuerdo con Clodovis Boff, este método contiene tres mediaciones que se influencian mutuamente: la descripción estructural de la realidad –mediación socio-analítica–, la interpretación de esta realidad a la luz de la Palabra de Dios –mediación hermenéutica– y la praxis de trasformación de esta realidad –la mediación práctica–[10].

revolucionaria –presente en autores como Hugo Assmann y Cristianos por el Socialismo–; (3) teología desde la praxis histórica, que busca la transformación de la sociedad latinoamericana tomando en cuenta las enseñanzas de la Iglesia y la tradición teológica –presente en Gustavo Gutiérrez y en la tradición que surgió a partir del mismo–; (4) teología desde la praxis del pueblo latinoamericano, que entiende la categoría 'pueblo' en perspectiva histórico-cultural, en vez de una perspectiva de clase, con el fin de buscar la plenitud de la justicia. Cf. Scannone, J. C. (1984). "La teología de la liberación: caracterización, corrientes, etapas". En: *Selecciones de Teología* 23, No.92, pp. 272-273.

9 A partir del trabajo de autores como Ignacio Ellacuría, ambas categorías –estructuras de pecado y estructuras de gracia– se hicieron muy populares en la teología de la liberación. Cf. Ellacuría, I. (1990). "Historicidad de la salvación cristiana". En: Ellacuría, I. y Sobrino, J. *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Tomo I. Madrid: Trotta, pp. 323-372.

10 Boff, C. (1990). "Epistemología y método de la teología de la liberación". En: Ellacuría, I. y Sobrino, J. *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Tomo I. Madrid: Trotta, pp. 79-113.

De ahí que, la aproximación estructural a la situación de pobreza y exclusión estaría presente en los tres momentos de este método y, entonces, las herramientas utilizadas para analizar esta situación –la teoría de la dependencia y los instrumentales marxistas de análisis– llevarían a esta teología a proponer una praxis de transformación de estructuras de injusticia y de exclusión mediante la creación de una tipo ideal de estructuras sociales y políticas.

Por tanto, se puede afirmar que la praxis liberacionista estaba inmersa en una perspectiva teleológica latente, similar a la presente en los pensamientos sociales modernos, los cuales proclamaron el advenimiento de 'mundos ideales' que serían 'encarnados' en la sociedad de los hombres libres, la sociedad anarquista y la perfecta sociedad burguesa.

Como resultado, esta teología también fue amenazada por el pensamiento neoliberal, el cual intenta destruir el pensamiento utópico de los pensamientos socialista e, incluso, liberal, mediante la afirmación de un 'mundo existente' –el mundo neoliberal– como una realidad natural de la que no se puede escapar y que es 'fin de la historia'. Así, este pensamiento neoliberal niega e, incluso, prohíbe los 'posibles mundos' que se podrían construir en la historia humana.

Para autores como Franz Hinkelammert, el camino a seguir no es la negación y/o abandono del pensamiento utópico moderno, sino el elaborar una crítica trascendental del mismo, ya que una crítica trascendental del pensamiento utópico tiene como finalidad el pensar 'mundos ideales' que permitan orientar la creación de 'mundos posibles' donde se restaure el valor de las relaciones humanas para proteger el circuito natural de la vida[11]. En este sentido, la principal contribución de la razón utópica a la teología de la liberación es el proporcionar una imaginación de lo ideal que oriente esta teología hacia una praxis de lo posible.

Sin embargo, esta crítica trascendental a la visión de utopía no es suficiente para orientar la acción humana hacia la creación de 'mundos

11 *Op. cit.* Hinkelammert, F. (1990). *Crítica…*, pp. 21-29.

posibles' si no tiene el concurso de la teología[12]. Incluso, si esta crítica a lo utópico considera a los sistemas económicos y sociales modernos como relaciones humanas institucionalizadas que contienen una ingenuidad utópica, ella carece de un análisis crítico de la manera como las relaciones humanas funcionan.

De ahí que, la teología cristiana pueda emerger como imagen de 'mundos ideales' que sirva como orientación hermenéutica de 'mundos posibles' que no solo reivindique el circuito natural de la vida, sino que también niegue cualquier justificación ideológica de la violencia y apoye la necesaria comunión de la humanidad.

No obstante, antes de entrar con los aportes de la teología, es importante analizar las contribuciones de la antropología cultural a la manera como funcionan las relaciones humanas. Para tal fin, es valioso el aporte de la perspectiva de René Girard, que analiza el carácter violento que está contenido en todas las relaciones humanas institucionalizadas.

Para Girard, las instituciones sociales contienen la violencia humana en dos sentidos: deteniendo el tipo de violencia que socaba la estructura de la sociedad, pero también creando una nueva violencia mediante la legitimación del necesario uso de la fuerza para la protección de la sociedad y de sus instituciones[13]. Sin embargo, y esto no ha sido descubierto en lo utópico de los pensamientos sociales modernos, si es un hecho que no podemos vivir en sociedad sin relaciones institucionalizadas, entonces la única manera de superar la orientación violenta contenida en estas relaciones, con el fin de poder crear relaciones subjetivas que privilegien la vida humana por encima de las instituciones, es a través de un don divino: la gracia de Dios.

En este sentido, para elaborar una aproximación a la teología de la gracia en perspectiva de las relaciones humanas vamos a acercarnos al Nuevo Testamento, el cual ofrece elementos fundacionales para enten-

12 Algo que el mismo Hinkelammert reconoce en su texto *Crítica a la razón utópica*. *Ibíd.*, p. 270.

13 Su análisis de la violencia se encuentra inicialmente en dos obras: *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1973) y *Le Bouc émissaire* (1982).

der cómo orientar las relaciones institucionalizadas más allá de la violencia contenida en ellas[14].

Una lectura en términos de antropología cultural nos permite interpretar las narraciones de los evangelios a la luz de la gracia de Dios. Por ejemplo, Jesús como 'Señor del Sábado' (cf. Mc 2, 23-28) es un texto que muestra cómo Jesús tiene una soberanía sobre las normas sociales y religiosas que desemboca en una liberación agraciada de los seres humanos de estas normas, con el fin de crear relaciones subjetivas centradas en la protección de las necesidades humanas concretas. Mientras que la parábola del 'buen samaritano' es un intento de desestabilizar nuestras rígidas visiones sobre la manera en que funcionan nuestras sociedades, el comportamiento 'correcto' en la vida y el destino humano final.

Así, los evangelios muestran que el obstáculo más difícil para amar a la manera compasiva de Dios es utilizar las relaciones institucionalizadas para ir más allá de sus fronteras e intereses.

Sin embargo, ¿qué perspectiva teológica debemos tener para, conforme a esta gracia de Dios, orientar nuestra praxis humana hacia el amor de los enemigos y el dar la vida por los demás, si la tendencia de nuestras relaciones institucionalizadas se centra en la protección de los intereses personales e institucionales? Para tal fin, es necesario tener una lectura escatológica de la realidad que nos permita pensar que un

14 Algunas aproximaciones previas al rol de la teología de la gracia en las relaciones institucionalizadas están presentes en el Magisterio de la Iglesia y en el pensamiento ortodoxo de Karl Barth (*Church Dogmatics*, 1961) y Daniel Bell (*Liberation theology after the end of history*, 2001). Ellos elaboran una aproximación a la gracia de Dios como respuesta al carácter ideológico e idolátrico de las relaciones institucionalizadas de corte económico y social. Como alternativas, Bell se centra en el perdón de Dios y Barth hace un llamado a la responsabilidad humana por el oprimido, mientras que *Sollicitudo Rei Socialis* enfatiza en la protección del autentico desarrollo humano. Sin embargo, estas aproximaciones se centran en el carácter estructural de las relaciones humanas sin asumir los aportes de autores que, como René Girard, nos permiten hacer un análisis de los textos bíblicos en perspectiva antropológico-cultural para salir de las lógicas de violencia contenidas en las relaciones institucionalizadas.

mundo viejo y violento puede dar paso a un mundo nuevo de no-violencia y de amor al prójimo.

Si bien la escatología se ha relacionado tradicionalmente con 'las últimas cosas' como el fin del mundo, como lo conocemos, y la vida después de la muerte, esta categoría puede ser comprendida desde las contribuciones que pueden hacer las ultimas cosas a la praxis de creación de 'mundos posibles' dentro de la historia.

Para John Crossan, la escatología como género contiene una estructura de rechazo que ve el mundo presente como negativo y afirma el advenimiento de un mundo nuevo y mejor. Según la perspectiva con que se lea la realidad del mundo esa escatología, como especie, puede ser vista como apocalíptica, sapiencial o ética[15].

Dentro de estas tres especies, Crossan opta por la escatología ética. Esta escatología está enfocada en la crítica de las estructuras y de las instituciones sociales, como el poder político y el religioso, la familia, y las normas religiosas y sociales de comportamiento. Esta escatología provee un elemento hermenéutico que está también dentro del pensamiento utópico: la idea de que el destino definitivo de la historia humana ya ha comenzado y que nosotros podemos colaborar con Dios en su surgimiento final mediante la creación de una sociedad de igualitarismo radical[16].

Dentro de este mismo contexto de escatología ética, una de las claves de lectura liberacionista para hacer una crítica deconstructiva de nuestra institucionalidad humana y crear una nueva, ha sido una categoría escatológica: Reino de Dios[17]. Esta categoría ha servido para relacionar ese Reino con la transformación del mundo capitalista actual y la creación de una nueva sociedad que proteja la vida humana dentro del circuito natural de la vida.

15 Cf. Crossan, J. (1998). *The birth of christianity*. San Francisco: Harper Collins, pp. 258-259.

16 Cf. Crossan, J. (1992). *The historical Jesus*. San Francisco: Harper Collins, pp. 227-353.

17 Esta categoría ha sido central en los trabajos de teólogos como Pablo Richard, Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría.

Como resultado, la escatología ética, tanto de Crossan como la liberacionista, proporcionan una visión escatológica de praxis histórica, sin embargo, esta praxis ubica al creyente dentro de una confianza en el carácter teleológico de creación de mundos ideales por parte de las relaciones humanas institucionalizadas.

Lo anterior, debido a que esta visión escatológica de creación de nuevas sociedades, desde su perspectiva estructural, se ha centrado en la ingenua idea utópica de creer que es posible crear estructuras ideales en la historia humana, cuando las estructuras humanas y, en general, toda institucionalidad, tienen una tendencia a proteger sus propios intereses en detrimento de quienes se encuentran por fuera de ellas.

Así, para ir más allá de los intereses de nuestra relacionalidad institucional es necesario elaborar también una crítica de la escatología liberacionista, no para dejarla de lado, sino para reelaborarla desde una perspectiva trascendental, para mostrar cómo puede guiarnos a la construcción de mundos posibles. Para tal fin, es necesario asumir un componente central de ese Reino que se ha dejado de lado en el pensamiento moderno: el misterio de comunión final con Dios, y con los demás, visto desde la perspectiva escatológica de *interim*.

Ahora bien, ¿qué es lo que aporta la perspectiva de *interim* para poder ir más allá de nuestras limitaciones institucionales? En Pablo, la realidad en la cual viven los creyentes es única; ellos no están viendo en el mundo presente, pero tampoco en el mundo que vendrá. Están viviendo en un *interim* entre la resurrección de Jesús y su parusía. En este *interim* los creyentes están llamados a vivir en el espíritu del mundo que vendrá: con libertad, gracia, reconciliación y vida[18].

Así, la perspectiva de *interim* libera de la violencia estructural que está presente en este mundo y prepara para vivir en un mundo de gracia, de tal manera que, ellos puedan retar las tradicionales comprensiones de protección de los intereses personales e institucionales, con el fin de orientar su praxis hacia la protección de los débiles de la sociedad.

18 Cf. Murphy, F. J. (2012). *Apocalypticism in the Bible and its world*. Michigan: Baker Academic, pp. 313-320.

En este sentido, algunos criterios sobre el tipo de praxis que debe estar presente en esta escatología de la liberación emergen:

(1) Esta praxis no está solo centrada en la crítica de las estructuras, sino que está centrada en la crítica de todas las relaciones humanas debido a su usual orientación a proteger los intereses personales e institucionales por encima de la concreta realidad de los seres humanos.

(2) Esta praxis necesita de la gracia de Dios para ser llevada a cabo más allá de las lógicas de retaliación y violencia presentes en nuestras relaciones humanas. Por lo que es vista desde la perspectiva de relaciones subjetivas, como reconocimiento mutuo de nuestra filiación divina, la cual implica una negación de cualquier justificación ideológica de la violencia, incluso si esto desemboca en sacrificar la propia vida por el bien de los demás.

(3) Esta praxis de relaciones subjetivas está relacionada con la creación de 'mundos posibles'. Así, no propone la creación de programas políticos, económicos o sociales concretos, sino que sirve para orientar nuestra acción hacia relaciones en las cuales la protección de la vida humana y de su dignidad sea posible.

De esta manera, y finalmente, una reflexión escatológica de *interim* unida a la perspectiva de la gracia de Dios, puede proporcionar una contribución crucial a la praxis utópica de creación de 'mundos posibles': una reflexión crítica sobre la manera en que las relaciones institucionalizadas pueden ser orientadas hacia la creación y protección de relaciones subjetivas.

EL CONCEPTO DE POBRE EN LA ENCÍCLICA *LAUDATO SI'*[1]

Jonathan Andrés Rúa Penagos[*]

1. Introducción

La pobreza sigue siendo el gran reto del mundo contemporáneo. De allí que desde el inicio de su pontificado, el papa Francisco espere que la Iglesia sea lo que siempre ha estado llamada a ser: 'una Iglesia pobre y para los pobres'. Ya lo decía el documento de Aparecida: "[La

1 Comunicación científica presentada en el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 29 de octubre de 2015. Ejercicio académico vinculado al grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica de la Universidad Católica Luis Amigó y apoyado por el Grupo de Investigación en Ética y Bioética (GIEB) de la Universidad Pontificia Bolivariana.

* Colombiano. Estudiante de doctorado en teología de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB) de Medellín. Magíster en teología de la misma universidad. Teólogo y filósofo de la Universidad Católica Luis Amigó (Funlam). Realizó estudios de licenciatura en educación física en la Universidad de Antioquia. Investigador Junior en Colciencias. Se ha desempeñado como docente de pregrados y postgrados en la Funlam e investigador en la Universidad Católica del Norte. Actualmente es docente interno asociado de la UPB y maestro en la Secretaría de Educación de Medellín. Ha realizado y publicado reflexiones, artículos, un libro, capítulos de libro y ponencias en diferentes instituciones colombianas y en países como Argentina, Brasil, Uruguay, Chile, el Salvador y España.

opción por los pobres] está implícita en la fe cristológica [y, por ello,] todo lo que tenga que ver con Cristo tiene que ver con los pobres y todo lo relacionado con los pobres reclama a Cristo"[2]. La Iglesia como "comunidad de inocentes victimados"[3] debe reconocer que ella misma sufre como Jesús de Nazaret lo hizo y, en ese sentido, él es la fuerza para continuar luchando[4].

El concepto de pobreza puede ser definido material, psicológica o espiritualmente. En medio de esa pluralidad de sentidos, hay uno que llama particularmente la atención: pobre es "quien carece de los medios necesarios para vivir como lo exige su dignidad"[5]. Este flagelo, a pesar de las medidas económicas y estatales, no termina y pareciera que las acciones de los mandatarios fueran inútiles. Las víctimas, de las que se habla en la teología, en un sentido muy general, son los pobres, excluidos, maltratados, humillados, asesinados, alejados, abandonados y todos aquellos cuya dignidad es vulnerada.

Ahora bien, había gran expectativa por la presentación de la encíclica *Laudato Si´*, que podríamos decir es la primera con un sello propio del pontífice que lidera la Iglesia actualmente.

Es claro que el tema de la pobreza no es central en el documento. Sin embargo, teniendo en cuenta que las palabras y obras de Francisco han estado dirigidas prioritariamente a este tema, es conveniente develar el sentido que este fenómeno adquiere en el texto papal. Por eso, este escrito considerará tres momentos. El primero, mostrará la estructura general de la encíclica; posteriormente, se expondrán los puntos cruciales y los aportes significativos del documento; para, finalizar, res-

2 *Documento de Aparecida*, 393.

3 Cf. Mendoza, C. (2013). "Extra victimas salus non est o de la vigencia de la teología de la liberación en tiempos posmodernos". En: Amerindia. *50 años del Vaticano II: análisis y perspectivas*. Bogotá: Paulinas - Conferencia de Religiosos de Colombia. pp. 192-203.

4 Cf. *Lumen Gentium*, 8.

5 Gutiérrez, G. (2013). "La teología latinoamericana: una trayectoria y perspectivas". En: Amerindia. *50 años del Vaticano II: análisis y perspectivas*. Bogotá: Paulinas - Conferencia de Religiosos de Colombia, p. 121.

ponder a la pregunta: ¿quién es el pobre para el papa Francisco? Para ellos se tendrá como campo semántico palabras como: pobres, pobreza, excluidos, los últimos, inequidad, justicia, prójimo, etc.

2. Estructura general de la encíclica

La encíclica *Laudato Si´* posee una introducción, seis capítulos y dos oraciones. En los primeros 17 números enmarca lo que es, a nuestro modo de ver, un documento social que impacta significativamente el presente y el futuro de la reflexión en torno al cuidado de la 'casa común': la Tierra.

Sin duda alguna, la influencia que tiene el papa Francisco en la opinión pública, por sus palabras y gestos, se ve reflejada en encuentros de carácter religioso, económico y político; esto debido a que la crisis ambiental, que es en el fondo una crisis humana, es de carácter prioritario en el ámbito internacional y al interior de los estados.

El primer capítulo del texto presenta un diagnóstico ecológico. No lo hace mostrando cifras o estadísticas, pues es un lenguaje sencillo y comprensible el que pretende persuadir de la gravedad de la situación actual: pobreza, despilfarro de los recursos naturales, contaminación ambiental, descuido de la vida misma, etc.

El segundo momento está dedicado a la lectura teológica de la crisis, tomando como referencia algunos aportes de la antropología teológica, sobre todo, para mostrar cómo la experiencia de Dios implica el hacerse cargo de la creación de manera responsable.

Posteriormente, el obispo de Roma, como el mismo se nombra, pone en la causa de la crisis actual lo que denomina el 'paradigma tecnocrático', el cual caracteriza develando sus potencialidades y limitaciones.

El cuarto capítulo está dedicado a la propuesta teórica que podría ser el panorama que posibilitaría una intervención eficaz en un auténtico proceso de cuidado. Este modelo es llamado 'ecología integral'.

El fragmento siguiente tiene un tinte más pragmático que pone en camino el modelo propuesto con anterioridad.

Y para finalizar, la encíclica centra los procesos de transformación y conversión humanos en la educación ambiental, gran reto del hombre de hoy de cara al futuro.

Las dos oraciones finales, a nuestro modo de ver, sintetizan una opción contemplativa que hace que los humanos con los ojos en Dios y en la Tierra opten preferiblemente por aquellas problemáticas de urgencia que necesitan ser intervenidas, de tal modo que la salvación de Dios permanece en el plano de la historia, la inmanencia, la justicia, el bien común y la liberación.

3. Puntos cruciales y aportes significativos

El Papa Francisco, de entrada, menciona cuáles son los temas transversales y cruciales de su documento, a saber:

> [1] la íntima relación entre los pobres y la fragilidad del planeta, [2] la convicción de que en el mundo todo está conectado, [3] la crítica al nuevo paradigma y a las formas de poder que derivan de la tecnología, [4] la invitación a buscar otros modos de entender la economía y el progreso, [5] el valor propio de cada criatura, [6] el sentido humano de la ecología, [7] la necesidad de debates sinceros y honestos, [8] la grave responsabilidad de la política internacional y local, [9] la cultura del descarte y [10] la propuesta de un nuevo estilo de vida[6].

Esas diez temáticas se convierten, a lo lardo de la encíclica, en tesis que procuran ser argumentadas de manera actualizada, pues el lenguaje en que se expresan son contemporáneos. De alguna manera, es una puesta al día en temas ecológicos.

Ahora bien, consideramos que aunque él menciona estos aportes

6 *Laudato Si'*, 16.

a la reflexión actual a propósito de la crisis ambiental, hay algunos elementos que no pueden pasar desapercibidos y que necesitan se explicitados:

(1) *Los pobres son los más afectados con la crisis.* Al recibir la encíclica se podría pensar que el Papa se ha alejado de lo que ha sido un lineamiento claro en su modo de evangelizar, esto es, la opción por los pobres; sin embargo, es el planeta tierra el gran símbolo de pobreza actual, en el sentido de que si no nos ocupamos de ella mucho menos podremos hacerlo con los humanos, pues en la crisis son los pobres los más afectados[7].

(2) *Superación del dualismo sujeto-objeto*. Una de las grandes herencias de la modernidad que ha causado dificultades para relacionarnos con el mundo, es el dualismo sujeto-objeto. Ese dualismo da paso a una visión integradora y unitaria de la vida: somos uno solo en Dios, lo cual quiere decir que cuidar el mundo es cuidar de uno mismo[8].

(3) *Lenguaje inclusivo, ecuménico e interreligioso*. Si algo puede hacer que la encíclica tenga gran impacto es este punto. Son varios los números donde se cita el Magisterio de todos los continentes, iglesias de todas las denominaciones y religiones de variadas tradiciones[9]. Este lenguaje, que es característico de Francisco, da cuenta de un nuevo aire eclesial que incluye y desde ahí propone.

(4) *Reconocimiento del 'no saber' y apelación a la ciencia*. Una de las críticas que se le ha hecho a la Iglesia es la dificultad que ha tenido para reconocer sus errores y la exclusión –que en muchos momentos ha hecho– de los aportes de la ciencia. Al leer el documento es clara la actitud de humildad en el 'no saber' y la importancia del diálogo con todas las ciencias en pos de un nuevo paradigma ecológico[10].

7 Cf. *Laudato Si',* 48.
8 Cf. *Laudato Si',* 89 y 106.
9 Cf. *Laudato Si',* 85, 88 y 94.
10 Cf. *Laudato Si',* 61, 67 y 200.

(5) *Actualización y socialización de temas de antropología teológica*. Es muy importante que los documentos pontificios muestren actualidad en la reflexión teológica, pues gran parte del secularismo, el ateísmo o la desvinculación con la práctica eclesial, se deben a la incomprensión o no actualización del saber teológico. En este punto rescatamos el intento de socializar con la comunidad avances en la comprensión de la vida eclesial[11].

(6) *Valoración del cuerpo humano y la vida material*. Son pocos los documentos pontificios que hacen mención explícita de la importancia del cuerpo y el valor de la vida material. Este texto lo hace[12], dejando atrás las espiritualidades del sufrimiento y del martirio, para dar paso a una mística de la vida terrena, pues, es precisamente en el descanso y en la fiesta y en la vida corporal que Dios se manifiesta[13].

(7) *Antropocentrismo moderado*. El hombre y el mundo son valiosos. Es importante moderar la centralidad de la dignidad del hombre en la vida, en general, pues esto podría evitar grandes abusos a la naturaleza. La invitación a la mesura está presente en la encíclica[14].

(8) *Responsabilidad humana en la crisis ecológica*. En la actualidad hay tendencias que pretenden desvincular la acción humana de la crisis ambiental. El Papa es claro en evidenciar nuestra responsabilidad en esta problemática. Ello motiva procesos de conversión e intervención.

(9) *Desvinculación política y económica en la intervención eficaz*[15]. Poner límite al sistema neoliberal[16] es uno de los grandes aportes del Papa. Sin temor, en su encíclica denuncia proféticamente la poca voluntad

11 Cf. *Laudato Si'*, 66.
12 Cf. *Laudato Si'*, 155 y 216.
13 Cf. *Laudato Si'*, 225 y 237.
14 Cf. *Laudato Si'*, 118.
15 Cf. *Laudato Si'*, 54 y 166.
16 Cf. *Laudato Si'*, 189.

política para cambiar la situación actual. La solución no es de orden demográfico, es integral.

(10) *Paradigma tecnoeconómico, del cual es menester liberarse*[17]. La ciencia y la tecnología no son neutrales. Este es otro aspecto de la denuncia papal, de vital importancia en la actualidad. Es equilibrada su posición, pues propone un buen uso de la misma y la denuncia de aquellos instrumentos y herramientas que, en sí mismos, generan condiciones de inequidad.

(11) *Ecología integral y modelo de desarrollo integral*. Ir más allá de una ecología social, económica, ambiental, personal, para dar paso a una ecología que integre todas las dimensiones del problema es el gran aporte de la encíclica. Una propuesta educativa e integrativa tendrá que tenerse en cuenta y profundizarse en futuros ejercicios, pues si bien la propuesta es clara, es necesario elaborar elementos más específicos, tarea que le corresponde a la sociedad en general y a la Iglesia en particular.

(12) *El agua como derecho humano fundamental*[18]. El último elemento que queremos resaltar es el de elevar el acceso al agua al nivel de derecho humano fundamental. Esto es de muy importante, sobre todo en el contexto de las discusiones recientes en los países, para lograr que esta propuesta se implemente. El hecho de que el Papa acoja esta propuesta puede tener repercusiones en la vida latinoamericana.

Quedan muchos puntos a tratar. Sin embargo, para continuar con este trabajo, nos detendremos en la definición del concepto de pobre que el papa Francisco evidencia en su encíclica, pues contiene la esencia de su pensamiento.

17 Cf. *Laudato Si'*, 112 y 114.
18 Cf. *Laudato Si'*, 185.

4. ¿Quién es el pobre para el papa Francisco?

La palabra pobre en singular aparece nueve veces en el documento, mientras que en plural, 48. Aun cuando hoy en día hacemos una distinción en las definiciones del concepto de pobreza, para el papa Francisco, al menos como se constata en la encíclica, la pobreza tiene básicamente una dimensión material[19], es decir, pobre es el que no tiene, el que carece de algo, el que ha sido excluido, marginado, silenciado y como consecuencia de esto padece enfermedad y muerte.

La encíclica inicia mostrando que entre los pobres, es la Tierra la gran pobre[20]. Es decir, ella es un sujeto que carece de cuidado y como consecuencia de ello está en riesgo connotante.

Ahora bien, ante la crisis ambiental, son los pobres los que más se ven afectados por enfermedades, falta de agua, desarraigo, etc.[21]. Y es que son tan vulnerables que en muchas oportunidades no tienen las herramientas para hacerle frente a la crisis, por ejemplo, en caso de una catástrofe natural, ¿dónde podría dormir alguien que no tiene vivienda?[22].

Los pobres son los crucificados de la historia[23]. Esta afirmación es tomada de la cristología latinoamericana de Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, inspirada seguramente en el texto *El Dios crucificado*[24] de Moltmann. De lo anterior se sigue desprendiendo la urgencia de una opción preferencial por los pobres[25], lo que implica una intervención integral[26], no fragmentada, del problema. Precisamente por ello se habla de ecología integral, que parte del cuidado de sí y se prolonga en el cuidado del mundo, pues ¿quién puede cuidar del mundo si no cuida de sí mismo y de los pobres primero?

19 Cf. *Laudato Si'*, 98.
20 Cf. *Laudato Si'*, 2.
21 Cf. *Laudato Si'*, 20 y 48.
22 Cf. *Laudato Si'*, 152.
23 Cf. *Laudato Si'*, 241.
24 Cf. Moltmann, J, (2012). *El Dios crucificado*. Salamanca: Sígueme.
25 Cf. *Laudato Si'*, 158.
26 Cf. *Laudato Si'*, 110.

La pobreza es una condición generada por la gran inequidad en el mundo. Ejemplo de ello es la deuda externa, concebida muchas veces como mecanismo de control y dominio sobre las poblaciones[27]. Ante eso, no hay que olvidar la dignidad de los pobres[28], esto es, los pobres son dignos y valiosos en sí mismos, no por lo que tienen o no tienen, sino porque participan de la hermosura de Dios, de su valor. La condición de hijos de Dios supera la condición de pobreza y promete, en medio del clamor de los pobres y de la Tierra[29], una liberación definitiva[30].

Esa liberación definitiva, tendría, inicialmente, una liberación histórica. Ya el Papa en repetidas ocasiones ha mencionado y denunciado el paradigma tecnocrático, sustentado en modelos políticos y económicos que generan no sólo la opresión del pobre sino del pobre entre los pobres: la Tierra.

Liberación es liberación de las estructuras, pero también liberarse de sí mismo. Por ello la propuesta mística y contemplativa que hace Francisco es tan importante. No es posible una libración 'externa' sin una liberación interior que permita percibirse como uno con el universo, responsable del cuidado de sí mismo, del otro y del cosmos.

En este punto hay gran relación con lo que ya Hathaway y Boff[31] proponían en su libro sobre ecología, pues esta nueva visión del universo implica reinventar lo humano, es decir, si se concibe al hombre como expresión del cosmos, como manifestación gratuita de la Tierra, se hace necesario participar de ese principio cosmológico como camino de la liberación.

Este proceso implica cuatro cosas:

(1) Renunciar a una pseudo-cosmología del consumismo y el crecimiento económico.

27 Cf. *Laudato Si',* 52.
28 Cf. *Laudato Si',* 117 y 158.
29 Cf. *Laudato Si',* 49.
30 Cf. *Laudato Si',* 243.
31 Hathaway, M., y Boff, L. (2012). *O Tao da libertac*ão. Petrópolis: Vozes.

(2) Descubrir nuestra participación en el desarrollo del mundo.

(3) Profundizar en la comunión planetaria.

(4) Generar una nueva ética en el cuidado y promoción de la creatividad y la belleza del cosmos.

La liberación, que es sinónima de salvación, es obrada por Dios en el mundo a través de su hijo Jesucristo. En él se ve claramente el deseo de Dios de acompañar a los que sufren, por ello sus acciones priorizaban la cercanía y projimidad.

5. Conclusión

En un contexto de pobreza, la Tierra es la gran pobre. Ante la crisis, sobre diagnosticada, está la iniciativa divina de que el hombre cuide de sí mismo y del mundo.

Jesús fue testimonio de dicha labor. Los hombres de hoy, por su parte, reconociendo un nuevo paradigma tecnocrático opresor, están llamados a impulsar un nuevo modelo ecológico que integre la propuesta mística, de compromiso social, ético, político, económico, educativo y personal, tendiente a transformar y cuidar de la vida humana y del mundo, de tal forma que la salvación que Dios trae día tras día, siga materializándose en la existencia de los hombres, en especial de los más pobres y necesitados.

PABLO SARPI, 'EL SERVITA', ¿HEREJE O SANTO?[1]

José Aparecido Gomes Moreira[*]

Este artículo presenta brevemente la figura de Pablo (*Paolo*) Sarpi (1552-1623)[2], un gran intelectual humanista y reformador de su tiem-

1 Comunicación científica presentada en el II Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, el 29 de octubre de 2015.

* Brasileño, ex-servita, casado, con dos hijos: Sergio y Samuel. Estudió filosofia y teología en Buenos Aires y en São Paulo. Realizó su maestría en historia y etnohistoria, y en estudios latinoamericanos en la ciudad de México. Ex-secretario ejecutivo de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA). Miembro de Amerindia. Actualmente trabaja en la secretaría de salud del Estado de Texas en programas binacionales de salud pública en la frontera de México.

2 El encuentro del grupo *Os meninos do Turvo*, colegas ex-seminaristas de la Orden de los Frailes Siervos de Maria (OSM) en Brasil, realizado los días 10 y 11 de enero de 2015, en la pequeña ciudad de Turvo (Santa Catarina, Brasil), me sirvió, literalmente, de pre-texto para enfocar la atención al estudio del pensamiento de Paolo Sarpi, uno de los personajes más significativos, no solo de la historia de la OSM, sino también, con seguridad, de la historia del mundo occidental europeo, en uno de sus periodos más críticos y creativos como fue el de los siglos XII-XVII, marcados por las grandes transformaciones político-económicas, jurídicas y religiosas, que se encuentran en el cierne de las instituciones del mundo moderno y contemporáneo, en su más reciente etapa de 'globalización' capitalista.

po. Por sus escritos y por sus funciones como consultor político-teológico de la República de Venecia, durante y después del "Interdicto de Venecia", por el papa Pablo V (1606-1607), Sarpi fue víctima de varios atentados encomendados por la Curia romana, de los cuales logró escapar con vida.

Su principal obra, y la más extensa, *Istoria del Concilio Tridentino*, fue recibida con entusiasmo por un amplio sector de la cristiandad europea, compuesto tanto por católicos como por protestantes y reformados, una vez que representaba el pensamiento y el sentimiento político-religioso de aquellos que esperaban un resultado muy distinto de ese Concilio.

Además de no haber logrado realizar una auténtica reforma 'en la cabeza y en los miembros' y de haber fallado en su propósito original de 'reconciliar' a los cristianos, Trento, para Sarpi, vino a sellar el absolutismo eclesial a través del crecimiento y la consolidación del poder religioso y temporal del papado, y del papel que la Curia romana ejercería en el futuro como árbitro de la fe.

Si después de poco más de medio siglo de la conclusión del Concilio de Trento, una recepción crítica del mismo alcanzó su auge con la publicación de la *Istoria del Concilio Tridentino*, en 1619, es posible que, en orden reverso, el largo 'invierno eclesial' del pos-Concilio Vaticano II esté, finalmente, por dar lugar a la primavera de la reforma *in capite,* tan deseada por muchos, por lo menos desde el siglo XIV, acompañada de una nueva y más radical 'reforma' *in membris,* con la reconciliación entre cristianos y no-cristianos, y de la humanidad con el planeta, su casa natural. Tal vez la experiencia sarpiana nos ofrezca algunas luces en ese sentido. Es lo que intentamos verificar en las páginas que siguen.

1. Niño prodigio

Nacido en Venecia, *La Serenísima,* el 14 de julio de 1552, con el nombre de Pietro ("Pierino"), y fallecido el 15 de enero de 1623, Sarpi, al recibir el hábito servita a los 13 años de edad, el día 24 de no-

viembre de 1566, en la comunidad de Santa Maria dei Servi, recibió el nuevo nombre de Paolo, costumbre común en las órdenes mendicantes, para significar un cambio total de vida al adoptar el hábito religioso.

Cuenta su principal biógrafo, Fulgenzio Micanzio, que el día siguiente que el niño Sarpi recibió el hábito de los Siervos, al haber un *disputatio*, o sea, un debate público anual y solemne, en la iglesia de Santa Maria dei Frari, de la Orden de los Franciscanos Menores, en Venecia, le pidieron argumentar en contra de las tesis propuestas en el debate. Al comenzar la disputa causó "mucha gracia entre los participantes", porque, en el momento del intercambio de cortesías que se hacían entre los "disputantes", el niño, no recordándose de que estaba vestido con otra ropa, pensaba retirarse la gorra (*berretta*), cuando en realidad retiraba la capucha (*cappuccio*), quedándose con ella en la mano el resto del tiempo de la *disputatio*.

Otros debates públicos se seguirán a lo largo de sus años de joven estudiante, preparándolo para defenderse de la Inquisición romana ante futuras acusaciones de herejía.

2. Un pre-iluminista

Aunque nos anteceda por cuatro siglos, Sarpi vivió, como muchos de nosotros, en la intersección entre dos siglos marcados por grandes cambios en todas las áreas del conocimiento y de la tecnología, y, al mismo tiempo, de grandes crisis institucionales, entre ellas la propia Iglesia católica.

Como filósofo, historiador, economista y teólogo jurista, no veía conflicto entre las ciencias modernas y la teología escolástica, habiendo sido reconocido como un precursor del movimiento ilustrado desarrollado en el siglo XVIII, autor, entre otras, de la primera obra de la historiografía eclesiástica moderna, la *Istoria del Concilio Tridentino*; de una historia económica de la Iglesia –el *Tratado de los beneficios eclesiásticos*–, además de una *Historia de la Inquisición en la ciudad y dominios de Venecia*.

Su pensamiento filosófico y teológico se encuentra en *Pensieri fi-*

losofici y *Sulla religione*, así como en su obra magna sobre el Concilio de Trento (1545-1563), uno de los mayores eventos político-religiosos de la Europa de aquel siglo, cuya última sesión, concluida en diciembre de 1563, es decir, transcurrió durante la infancia de Sarpi, entonces con 11 años de edad.

El interés de Sarpi por el conocimiento humano no se limitaba, por lo tanto, a las 'ciencias humanísticas', como hoy las designamos, sino que incluía las matemáticas, la medicina, además de la astronomía, ciencia moderna que probablemente más haya influido en el nacimiento de una nueva y radical manera de la humanidad relacionarse con el mundo físico a su alrededor, con leyes materiales internas propias y aplicables a todo el universo. La obra de Nicolás Copérnico, *De orbium coelestium revolutionibus,* aparecida en 1543, fue una de las primeras en que se utiliza el método experimental científico moderno, destinado a revolucionar la manera de la humanidad verse a si misma, el universo del cual es parte, y su Dios.

Durante el Capítulo General de la Orden, realizado en Mantua, en 1567, el joven Sarpi, entonces con 16 años de edad, es nombrado teólogo da ciudad por el duque Guillermo Gonzaga. En octubre de 1568, realiza su segunda *disputatio*, esta vez sobre el controvertido tema "el poder del Papa y de los Concilios".

Data probablemente de esa época su familiarización con el pensamiento del gran místico y filósofo-jurista francés Jean Gerson (1363-1429), canciller de la Universidad de París, todavía hoy insuficientemente conocido y valorizado en la historia del pensamiento político-religioso.

El 'clima' político-religioso de esos años no fue menos marcado por la violencia. En 1569, los judíos son expulsados, por primera vez, de los Estados Pontifícios. En 1570, el humanista Aonio Paleario es decapitado, y, en 1572, el mismo año en que Sarpi cumplía 20 años de edad y hacía su profesión solemne en la Orden, ocurría en toda Francia la "Masacre de san Bartolomé", donde perece un sin-número de 'hugonotes', o protestantes calvinistas franceses.

Esos acontecimientos no pasaban desapercibidos para el joven ser-

vita, que observaba el avance de la lógica perversa de la intolerancia en el conflicto político-religioso de su tiempo.

3. Primera denuncia a la Inquisición

En 1573, Sarpi es denunciado por primera vez como hereje al Tribunal de la Inquisición romana, por un cofrade –"un tal de Claudio"–, supuestamente por haber afirmado que el dogma de la Santísima Trinidad no puede ser deducido del primer capítulo del Génesis. Su contra-argumentación fue aceptada por los jurados, ocasión en que Sarpi comprobó que el acusador desconocía la lengua aramea y que, por lo tanto, era incapaz de hacer una adecuada exégesis del capítulo bíblico en cuestión.

En 1574, Sarpi fue invitado por el futuro san Carlos Borromeo para ayudarle en la implementación de las reformas tridentinas en la ciudad de Milán. Sin embargo, posiblemente por no concordar con el estilo autoritario del arzobispo, no permanece por mucho tiempo en esa ciudad.

El año siguiente, regresa a Venecia para enseñar filosofía a sus cofrades y continúa con sus estudios científicos. Al llegar a esa ciudad, se depara con una gran peste que cobra la vida de 50.000 víctimas, entre ellas su propia madre.

En 1578, concluye el doctorado en teología en la Universidad de Padua. Es nombrado prior del convento de Venecia y, durante el Capítulo General realizado en Parma, fue escogido, con otros dos cofrades, para preparar la reforma de la Regla de la Orden, conforme las recomendaciones del Concilio tridentino.

En 1579, con 27 años de edad, es elegido prior provincial de la provincia Véneta. Entre 1585 y 1588, como procurador general para defender la Orden de litigios, se transfiere a Roma, donde se hace amigo del jesuita Roberto Bellarmino, futuro cardenal, a través de quién obtiene acceso a documentos pontificios del Concilio de Trento y conoce a otras personalidades, entre ellas, el cardenal Giovanni

Battista Castagna, futuro papa Urbano VII, y Martín de Azpilcueta (1492-1586)[3], conocido como *doctor Navarrus*, famoso teólogo-jurista y economista español, defensor del arzobispo de Toledo, Bartolomé Carranza (1503-1576)[4], quién había sido acusado de herejía por la Inquisición española y romana.

4. Con Giordano Bruno y Galileo Galilei

De regreso a Venecia, en 1589, Sarpi frecuenta círculos de intelectuales y conoce al fraile dominico Giordano Bruno, condenado por la Inquisición y ejecutado en la hoguera, en Roma, el 17 de febrero de 1600. En Padua, conoce a Galileo Galilei, con quien establecerá duradera amistad[5], y a otros hombres 'peligrosos' para el *status-quo* po-

3 Nacido en Barásoian, Reino de Navarra, Martín de Azpilcueta Jaureguízar estudió teología y filosofía en la Universidad de Alcalá, y derecho canónico en la Universidad de Toulouse. Al regresar a España fue catedrático en la Universidad de Salamanca por 14 años y por 16 años en la Universidad de Coímbra. Entre sus obras de derecho canónico y de teología moral se encuentran algunas dedicadas a la economía: *De usuras y simonía* (1569); *Tratado sobre las rentas de los beneficios eclesiásticos* (Valladolid, 1566); *Comentario resolutorio de cambios*; *Enajenación de las cosas eclesiásticas*; *Comentario sobre los expolios de los clérigos*, que, posiblemente, ejercieron influencia en el pensamiento teológico-económico de Paolo Sarpi. Sus obras completas fueron publicadas en Venecia, en 1598, con el título de *Compendium horum omnium navarri operum* (Cf. biografía en Wikipedia).

4 No menos ilustre que Azpilcueta, el arzobispo Bartolomé Carranza, teólogo jurista de la Orden de Santo Domingo e influyente participante del Concilio de Trento, había participado también de la famosa *Controversia de Valladolid*, en 1550, en que otro dominico, fray Bartolomé de las Casas, y el teólogo-jurista Juan Ginés de Sepúlveda, debatían sobre la 'guerra justa' de la conquista de las Américas y el derecho de los naturales (indígenas). Los tres procesos contra el arzobispo de Toledo, uno en España y dos en Roma, duraron casi 20 años y concluyeron por fin, a su favor, infelizmente pocas semanas antes de morir en la misma ciudad de Roma.

5 Sobre la ayuda de Sarpi a Galileo en Venecia, ver la introducción de Albert van Helden a la obra de Galileo Galilei, *Sidereus nuncius or the sidereal messenger*. pp. 4-6.

lítico-religioso liderado por Camilo Borghese, el papa Pablo V, su coetáneo y también su principal enemigo.

Son testimonios de esa amistad, por ejemplo, los frescos de Giusepppe Bertini (1825-1898) y de Luigi Sabatelli que se encuentran en la 'Tribuna di Galileo', en el Museo della Specola, en Florencia, en los cuales aparece la figura inconfundible de Paolo Sarpi entre los acompañantes, durante la demonstración del telescopio por Galileo Galilei al Dodge y al Senado de Venecia.

En 1594, Sarpi es víctima de una segunda denuncia a la Inquisición, hecha nuevamente por un cofrade, esta vez por el propio Padre General de la Orden, Gabriele Dardano. Durante el Capítulo General de ese año, entre dos candidatos a Padre General, Paolo Sarpi había escogido a su opositor, Lelio Baglioni.

Al ser elegido, Dardano, llevado por rencor, denunció a Sarpi al Tribunal del Santo Oficio, por haber, supuestamente, negado la eficacia del Espírito Santo y haber tenido encuentros sospechosos con los judíos de Venecia. Sin embargo, gracias a Giulio Antonio Santori, protector de la Orden y en la ocasión prefecto de la Sagrada Congregación del Santo Oficio, logró verse libre de la acusación.

La Inquisición romana ya no era una institución muy reciente en Venecia en aquel fin de siglo. Había sido introducida por Giovanni Della Casa mientras era el nuncio papal en esa ciudad, durante la década de 1540, como cuenta Brian Pullan, en su libro *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice, 1550-1670*[6], periodo que cubre la vida de Sarpi.

5. El *Interdicto* papal de Venecia (1606-1607)

Durante el pontificado del papa Pablo V (1605-1621) ocurrió el mayor conflicto registrado entre la República de Venecia y el papado,

Cf. Galilei, G. (1989). *Sidereus nuncius or the sidereal messenger*. Chicago-London: The University of Chicago Press.

6 Cf. Pullan, B. (1997). *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice, 1550-1670*. London-New York: I.B. Tauris Publishers.

el cual fue, al mismo tiempo, el de mayor duración. Se señalan como orígenes inmediatos de ese conflicto, la prohibición hecha por el Senado de Venecia, el 10 de enero de 1604, de fundar hospitales dirigidos por eclesiásticos, conventos, iglesias y otros lugares de culto, sin la autorización del mismo. El 26 de marzo de 1605, otra ley prohibía la enajenación de los bienes inmuebles de laicos a eclesiásticos que, siendo apenas el 1% de la población, ya eran propietarios de la casi mitad de los bienes raíces de la República.

Esa misma ley limitaba la competencia del foro eclesiástico y desprotegía a dos clérigos, uno de nombre Saracena, canónico de Vicenza, y otro de nombre Valdemiro, abate de Nervesa, acusados de 'crimen atroz'[7]. Como la Iglesia romana insistía en reconocer apenas un sistema jurídico, el del Derecho Canónico, no podía aceptar la jurisdicción de un tribunal secular, sobretodo con relación a eclesiásticos.

El papa Pablo V reaccionó, lanzando un *Interdicto* contra la República de Venecia en los años 1606-1607, lo que, en la práctica, significaba la excomunión de toda la población de la República de la Iglesia y, por lo tanto, de sus sacramentos.

Es fácil evaluar la eficiencia de ese método político-religioso destinado a compeler la sumisión del gobierno soberano de un país católico a los intereses, mayoritariamente políticos, del Papa y de la Curia romana. Resistir a un *Interdicto*, declarándolo nulo, era en esa época impensable, tanto por parte de los gobiernos católicos como por parte de los vicarios de Cristo, que recurrían a esa 'arma irresistible' para 'la mayor gloria de Dios' o 'el mayor poder de la Iglesia', lo que, en el contexto de la cristiandad, significaba lo mismo[8].

No era la primera vez que Venecia, en su larga historia de orgullosa autodeterminación, sufría una intervención externa, proveniente del mayor poder imperial de la Edad Media. Para responder con eficacia, Paolo Sarpi es nombrado teólogo consultor de la República el día 28

7 Cf. Campbell, G. (1869). *The life of Fra Paolo Sarpi, from original MSS.* London: Molini and Green.

8 Cf. Trollope, T.A. (1861). *Paul the Pope and Paul the friar. A Story of an Interdict.* Portrait: Post 8vo. cloth, 10s.

de enero de 1606, y en mayo del mismo año inicia su trabajo, publicando dos textos de Jean Gerson, reunidos en un pequeño volumen bajo el título: *Trattato e resoluzione sopra la validità della scomunica* (*Tratado y resolución sobre la validez de la excomunión*) y, poco después, con la edición colectiva del *Tratatto del'Interdetto*[9]. Estaba inaugurada la llamada 'Guerra de las escrituras' entre la Curia romana y la 'Serenísima', destinada a tener consecuencias inesperadas para ambas partes de la contienda.

6. La excomunión y los atentados contra su vida

Poco después de asumir ese cargo político, el 18 de abril del mismo año, Sarpi es citado, por tercera vez, para comparecer en Roma ante la Inquisición. El 25 de noviembre de 1606, dice estar listo para el juicio, pero exige que éste ocurra en un lugar seguro. El 5 de enero de 1607, el Santo Oficio emite en contra de Sarpi la excomunión *latae sententia*, o excomunión automática, sin necesidad de su presencia física al juicio.

Nuevamente, en septiembre del mismo año, después de intentar en vano atraer a Sarpi a Roma, el Papa le pone un 'contacto' sobre su vida, es decir, encomienda su muerte. La noche del cinco de octubre de 1607, al regresar de San Marcos, donde trabajaba, al convento de Santa Fosca, donde vivía, Sarpi es abordado por cinco asesinos y agredido con tres golpes de estilete en el cuello. Tomado como muerto, fue abandonado en el lugar.

9 El título completo es: *Tratatto del'Interdetto della Santità di Paulo V, nel quale si dimostra, che egli non è legitimamente publicato, & che per molte ragione non sono obligati gli Ecclesiastici all'essecusione di esso, ne possono senza peccato osservarlo*. Compuesto por los siguientes teólogos: Pietr'Antonio, arquidiácono y vicário general de Venecia; fray Pablo [Sarpi], de la Orden de los Siervos, teólogo de la Serenísima República de Venecia; fray Bernardo Giordano, menor observante, teólogo; Michel'Agnolo, menor observante, teólogo; fray Mar'Antonio Capello, menor conventual, teólogo; fray Camillo, agustiniano, teólogo; fray Fulgenzio [Micanzio], de la Orden de los Siervos, teólogo. Venecia: Edición Roberto Meietti, 1606.

Michiel Viti, sacerdote y 'falso amigo', había actuado como espía. Los 'sicarios' encuentran refugio inmediato en la casa del nuncio pontificio en Venecia y, al día siguiente, se embarcan para Roma. El ejecutor material, Rodolfo Poma, mercader veneciano, huye a Nápoles y de ahí a Roma, tornándose íntimo amigo del cardenal Scipione Borghese, Secretario de Estado, y de su tío, Camillo Borghese, o sea, el propio papa Pablo V.

Mientras tanto, por suerte y gracias a la pericia de sus médicos, liderados por el famoso cirujano y embriólogo, Girolamo Fabrizio (1537-1619)[10], conocido como 'Acquapendente', Sarpi sobrevive al atentado. Al despertarse de la intervención quirúrgica para retirar el estilete incrustrado en el cráneo, comenta con humor: *agnosco stilum romanae Curiae* ("reconozco el estilo de la Curia romana"), ¡al jugar con el doble sentido de la palabra latina que puede tanto significar *estilo* como *estilete*!

Después del atentado, Sarpi "declinó una oferta del Senado de Venecia de una casa en San Marcos, donde pudiera vivir con seguridad. El padre estaba decidido a no cambiar su estilo de vida, y suplicó para continuar viviendo en el convento entre sus cofrades, con quienes había vivido hasta aquella edad"[11]. Sin embargo, en enero de 1609, dos cofrades hacen copia de la llave de su habitación, para que dos o más sicarios lo 'trucidaran'. Con todo, una vez más escapa ileso, al haber sido descubierto el plan.

En 1616, al tener conocimiento de la primera condenación sufrida

10 Conocido como "Acquapendente", por el lugar de su nacimiento en las inmediaciones de Padua, en 1608, Girolamo fue nombrado *Cavaliere di San Marco* (Caballero de San Marcos), orden caballeresca más importante de la Serenísima República de Venecia, "por haber curado a Paolo Sarpi". Ver artículo sobre Girolamo Fabrici, disponible *on line* en: http://it.wikipedia.org/wiki/Girolamo_Fabrici_d%27Acquapendente.

11 Sigo de cerca aquí y en el párrafo anterior, la narrativa del biógrafo Fulgenzio Micanzio, en la síntesis proporcionada por Dal Pino, F.A. (Org.). (2008). *Fonti storico spirituali dei Servi di Santa Maria*, vol. III/1, p. 217; texto disponible *on line* en: http://servidimaria.net/sitoosm/it/risorse/documenti/fonti/vol%203/fonti_iii_1.pdf

por su amigo Galileo Galilei, después de tres interrogatorios, Sarpi comenta proféticamente: "vendrá el día, y estoy casi cierto, en que los mejores hombres de estudio van a deplorar la desgracia de Galileo y la injusticia hecha a tan gran hombre".

7. La *Historia del Concilio Tridentino*

En 1619, utilizando el seudónimo de Pietro Soave Polano, un acrónimo de su nombre, para evitar la censura eclesiástica, Sarpi publica en Londres, en lengua italiana, su *Istoria del Concilio Tridentino*, destinada a ser la primera gran obra de la historiografía eclesiástica moderna, en la apreciación de Edward Gibbon, el mayor historiador inglés del siglo XVIII, autor de la mundialmente conocida *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*.

En ese trabajo, Sarpi "revela todos los artificios de la Corte romana para impedir que se simplificara la verdad de los dogmas y fueran tratados los asuntos de la reforma del papado y de la Iglesia", como era el deseo de Lutero y de tantos otros reformadores. No sin motivos, David Wooton, en una pintura que le manda hacer en Oxford, lo identifica como *Paulus Sarpius venetus. Concilii Tridentini eviscerator*.

El término *eviscerator* denota el propósito del autor de revelar las verdaderas intenciones de un Concilio que consigue invertir el objetivo histórico de esa "antiquísima costumbre en la Iglesia cristiana de aquietar las controversias en materia de religión y reformar la disciplina (...), siendo éste el único remedio para superar las divisiones y hacer concordar las opiniones contrarias"[12], o sea, realizando su función de reconciliar las partes, como venía haciendo desde el primer concilio, el de Jerusalén. El sentido figurativo del verbo latino *eviscerare*, utilizado por primera vez a principios del siglo XVII, era el de 'extraer' los secretos más profundos, o, literalmente, 'sacar las vísceras'.

12 Sarpi, P. (1835). *Istoria del Concilio Tridentino*. T. I. Mendrisio: Angelo Borella e Com., pp. 2-3.

Por su parte el gran poeta inglés, John Milton (1608-1674), autor de *Paradise lost* (*Paraíso perdido*), lo llama "el gran desenmascarador del Concilio Tridentino"[13].

Así, la obra de Sarpi conoce prontamente una versión latina en 1621, y sucesivas ediciones en las demás lenguas europeas –habladas por un amplio *número de protestantes y reformados*– como el inglés, el francés y el alemán[14].

En las primeras páginas de esa obra, Sarpi presenta su método de investigación histórica de la siguiente forma:

> Tan pronto adquirí gusto por las cosas humanas, fui tomado una gran curiosidad por saber por completo [sobre el Concilio], y después de haber leído con atención lo que encontré por escrito y los documentos públicos que salieron en la prensa o divulgados en manuscrito, me dediqué a investigar las anotaciones hechas por los prelados y otros que intervinieron en el Concilio, las memorias dejadas por ellos y los votos o pareceres dichos en público, conservados por los propios autores y por otros, y los anuncios escritos por aquella ciudad [de Trento], sin importar la fatiga ni faltar al cuidado, donde tuve la gracia de ver algún registro completo de anotaciones o cartas y personas que tuvieron gran parte en aquellos manejos. Habiendo, por tanto, recogido tantas cosas que me pueden suministrar material suficientemente abundante para la narrativa del desarrollo [del Concilio], tomo la resolución de organizarlas[15].

13 "Padre Paolo Sarpi, *the great unmasker of the Trentine Council*". En *Aeropagitica,* un discurso de John Milton al Parlamento de Inglaterra en defensa de la libertad de prensa, publicado en Londres, en 1644. Cf. Hughes, M. (1957). *John Milton. Complete poems and major prose.* Nueva York: The Odyssey Press, p. 723.

14 Talvez una de las reediciones más recientes en italiano sea la de 1974, por la editorial Einaudi, de Turín, disponible *on line* en: http://www.letteraturaitaliana.net/pdf/Volume_6/t147.pdf. Desconozco si alguna vez hubo una edición en español o portugués de la misma.

15 *Ibíd.,* p. 2. Traducción del autor.

Consciente de la importancia transcendental de ese acontecimiento para la historia socio-política y religiosa de su siglo, y habiendo percibido la ausencia de una narrativa coherente que se ocupase del conjunto de los hechos y de sus 'causas antecedentes', y no apenas de algún sucedido en particular, Sarpi emprende la difícil tarea de describir "las causas y los manejos de una convocatoria eclesiástica en el transcurso de 22 años [...] que terminó por obtener un resultado totalmente contrario al deseado por aquellos que lo planearon".

Y continúa:

> Aunque ese Concilio haya sido deseado y buscado por los hombres piadosos para reunificar la Iglesia que comenzaba a dividirse, confirmó el cisma y obstinó las partes, tornando irreconciliables las discordias; y, habiendo sido manipulado por los príncipes en lo que dice respecto a la reforma de la Iglesia, causó la mayor deformación desde la existencia del nombre cristiano; y todavía, aunque imaginado por los obispos para recuperar su autoridad, esta, transferida en gran parte y tan solo al pontífice romano, hizo que la perdieran totalmente, reduciéndolos a meros servidores[16].

Casi 40 años después de la obra de Sarpi, el jesuita Pietro Sforza Pallavicino publicó, en 1656, la primera parte de una *Istoria del Concilio di Trento*, en dos volúmenes, con la finalidad de "refutar una historia falsa, divulgada sobre el mismo asunto, por Pietro Soave Polano", como anuncia el subtítulo.

Se trata de una obra contratada por orden del Papa, para la cual Pallavicino fue dispensado de su trabajo como maestro en el *Collegium*

16 *Ibíd.*, p. 3. *"Imperoché questo concilio, desiderato e procurato dagli uomini pii per reunire la Chiesa che comminciava a dividersi, ha così stabilito lo schisma et ostinate le parti, che ha fatto le discordie irreconciliabili; e maneggiato da li prencipi per riforma dell'ordine ecclesiastico, ha causato la maggior deformazione che sia mai stata da che vive il nome cristiano, e dalli vescovi sperato per racquistar l'autorità episcopale, passata in gran parte nel solo pontefice romano, l'ha fatta loro perdere tutta intieramente, riducendoli a maggior servitù"*.

romanum y se le pusieron a su disposición las informaciones del y sobre el Concilio existentes en los archivos secretos del Vaticano, así como todos los materiales anteriormente colectados por Contelorio y Alciati, historiadores que no habían logrado hasta entonces cumplir con el propósito de escribir una historia alternativa a la de Sarpi. Por esa obra, Pallavicino fue debidamente reconocido y premiado por su amigo, el papa Alejandro VII (1655-1667), habiéndolo consagrado cardenal *in petto*, o sea, en privado o en secreto, el día 19 de abril de 1657, y hecho público solo dos años después, el 10 de noviembre de 1659.

Para Francesco De Sanctis, importante político, crítico e historiador de la literatura italiana del siglo XIX, Sarpi fue un héroe, cuya descripción del Concilio de Trento como una 'deformación' –no reforma–, era totalmente justificada[17].

Según John W. O'Malley, actual historiador del Concilio de Trento, "la cuestión levantada por Sarpi en su *Istoria del Concilio Tridentino* retoma inevitablemente: ¿fue un Concilio 'libre'?". A esa pregunta el propio O'Malley inmediatamente contesta:

> ciertamente no fue libre en el sentido protestante, simplemente porque fue presidido por legados papales. No fue libre ni en el sentido en que el Concilio de Constanza fue libre, donde el principal objetivo de los prelados había sido solucionar el escándalo de tres concurrentes al trono papal[18].

En otro lugar de su reciente estudio, O'Malley comenta, apropiadamente, que Paolo Sarpi interpretó Trento "como una historia trágica de falla de una reforma verdadera y total, y el triunfo del abuso papal del poder"[19].

17 O'Malley, J.W. (2000). Trent and all that. Renaming Catholicism in the early modern era. Cambridge- London: H.U.P, p. 34.

18 O'Malley, J.W. (2013). *Trent. What happened at the Council.* Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 251.

19 *Ibíd.*, p. 10.

8. Su muerte y el triunfo de *La Serenísima* República de Venecia

Ocurrida el día 15 de enero de 1623, ni la muerte Sarpi se mantuvo exento de controversias. Para algunos, sus últimas palabras habrían sido simplemente: "*Esto perpetua*", significando así el triunfo de Venecia, *La Serenísima*, como Estado secular soberano, religiosamente tolerante y promotor de las ciencias modernas.

Más a su favor, en cuanto rescata su piedad, otro biógrafo relata que, en la mañana del día anterior a su fallecimiento, Sarpi recibió la visita de un médico, que le dijo tener pocas horas de vida. Él, sonriendo, habría contestado: "*Sia benedetto Dio! A me mi piace ciò que a Lui piace. Col suo aiuto faremo bene anche quest'ultima azione*" ("¡Dios sea bendito! A mí me agrada lo que a Él le agrada. Con su ayuda haremos bien inclusive esta última acción"). Otros habrían oído que repitiera varias veces con satisfacción: "*Orsù, andiamo dove Dio ci chiama!*" ("¡Ahora mismo vayamos donde Dios nos llama!"). A su principal biógrafo y cofrade, Fulgenzio Micanzio, habría dicho, en lecho de muerte, la noche anterior: "*Andate a riposare; ed io ritornerò, onde sono venuto*" ("Vete a descansar; y yo regresaré de donde he venido"). Otras versiones sobre sus últimos días de vida lo hacen aparecer *più viccino al culto protestante*.

Sus restos mortales solo pudieron encontrar descanso final más de dos siglos después, el 19 de noviembre de 1846[20], en el Campo Santo de la isla de San Michele, al norte de Venecia.

Un monumento a su memoria fue inaugurado, no sin una fuerte e insistente oposición papal, el 20 de septiembre de 1892, en Campo Santa Fosca, próximo al lugar donde había sufrido el atentado del 5 de octubre de 1607, en un evento esencialmente político, como no podría dejar de serlo.

Es lo que indica la propia elección de la fecha de la inauguración del monumento a Sarpi, o sea, en el aniversario de la derrota de las

20 Cf. Robertson, A. (1894). *Fra Paolo Sarpi: the greatest of the Venetians.* New York: Thomas Whittaker, p. 172.

tropas pontificias, cuando el 20 de septiembre de 1870, los soldados de Bersaglieri habían entrado en Roma por la 'brecha' abierta por su artillería en la muralla que separaba la 'ciudad eterna' y los Estados Pontificios, a apenas doce metros de la puerta conocida como *'Porta Pía'*, y completaron la unificación de Italia.

El folleto con el manifiesto distribuido a los venecianos, en el que invitaba a la inauguración del monumento a su 'gran ciudadano', hacía referencia a ese acontecimiento histórico-político y celebraba el triunfo del pensamiento de Sarpi, su actualidad en los tiempos modernos, así como la realización de su deseo de independencia del poder papal no solo para su Venecia sino para toda la 'gran Italia':

> Ciudadanos, este martes, 20 de septiembre [de 1892], será inaugurado el monumento que italianos y extranjeros levantaron a fray Paolo Sarpi. En este momento, cuando la Península está conmemorando el día en que Italia se hizo señora de sí misma, en Roma, la austera figura de nuestro gran ciudadano volverá, como si estuviera vivo, a la vista del pueblo. De este modo, a través de tres siglos, el pensamiento de Sarpi se conecta con el pensamiento de los tiempos modernos. La independencia del Estado se extendió de los pequeños territorios de una región, a una más vasta y más fructífera de la gran Italia; y la resistencia de la gloriosa República [de Venecia] al interdicto Papal tiene su consagración en la brecha de la Puerta Pía. Ciudadanos, al invitarles a la ceremonia de mañana pretendemos pagar una deuda sagrada de reverencia a uno de los mayores intelectuales, y a una de las mayores figuras que han honrado nuestra tierra[21].

Así, en la secuencia histórica, el 20 de octubre de 1870, a tan solo un mes de la derrota del ejército pontificio que, literalmente, abrió las puertas para la formación del estado italiano moderno, concluía el Concilio Vaticano I, en el que se aprobaba la doctrina de la infalibili-

21 *Ibíd.*, p. 175.

dad papal, después de intensos debates sobre si, al renvés, no debiera ser un dogma de la Iglesia.

Otros 22 años tuvieron que transcurrir antes de que, en el aniversario del fin de los Estados Pontificios, fuera inaugurado un monumento a fray Paolo Sarpi en Venecia, el 20 de septiembre de 1892.

9. La actualidad de Paolo Sarpi

Surge inevitable la pregunta sobre la actualidad del pensamiento y de la contribución de Paolo Sarpi en las primeras décadas de un nuevo siglo, así como la vigencia de algunas cuestiones que ocuparon a nuestro autor hace más de cuatro siglos, entre ellas: la de la relación entre verdades reveladas como objetos de fe y conocimiento histórico-científico en permanente construcción; la soberanía del poder secular ante el poder religioso; la autonomía del pensamiento filosófico, teológico y científico en relación a las autoridades eclesiásticas; la libre expresión oral y de prensa; y la cuestión en torno a la jurisdicción eclesiástica *versus* jurisdicción secular en materia de derecho público civil, problemática central del Interdicto de Venecia, solo para nombrar algunas.

Un gran paso, en ese sentido, fue dado por la eliminación del *Index librorum prohibitorum,* o Índice de los libros prohibidos, por parte del papa Pablo VI, el 14 de julio de 1966, al poner en práctica el nuevo espíritu de libertad de pensamiento teológico-filosófico en la Iglesia, espíritu inaugurado por el Concilio Vaticano II, concluido en 1965, el primer Concilio que propuso un diálogo 'abierto y franco' de la Iglesia con el mundo moderno.

La primera versión del también llamado *Índex paulino*, por haber sido promulgado por el papa Pablo IV, en 1559, se convirtió en *Índex tridentino* (o *Índex*), al ser autorizado por el Concilio de Trento. Su publicación en Venecia, por parte de la Curia romana, data de 1564. Vale observar que en la vigésima y última edición del Índex, de 1948, el nombre de Paolo Sarpi todavía se encontraba en la larga lista de los 'autores prohibidos', al igual que los títulos de toda su obra.

La vinculación de Sarpi con el espíritu científico moderno –en ebullición en su tiempo– es confirmada por su amistad con personalidades de mentes creativas, y no sumisas, de prácticamente toda la Europa de su época. Su *Istoria del Concilio Tridentino,* obra que ganó rápida notoriedad política en todo el Continente, continuó siendo referencia hasta principios del siglo XX, a pesar de su concurrente 'oficial', de Pallavicino, cuando Hubert Jedin publica, en la década de 1940, una obra monumental sobre el tema, en ocho volúmenes, facilitada por la apertura de los archivos del Vaticano por parte del papa León XIII.

Ni por eso, la tarea de escribir la historia del Concilio de Trento es una tarea concluida, como reconoce humildemente John W. O'Malley. Dar cuenta de la complejidad de una historia como esa, es tener conciencia del conjunto de factores socio-políticos, económicos, religiosos y jurídicos que dieron origen y forma a la mayor división ideológica ocurrida en la Europa de los inicios de la Edad Moderna y en la subsecuente historia del cristianismo hasta los días de hoy.

10. Justificador del Estado Laico

Además de la anterior, otra obra de Sarpi, de gran relevancia, a juzgar por el número de ediciones que se hicieron de ella hasta el presente, es la *Istoria del Padre Paolo sopra li beneficii ecclesiatici*, reconocidamente una historia político-económica de la Iglesia de inicios del siglo XVII que, a partir de la perspectiva de la tradición monástica del autor, deslegitima la posesión de bienes materiales y el poder económico-político como instrumentos para imponer por la fuerza una determinada visión y práctica del cristianismo.

Escrita en 1609, conoció por lo menos 14 ediciones hasta 1750, como enumeran los editores de la primera edición en español de ese pequeño *Tratado de las materias beneficiales*, publicado en 2004, en Buenos Aires, Argentina. Esa edición recibe, con justicia, el subtítulo de: *Una historia económica de la Iglesia escrita en 1600*, y viene acompañada de un

extensivo estudio introductorio y de notas por José Emilio Burucua, Nicolás Kwiatkowski y Julián Verardi.

Como filósofo naturalista y teólogo jurídico-político, Sarpi fue uno de los precursores de la filosofía política moderna, con Hugo Grotius, Erasmo de Rotterdam, Thomas Hobbes, John Locke etc., y, sin duda, uno de los precursores de la teología política moderna. Al fundamentar la legitimidad de la soberanía del Estado nacional en textos bíblicos y en la historia de la Iglesia, Sarpi hizo posible una teología política crítica de la cristiandad medieval, y, al mismo tiempo, una justificación teórica del Estado nacional 'laico' o secular, tolerante a la diversidad religiosa.

Obviamente, como teólogo de la República de Venecia, Sarpi vislumbraba la preservación de la autonomía política, económica, jurídica e ideológica de esa histórica ciudad-estado, y la integridad de su territorio *vis-à-vis* el Estado pontificio o el llamado *Patrimonio Petri*.

Refiriéndose a esa 'gran figura de nuestra Orden', el servita David M. Turoldo considera a Paolo Sarpi como "precursor del fin del poder temporal y víctima por la libertad de la Iglesia en relación a los compromisos de una política eclesiástica arrogante hacia el Estado laico"[22]. Con seguridad, no se trataba apenas de arrogancia, sino de una práctica entendida como parte del 'orden natural' de un mundo sometido a la autoridad soberana del Dios único, Señor de todo el universo, gobernado por sus legítimos representantes en la tierra: el Papa y los reyes y príncipes católicos, que constituían la *res-publica christiana*, o cristiandad medieval.

Ese 'orden' ya había sido seriamente cuestionado desde los comienzos del siglo XV por el movimiento 'conciliarista', que contaba con Jean Gerson, Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua entre sus principales mentores intelectuales, y parecía haber recibido su carta de ciudadanía en los Concilios de Constanza (1415-1417) y de Basilea (1431-1445), con la superación del cisma de Occidente.

22 Dal Pino, F.A. (1969). *Un grupo evangelico del duecento. I sette fondatori del Servi di Maria.* Firenze: Convento di Monte Senario, p. 10.

Para Ivone Cacciavillani, el conflicto causado por el histórico *Interdicto de Venecia* fue escenario de una verdadera 'guerra de las escrituras', en palabras del mismo Sarpi, o guerra de ideas, que dieron "nacimiento a una nueva Europa"[23] y a la opinión pública europea, al tiempo que permitió la evolución del pensamiento jurídico y del propio concepto de Estado en el pensamiento político, basado en la idea del Estado no-confesional, o sea, en la distinción entre los dos poderes, espiritual y temporal, ambos autónomos y soberanos en su propio orden, que será la base teórica para la paz, o el *Accomodamento* de 1607, entre Venecia y la Curia romana.

El punto central de ese estudio de Ivone Cacciavillani sobre Sarpi es la argumentación de que esas mismas ideas tuvieron una influencia directa y personal, a través de la actuación del senador Alvise Contarini, embajador veneciano en Osnabrück, en el tratado de Paz de Westfalia de 1648, que puso fin a la guerra político-religiosa de 30 años y abrió el camino para el nacimiento jurídico de los Estados nacionales modernos.

La resolución de esos conflictos político-religiosos marcaron también el comienzo del fin de la cristiandad[24] medieval, a través de los movimientos de la reforma protestante, en contra de la cual la llamada 'contrarreforma católica' poco podía hacer, además de establecer

23 Cacciavillani, I. (2005). *Paolo Sarpi. La Guerra delle Scritture del 1606 e la nascita della nuova Europa.* Venezia: Corbo e Fiore Ditori.

24 Para el concepto de 'cristiandad' me refiero a la obra de Pablo Richard, *Morte das cristandades e nascimento da Igreja*, en la cual el autor la define como "una forma determinada de relación entre la Iglesia y la sociedad civil, relación cuya mediación fundamental es el Estado" (p. 9). Es ese modelo de 'relación' que muestra sus señales de agotamiento y crisis en la 'guerra de las escrituras' entre la Iglesia y una ciudad-estado económica y políticamente fuerte, como la Venecia de Sarpi, preludio de la nueva reconfiguración en la relación de poder entre la Iglesia y los estados nacionales. Nos resta preguntar si, cuatro siglos después, la crisis actual de los estados nacionales en esta nueva etapa de 'globalización' capitalista de modelo único y de fortalecimiento de la sociedad civil, no esté también dando lugar a un 'nuevo' modelo de relación entre la Iglesia y la sociedad civil, esta vez sin mediaciones, en la construcción de 'otro mundo posible'.

dogmas y decretos, punir con la excomunión o con otros mecanismos inquisitoriales, a lo que se sumó el esfuerzo de construir, a lo largo de los siglos siguientes, una 'identidad tridentina'[25] para la Iglesia romana.

11. Un segundo Lutero

Como teólogo, portavoz de una ciudad-estado católica en confrontación con el poder papal, Paolo Sarpi ya fue llamado como 'un segundo Lutero'[26] por abogar por un modelo de tolerancia religiosa e ideológica, en un momento en el que la Iglesia romana establecía su propia 'gran disciplina'.

Hemos visto que, en la visión de Sarpi, el Concilio de Trento no realizó su intención de conciliar las partes en conflicto, tanto por desviarse de ese su propósito inicial, como por hacerse acompañar de instrumentos 'legales', como la excomunión y la Inquisición, para reprimir y forzar la sumisión y la obediencia de sus fieles[27].

El modelo de Iglesia que ve emerger es el de la 'Iglesia triunfante', aplastadora de herejes e idólatras, representada, por ejemplo, en la pintura de Pasquale Cati[28], por la mujer con vestidura papal blanca, significando su 'claridad doctrinal' al haber derrotado la herejía.

Sabemos también que ese modelo de Iglesia encontró innumerables resistencias de parte de un incontable número de sinceros cristianos, además de la Venecia de Sarpi, por la excepcional recepción de su *Isto-*

25 Cf. Libânio, J.B. (1984). *A volta à grande disciplina*. 2. ed. São Paulo: Loyola.

26 O Rev. Alexander Robertson, en su obra de 1894, *Fra Paolo Sarpi. The greatest of venetians*, no ahorra adjetivos elogiosos al referirse a Sarpi. Para él, el 'mayor de los venecianos' es también 'el mayor genio de su época'.

27 No habrá sido una simple coincidencia histórica que la Inquisición romana, instituida en los moldes de la Inquisición española, por Pablo III, con la Bula del 21 de julio de 1542, haya precedido la primera sesión del Concilio de Trento por solo tres años y medio.

28 El fresco de Pasquale Cati, titulado *Concilio de Trento*, fue pintado en 1588, y se encuentra en la Capilla del Sacramento, en la iglesia de Santa Maria, en Trastevere, Roma.

ria, inclusive en sectores no-católicos, y por el movimiento que condujo a la Paz de Westfalia, en 1648, con el triunfo del principio sarpiano de separación y autonomía de los poderes, concepto madurado durante el largo Interdicto y en los años posteriores.

12. Esperanzas renovadas

Después de cuatro siglos, en 1962, un grupo de jóvenes estudiantes internacionales servitas, en Roma, se preguntaba: ¿qué diría Paolo Sarpi, hoy, al respecto del Concilio Vaticano II, si él hubiera nacido en nuestro siglo?[29].

Fray José Antonio M. Flesch, sacerdote servita a quien tuvimos como maestro, del 1965 al 1968, en el Seminario Menor de São José dos Campos, São Paulo, durante los años inmediatamente posteriores al Concilio Vaticano II, me explicó cómo 'conoció' a Pablo Sarpi, con estas palabras:

> Fue cuando estudiaba teología en Italia, de 1962 a 1966, durante el Concilio Vaticano II. Como estudiantes, queríamos conocer su historia, porque sabíamos que era medio controvertido y hasta acusado de hereje. ¡La conclusión a la que llegamos fue que 'el mayor error' de Sarpi fue haber nacido hace 400 años! [Para nosotros] él debería haber nacido en el siglo XX, y [por tanto] no debería haber participado (sic) del Concilio de Trento, sino, del Vaticano II, porque, ahora, él podría dar su mensaje sin temer a las persecuciones. ¡Él vino [al mundo] muy temprano! En aquella época él tuvo dificultades, fue perseguido e incluso rechazado por la Iglesia, por las autoridades de la Curia romana.

29 En entrevista grabada durante el Encuentro de Turvo (Santa Catarina, Brasil), el 11 de enero de 2015.

Para un sector tradicionalmente conservador en la Curia romana, se trataría de una pregunta impertinente, pero, en la mitad de los años 60, cuando soplaban aires de *aggiornamento* o actualización de la institución más milenaria del Occidente, se trataba, por el contrario, de una cuestión muy pertinente para una Iglesia que se proponía, en ese momento, abrirse al diálogo con el mundo moderno y contemporáneo, con su nueva diversidad y complejidad, finalmente desarmada de los tradicionales instrumentos de coerción y condena, sino en actitud (pastoral) de oír, dialogar y servir.

La Iglesia, la Orden de los Siervos y el mundo, necesitaban, nuevamente, de una mente crítica y visionaria como la de Sarpi que, ahora sí, podría sin dificultades y sin temer la persecución de las autoridades romanas, decir su 'mensaje' de renovación y tolerancia, y de mayor fidelidad de la Iglesia a sus propios orígenes históricos y al Evangelio vivido por las primeras comunidades cristianas.

Las alegrías y esperanzas (*Gaudium et spes*) suscitadas por el Concilio Vaticano II fueron muchas. Esas mismas parecen ahora estar de regreso en esta segunda década de un nuevo siglo, con un Papa venido 'del fin del mundo', o sea, desde la periferia (desde la perspectiva del centro de la antigua cristiandad) –un mundo todavía más 'global' que antes– al haber transcurrido 450 años del Concilio de Trento y los primeros 50 de la conclusión del Vaticano II. Esos últimos, con más un 'retorno a la gran disciplina',[30] todavía con 'herejes' y 'santos', aunque ya no más con estiletes ni hogueras, ni tampoco con 'guerras justas'.

30 Esta es la tesis central de la citada obra de João Batista Libânio, para quien el reciente proceso de 'desconstrucción' de la identidad tridentina, viene acompañado de una reacción reconstructora de esa misma identidad, de parte de los sectores conservadores, críticos del Concilio Vaticano II.

A ÉTICA DO REINO. UMA LEITURA A PARTIR DA OBRA *O DEUS DA VIDA* DE GUSTAVO GUTIÉRREZ[1]

Rita de Cássia Rosada Lemos[*]

1. Introdução

O Reino de Deus está no centro da pregação escatológica de Jesus. Segundo Gustavo Gutiérrez, Jesus fala do Reino como quem subverte a ordem dominante, uma inversão messiânica que inaugura uma nova mentalidade e novas relações. Por ele, todos são chamados a viver como o Senhor Jesus que se fez servo de todos. Significa exercer o poder serviço, ao contrário do poder de dominação[2]. O Deus revelado no anúncio do Reino é o paradigma fundante para uma ética modelada pela justiça e pela ternura com todo o outro.

1 Comunicação científica apresentada no II Congresso Continental de Teologia, em Belo Horizonte, em 29 de outubro de 2015.

* Doutoranda em teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Mestre em teologia sistemática pela mesma instituição. Graduada em ciências pela Universidade Vale do Rio Doce.

2 Cf. Gutiérrez, G. (1990). *O Deus da vida.* Loyola: São Paulo, pp. 157-183.

2. O ponto de partida da ética do Reino

No início da sua obra, *o Deus da vida*, Gutiérrez já deixa entrever quem é o Deus que horizontaliza sua fé: "Deus é amor" (1 Jo 4, 8), e o amor dá vida. O amor em Deus é permanente, pertence à sua identidade. Deus não tem outro desejo e, nem mesmo, sentido de sua existência, do que cumprir a Aliança que firmou com seu povo. "Pois *Iahweh* teu Deus é um Deus misericordioso: não te abandonará e não te destruirá, pois nunca vai se esquecer da Aliança que concluiu com os teus pais" (Dt 4, 31).

O amor de Deus implica lealdade do ser humano, traduzido em atitude de reconhecimento do Deus que o libertou da opressão no Egito e do estabelecimento da justiça na nova terra em que agora habita. Amor não compactua com gestos abstratos. Gutiérrez ressalta que "a experiência de fé, que também se expressa na escritura, situa-se em coordenadas histórico-sociais determinadas"[3].

Amar afeta todos os sentidos, interesses e até decisões para manter a relação amorosa. Esta realidade encontra harmonia na relação com o Deus criador-salvador. A revelação em Jesus de Nazaré, em sua relação pessoal e íntima, com o Pai, conduz a perguntar 'onde Deus está', a fim de também querer estar com Ele, de segui-Lo em seus caminhos, de desejar fazer nosso o seu projeto para a história humana. Buscar a Deus é, fundamentalmente, atitude existencial, implica deixar emergir em nós o desejo de mais conhecê-Lo, para segui-Lo na justiça e fraternidade para com todos os viventes.

Deste pano de fundo, verifica-se que a ética do Reino tem seu diferencial diante da compreensão ética como ciência aplicada à distinção entre o bem e o mal, de avaliação normativa das ações dos indivíduos ou do mero cumprimento de respeito aos direitos humanos. O diferencial da ética do Reino está na centralidade que ela dá a vida. Trata-se de uma ética fundada na vontade de Deus que quer vida em abundância

3 *Ibíd.*, p. 98.

para todo o outro pertencente ao sistema-vida[4]. Uma sabedoria da alteridade captada desde os tempos antigos, como afirma um rabino: "a questão essencial da Bíblia é a questão ética da relação, quer dizer o lugar do Um (Deus) face ao outro (ser humano)"[5]. Ora, a ética do Reino engloba a Aliança de Deus com seu povo, do qual pertencemos, e a resposta livre e comprometida da pessoa humana.

Bem entendida, a ética do Reino não se restringe a área teológica e eclesial. Estende-se para outras áreas onde a meta da justiça faz parte da sensibilidade histórica. Podemos citar Andrés Felipe Guardia, da área do Direito, ensinando que "no estudo da ética profissional jurídica, à luz dos princípios cristãos, descortina-se inicialmente uma estreita relação entre direito e religião" [6].

O Reino de Deus apresenta-se como categoria ética básica e apresenta-se como princípio de ação, enquanto abre uma perspectiva dinamizadora para o agir. O Reino aponta para um diálogo ininterrupto entre Deus e ser humano, dom e acolhida, exigência e fidelidade.

3. O Reino na dualidade da Graça e da exigência

Na leitura da obra em questão, almejamos responder o que Gutiérrez quer dizer que o Reino é graça, mas também exigência.

4 Atento a esta realidade de uma fraternidade com todas as criaturas vivenciada na forma de cuidado, o atual papa Francisco chama a atenção para o universo como uma rede de relações, inclusive com Deus. Todas as criaturas estão inter-relacionadas formando uma família universal. A criação não é um acaso, ela possui um sentido, é gesto do amor de Deus, direcionado ao amor-convívio-respeito-contemplação. Cf. Francisco (2015). Carta Encíclica *Laudato Si'*. Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas; particularmente os n. 89-92.

5 Haddad, P. (2002). "L'autre dans la tradition juive". Em: *Spiritus*. Expériences et recherches missionaires: "au risque de l'autre". Nº. 168, septembre, pp. 294-298.

6 Guardia, A. (2010). "Thiago S. Ética profissional jurídica: uma aproximação cristã". Em: Soares, A. e Passos, J. *Teologia e direito: o mandamento do amor e a meta da justiça.* São Paulo: Paulinas, p. 204.

> O Reino de Deus implica uma exigência de comportamento. O discípulo de Jesus que aceita o dom do Reino responde a ele com uma conduta determinada. É a dimensão ética do Reino. 'Convertam-se', esta exigência acompanha o dom do Reino e gera uma nova atitude para com Deus e o irmão[7].

A exigência da parte de Deus não tira sua gratuidade e nem o dom que é o Reino. Ela é fruto do amor, do querer a vida para o outro. A fidelidade de Deus é tecida com densa ternura, mas também exigência; dupla pertença exigida pela Aliança.

Amar a Deus leva a perguntar 'onde Deus está', e Deus, em Jesus, se coloca na história. A experiência do amor do Pai para Jesus chama-se Reino. Jesus Cristo é o lugar do encontro e da experiência de Deus. No prólogo de João encontramos esta assertiva: a Palavra se fez carne, veio até a sua própria terra, estabeleceu morada entre nós. Definitivamente podemos dizer: Ele é o Deus-conosco. Jesus não é estranho à história humana. Portanto, amar a Deus é amar a história humana, amar como ele amou, preferencialmente os pobres.

Ao tratar da quinta bem-aventurança, "felizes os que são misericordiosos, porque encontrarão misericórdia" (Mt 5, 7), Gutiérrez relaciona doação do amor por Deus com sua exigência. "A bem-aventurança de Mateus declara felizes os que recebem o amor de Deus, o que é sempre um dom. Essa graça, por sua vez, exige deles que saibam ser misericordiosos com os outros"[8].

Esta é a exigência da parte Deus, ou seja, está é a consequência do amor de Deus: amar os outros, amar como ele amou. A ética do Reino pressupõe e ultrapassa uma concepção ética que respeita as pessoas, sem reduzi-las a meios utilitários; amplia a concepção de amar o outro ser, como a si mesmo. Trata-se de uma concepção mais profunda e ampla: implica viver a relação de Deus com suas criaturas, em seu querer estabelecer uma Aliança de fidelidade e ternura[9], e assim amar como

7 *Op. cit.* Gutiérrez. *O Deus...*, p. 137.

8 *Ibíd.*, p. 165.

9 Os termos Aliança e Reino de Deus se convergem. Jesus é a nova Aliança, no

Ele amou, amar a todos. O Reino exige mudança de vida, para seguir somente a Cristo, enquanto exigência da adesão ao Reino de Deus.

Conversão é exigência para todo cristão. Significa por a direção para o Cristo, ela passa pelo seguimento a uma pessoa concreta, Jesus de Nazaré, o Filho de Deus. Conversão implica fé, confiança, entrega, e por vezes, não ter onde repousar a cabeça (cf. Mt 8, 20). Nosso autor assinala este imperativo: "os evangelhos nos trazem essa exigência desde o primeiro anúncio do Reino. A conversão significa uma mudança de comportamento, um enfoque diferente de vida, o início do seguimento de Jesus"[10].

4. Ser discípulo do Reino

A segunda questão a qual nos propomos é: qual o perfil do discípulo de Jesus em conformidade com as oito bem-aventuranças citadas em Mt 5, 1-10.

Fazendo justiça à revelação bíblica, Gutiérrez sustenta que o perfil do discípulo está nas Bem-aventuranças, e sua estrutura básica está assentada no Reino e na justiça, ou seja, no dom e na missão[11]. Deus é justo, por isto buscar seguir a Deus é buscar praticar a justiça. "Buscar o Reino e a justiça de Deus significa para o cristão, e para toda a Igreja, entrar na história humana, solidarizar-se com os pobres e oprimidos, encontrar o Senhor no rosto dos mais necessitados"[12].

O Deus do Reino que Jesus apresenta tem rostos bem concretos, de modo que não há outro caminho para herdar o Reino. Ele "se faz presente a partir dos ausentes e anônimos da história, daqueles que não

dinamismo da continuidade e novidade da promessa feita a nossos pais. Deus sempre busca estar em Aliança com o ser humano. Para Gutiérrez, a vida é o desejo de Deus, viver na Aliança é uma opção pela vida.

10 *Ibíd.,* p. 158.

11 Cf. *Ibíd.,* pp. 158-159.

12 *Ibíd.,* p. 144.

são os dominadores, os grandes, os famosos, os sábios e prudentes"[13]. Deus, em Jesus, identifica com os últimos da sociedade, fala e come com os excluídos. Jon Sobrino escreve: "aceitar que os destinatários do Reino sejam os pobres é uma forma eficaz de deixar Deus ser Deus, de deixar que ele se mostre como ele é e como ele quer se mostrar[14]".

Uma leitura atenta das práticas populares –pastorais, sindicais, partidárias– surgidas na América Latina, percebe-se a existência de algo historicamente novo. Surge uma nova maneira de se fazer política no processo de libertação dos pobres pelos pobres. Um quadro comparativo das Bem-aventuranças, em Mt 5,1-10, e o retrato do discípulo de Jesus, descrito por Gutiérrez, pode ser bastante esclarecedor[15].

Bem-aventurança	Perfil do discípulo
1ª. Bem-aventurados os pobres em espírito, porque deles é o Reino dos céus.	'De espírito' supera o desapego dos bens materiais, para viver conforme à vontade de Deus. É reconhecer-se filho de Deus e irmãos dos demais. O discípulo de Jesus é pobre de espírito!
2ª. Bem-aventurados os mansos, porque herdarão a terra.	Ser manso é saber acolher o outro, sem exclusivismo. Herdar a terra é a promessa de estabilidade e irmandade comunitária, é vida. O discípulo de Jesus é manso!

13 *Ibíd.*, p. 119.

14 Sobrino, J. (1990). "Centralidad del Reino de Dios en la teología de la liberación". Em: Ellacuría, I. Y Sobrino, J. (Org.). *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Tomo I. Madrid: Trotta, p. 491.

15 *Op. cit*. Gutiérrez. *O Deus...*, pp. 160-170.

3ª. Bem-aventurados os aflitos, porque serão consolados.	Em meio à aflição o discípulo é intimado a perseverar com o outro e a consolar. O discípulo é aquele que partilha até as lágrimas a dor alheia!
4ª. Bem-aventurados, os que têm fome e sede de justiça, porque serão saciados.	Ser justo é reconhecer o direito dos outros, particularmente do excluído, e estabelecer uma relação de confiança na justiça de Deus.
5ª. Bem-aventurados os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia.	A misericórdia é um ato profundamente humano, porque divino. O discípulo ultrapassa a gratuidade, ele busca ter misericórdia como o Mestre!
6ª. Bem-aventurados os puros de coração, porque verão a Deus.	Pureza significa sinceridade nas relações. Significa aproximar-se de Deus, e amá-Lo com o coração, alma e entendimento (cf. Dt 6, 5). Ser discípulo do Senhor é ser coerente como o Mestre.
7ª. Bem-aventurados os que promovem a paz, porque serão chamados filhos de Deus.	Ser promotor da paz aponta para uma condição de vida em harmonia e integridade em todas as relações. O discípulo de Jesus promove a paz ao lutar pela justiça.
8ª. Bem-aventurados os que são perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino dos Céus.	A perseguição só ganha sentido se for por Cristo. O discípulo, que sofre pela justiça de Cristo, recebe a promessa do Reino.

As bem-aventuranças são dirigidas ao discípulo de Jesus. A vivência de cada uma brota da experiência do Deus que é fidelidade eterna, solidariedade com todos, mansidão de coração. Porque Deus é assim, o discípulo também é.

Jesus chama seus seguidores e os instrui. As bem-aventuranças, no dizer de Leonardo Boff, é ensinamento cotidiano àquele que abraçou a fé em Jesus, "quer ser um catecismo de comportamento do discípulo de Jesus, daquele que já abraçou a boa-nova e procura normar-se segundo a novidade que Cristo lhe trouxe: a filiação divina"[16].

5. O caminho do discípulo de Cristo

Jesus em sua palavra-ação manifesta ser o Caminho que todos devem seguir, a Verdade a acreditar e a Vida a buscar. Encontramos explícito no Evangelho joanino: "Diz-lhe Jesus: 'Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. Ninguém vem ao Pai a não ser por mim" (Jo 14,6). O caminho, a verdade e a vida do discípulo para o Pai é Cristo [17].

Libânio assinala que seguir a Cristo numa teologia da América Latina é estar conectado à realidade pessoal e concreta. Um seguimento que passa pelos pobres.

Tal seguimento é vivido no processo histórico de um continente, em que a morte é uma ameaça e realidade "antes do tempo" por causa da pobreza extrema [...]. Na A. Latina, o movimento é a libertação dos pobres. Neles se faz uma experiência profunda espiritual de Deus, de seguimento de Jesus pobre. E deste poço que o cristão é chamado a beber. Esta espiritualidade apresenta características bem originais como a paixão pela realidade, a indignação ética, a autoctonia libertadora, a dimensão de Pátria Grande, a alegria e a festa, a hospitalidade e a gratuidade [18].

16 Boff, L. (1972). *Jesus Cristo libertador. Ensaio de Cristologia crítica para no nosso tempo.* Petrópolis: Porto Editorial Perpétuo Socorro, p. 85.

17 *Op. cit*. Gutiérrez. *O Deus...*, p. 171.

18 Libânio, J.B. (1993). "Panorama da Teologia da América Latina nos últimos

O caminho a trilhar pelos discípulos de Jesus é comparado à imagem do sal e da luz, isto é, viver o discipulado com sabor e visibilidade.

O sal dá sabor e deve fazê-lo permanentemente. Se se tornar insulso perde sua função e não serve senão para ser jogado fora [...] a imagem da luz vê reforçado seu sentido de visibilidade com as imagens da cidade sobre o monte e da lâmpada que não se pode ocultar[19].

O discípulo de Jesus é intimado a ser sal e luz em sua caminhada, a viver sua identidade com Deus, com os outros e com a natureza. A ele não comporta ser mensageiro da morte ou guardar seus talentos. Cabe-lhe, sim, ser mensageiro da vida, na alegria, e a propagar o amor de Deus criador-salvador, para todos e todas.

O texto das Bem-aventuranças só é bem compreendido pelos seguidores de Jesus se prossegue com a pregação descrita no capítulo 25, de Mateus.

Os discípulos são declarados bem aventurados, felizes, *porque* dando de comer ao faminto, de beber ao sedento, vestindo o nu e visitando o preso, ou seja, através de gestos concretos, transmitem a vida; assim anunciam e entram no Reino [20].

Fé e obras são inseparáveis. Seguir Jesus, aceitar seu convite de ser discípulo é desafiador, é muitas vezes lutar contra a corrente, é andar na contramão da maioria, ser mártir, entregar a própria vida. Daí torna-se patente: o serviço ao estrangeiro, ao faminto, ao sedento, ao nu, ao doente e ao que estiver na prisão (cf. Mt 25, 31-46) tem sua raiz no próprio Deus.

Em oposição, todo voluntarismo, toda ação em prol de si mesmo, dizendo ser em nome de Deus ou que vise privilégios futuros, não condiz com o Deus de Jesus Cristo. Como também qualquer atitude absolutizante às propostas de consumo, pois tem seu alvo num divino criado aos moldes humanos: uma idolatria[21].

vinte anos". Em: Libânio, J.B. e Antoniazzi, A. *Vinte anos de teologia na América Latina e no Brasil*. Petrópolis: Vozes, p. 69.

19 *Op. cit*. Gutiérrez. *O Deus...*, pp. 173-174.

20 *Ibíd.*, pp. 174-175.

21 Segundo G. Gutiérrez a idolatria consiste no crente fundamentar sua confiança

6. O distintivo do amor ao Reino

Uma última questão nos é proposta, com base em Mt 25, 31-46 quem alcançará a 'salvação divina': a pessoa que faz da lei o critério de respeitar o outro ou a pessoa que segue a lei da gratuidade a Deus.

Em sua intuição original, podemos dizer que a lei, a doutrina, a norma, são boas, pois visam à vida de alguém ou de alguma coisa, e por ela podemos alcançar a salvação de Deus. O problema é a inversão, ou seja, quando a vida humana se torna escrava da lei. As teorias mais belas, as doutrinas mais santas, as leis de maior rigor ético, não são senão desencarnados, preceitos moralizantes de comportamento, se não forem expressão de uma busca pautada pela ética advinda do Reino. "Não é a lei que salva, mas o amor: eis o resumo da pregação ética de Jesus"[22]. O Amor a Deus é primeira e última palavra que move o discípulo de Jesus.

Na leitura bíblica, Jesus nos adverte que a vontade do Pai está em primeiro lugar, e isto ele viveu concretamente, "nem todo aquele que me diz, 'Senhor, Senhor' entrará no Reino dos céus, mas sim aquele que pratica a vontade de meu Pai que está no céu" (Mt 7, 21).

Paulo alude várias vezes à libertação da lei. Em sua carta aos Romanos, a lei possui um vínculo temporário e vencer o pecado é travar uma luta permanente, ela mostra os caminhos do pecado. A lei é boa enquanto proíbe um comportamento perverso, mas se torna arcaica quando não propõe uma conduta ética que relacione Deus na convivência de uma fraternidade universal.

A ética do Reino supõe ir até mesmo além da gratuidade, eliminar toda forma de escravidão e de opressão que traduza o amor cristão, pois requer contínua entrega a Deus. Seu princípio fundamental ensina: "a exigência de gratuidade não se prende a uma vida cristã que já

em algo ou alguém que não é Deus ou praticar o jogo da ambuiguidade de orientar-se para Deus ao mesmo tempo em que busca outras fontes de sustentação última. Cf. *Op. cit.* Gutiérrez. *O Deus...*, p. 75.

22 *Op. cit.* Boff (1972). *Jesus Cristo...*, p. 80-81.

existe, construída sobre a base de deveres e recompensa; é antes núcleo do comportamento do seguidor de Jesus"[23].

7. Conclusão

O tema que ora tralhamos, ética do Reino, nosso autor a entrelaça à Aliança e ao Reino de Deus; sendo a ética o motor desta união.

Na Bíblia os termos Aliança e Reino de Deus se convergem. Jesus é a nova Aliança. No Verbo encarnado, é Deus que vem a nós e nos leva até ele, cabe-nos a lealdade à Aliança e a prática da justiça e do direito com os que não têm voz, nem vez.

O Reino é categoria ética básica e apresenta-se como princípio de ação, enquanto abre uma perspectiva dinamizadora para o agir do cristão. Nas Escrituras, corresponde à Aliança de Deus com o povo de Israel. Jesus propõe os valores do Reino expressos nas bem-aventuranças, e declara solenemente que o Reino de Deus é dos pobres, dos famintos e dos aflitos. Essa preferência, modelada pela ternura de Deus, é essencial para a ética do Reino anunciado por Jesus.

23 *Ibíd.*, p. 179.

CRISTÃ: POR UMA IGREJA A SERVIÇO DOS MAIS POBRES[1]

Vicente de Paula Ferreira[*]

1. Introdução

A Igreja como Povo de Deus, categoria que ganhou força com o Concílio Vaticano II, em cada época e cultura deve responder ao seu chamado de servidora do Evangelho. Seu segredo messiânico é proclamar e testemunhar a gratuidade do amor de Deus que espera uma resposta na práxis cotidiana. Ao mesmo tempo que anuncia, também denuncia os contra-valores inerentes a toda cultura. De qualquer forma, ela é metáfora de um mundo diferente. Um sinal que aponta para a radicalidade da *kênosis* cristã como salvação da humanidade inteira. Portanto, não se trata de um grupo separado, autorreferencial que se destaca orgulhosamente na sociedade. De modo que,

1 Comunicação científica apresentada no II Congresso Continental de Teologia, em Belo Horizonte, em 29 de outubro de 2015.

* Sacerdote redentorista e membro da Sociedade de Estudos Psicanalíticos de Juiz de Fora. Doutor em ciência da religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, bolsista do PNPD/Capes para pós-doutorado na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), em Belo Horizonte, na qual também é membro do grupo de pesquisa "Interfaces da teologia na antropologia contemporânea".

> Povo de Deus que não é para si mesmo, mas para a reali-zação histórica da libertação de cada homem na acolhida do outro, porque, na unicidade da história da salvação, Igreja e mundo são dois momentos diversos da mesma história. Aqui se compreende, em definitivo, a função maiêutica do povo de Deus, destinado a fazer emergir espaços de esperança, lugares de fraternidade, horizontes de mistério que possam abrir a vida à procura da verdade[2].

Tal serviço a Igreja presta não de forma abstrata, mas na atenção cotidiana às dores e alegrias de cada tempo, como afirma *Gaudium et Spes*. Ela é comunidade visível e espiritual que atua como fermento e alma da comunidade humana. Está sempre reverente ao primado absoluto de Deus, senhor da história.

Através dos cristãos a Igreja auxilia a atividade humana. Os cristãos não podem negligenciar os seus deveres terrestres, de modo a fazer do divórcio entre fé e vida um grave erro, como parece acontecer na contemporaneidade. Tal atitude já foi condenada, inclusive, pelos profetas e por Jesus (cf. Is 58, 1-12; Mt 23, 3-33).

A Igreja deve, portanto, valorizar o crescimento, a autonomia humana, permanecendo fiel ao Evangelho e denunciando as possíveis falsidades de uma autonomia desvinculada de Deus. Desse modo, "é a pessoa humana que deve ser salva. É a sociedade humana que deve ser renovada. É, portanto, o homem, considerado em sua unidade e totalidade, corpo e alma, coração e consciência, inteligência e vontade, que será o eixo de toda a nossa explanação"[3].

Para tanto, a comunidade dos discípulos de Jesus dará atenção especial aos mais pobres, preferidos do próprio mestre, numa sociedade marcada pelo individualismo fortemente explorado pelo mercado.

2 Dotolo, C. (2007). *Um cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa.* Brescia: Queriniana, p. 280.

3 *Gaudium et Spes*, 3.

2. A opção da Igreja Latino Americana pelos pobres

Como instância que dá razão da fé em cada tempo, a teologia é, na vida da Igreja, forte meio de buscar pistas para a evangelização. "Ao mistério de Deus devemos aproximar-nos com respeito e humildade; mas, em uma perspectiva bíblica, mistério não significa alguma coisa que deve permanecer em segredo. O mistério deve, antes, ser dito e comunicado"[4]. Por isso, a teologia é uma ciência da revelação de Deus. O teólogo não pode querer, no entanto, esgotar tal mistério. Ele permanece vivo e deve ser entendido em cada época. Nenhuma realidade pode ser ignorada pelo teólogo. E, num contexto latino-americano é importante "o empenho em favor da justiça social, dos direitos humanos e da solidariedade com os mais pobres"[5].

Assim, a pobreza denunciada pelas Conferências episcopais de Medellin como miséria desumana, por Puebla como pobreza anti-evangélica e por Santo Domingo como intoleráveis extremos de miséria, instiga a teologia da Igreja a pensar numa grande massa de pobres que padecem na América Latina e Caribe.

Tal cenário não pode estar ausente da fé, como se fosse apenas uma questão de âmbito político. A Igreja deve enfrentar os novos desafios da cultura de cada tempo, garantindo sempre que promoção da dignidade humana faz parte do coração do Evangelho. Sua missão é ser sinal, sem pretensões autoritárias, gerando um estilo de seguimento que seja testemunho da revelação que é a auto-comunicação amorosa de Deus aos homens.

Não se trata, portanto, de defender uma ideologia, porém de propor um caminho inesgotável da vivência da caridade, de modo que sua missão principal é tornar "reconhecível Deus como Deus da vida e como vencedor da morte em toda dimensão da existência humana"[6].

4 Gutiérrez, G; Müller, G. (2013). *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della chiesa.* Padova: Mensaggero di Sant´Antonio, p. 7.

5 *Santo Dominco,* 33.

6 *Op. cit*. Gutiérrez; Müller (2013). *Dalla…*, p. 28.

Disso a teologia da libertação, por exemplo, promove grande testemunho ao auxiliar na "superação de qualquer dualismo que queira delegar Deus a um depois e reduzir a salvação a mera dimensão interior"[7].

A libertação, em Cristo, aponta para uma autêntica transformação do ser humano, de qualquer forma de opressão ou dependência. Se, de fato, todo empenho de evangelização não tiver a meta de construção da fraternidade, para superar na história as aberrantes situações de injustiça, o testemunho da Igreja será enfraquecido. A questão agrava-se ainda mais em tempos de falência capitalista, numa busca desenfreada de definir o homem sem Deus, com pretensões de construir uma sociedade sem a Palavra de Deus. Ao defender os pobres, busca-se uma legítima comunhão entre transcendência e imanência, entre história e escatologia, entre vida e fé.

Tudo isso deve levar a Igreja a empenhar-se em discernir os sinais dos tempos. E o Evangelho hoje está diante de uma realidade de grandes desafios, a saber: "aquela do mundo moderno e da pós-modernidade, aquela da pobreza de dois terços da humanidade, aquela do pluralismo religioso e do consequente diálogo interreligioso"[8]. De fato, o cristianismo não pode ser recuperado a não ser pelas vias do diálogo com a pluralidade. Seu testemunho, do qual a Igreja é servidora, não é de promover ufanismos, porém de ser sinal da redenção de Cristo que chega como oferta gratuita ao coração humano. Oferta interpeladora de conversão. Não se trata somente de mudanças pessoais, mas de profecia diante de um sistema que degrada o amor de Deus por todos, principalmente pelos mais pobres. As Conferências Episcopais da América Latina em Medellin (1968) e Puebla (1979) foram proféticas ao trabalharem a opção preferencial pelos pobres. O que se assiste desde essa época, não obstante os inúmeros avanços da sociedade, é uma globalização da pobreza.

7 *Ibíd.*

8 *Ibíd.*, p. 48.

3. Atualidade da teologia da libertação

A vitalidade da teologia da libertação deve ser resgatada porque ela significa "crer em Deus como Deus da vida e como garante de uma salvação entendida na sua inteireza, resistindo aos deuses e aos ídolos responsáveis por mortes prematuras, pobreza e degradação do homem"[9]. Toda evangelização necessita estar encarnada em seu contexto e a teologia, de forma geral, deve prestar o serviço especial de refletir sobre tal realidade. O que busca a teologia da libertação é perguntar:

> como se pode falar de Deus, de Cristo, do Espírito Santo, da Igreja, dos sacramentos, da graça e da vida eterna diante da miséria, da exploração e da opressão dos seres humanos no terceiro mundo, e tendo presente o fato que nós entendemos o homem como ser criado a imagem de Deus, pelo qual Cristo morreu para que ele experimente Deus como salvação e vida em todos os âmbitos de sua existência?[10].

Isso significa que o Deus cristão não é uma força abstrata, desencarnada, mas Deus da vida que realiza a salvação no interior da realidade criatural. Com isso, é necessário entender o ser humano em sua globalidade, corpo e alma, unindo teoria e práxis. Deus salva num amor concreto, feito de dom e resposta. A proposta evangélica não é somente reflexiva, porém tem a força de ser transformativa.

Desse modo, a teologia da libertação deve insistir em seu tríplice caminho: a mediação sócio-analítica, hermenêutico-sistemática e prático-pastoral. No primeiro passo, deve fazer acurada crítica sobretudo do contraste entre primeiro e terceiro mundo, como participantes de uma situação de desigualdade que sempre está presente na história humana. Trata-se da luta constante entre pecado e graça e da busca de meios para que a encarnação da salvação favoreça estruturas sociais mais justas.

9 *Ibíd.,* p. 37.
10 *Ibíd.,* p. 79.

Em segundo lugar, deve insistir que toda análise da sociedade seja feita à luz da revelação. Deus criador escolhe a história como lugar salvífico. Ou seja, "sua ação redentora liberta o homem não da história, mas em direção à história tida como campo de atuação das condições materiais a ele adequadas para sua realização como pessoa espiritual"[11].

Dizer que a salvação de Deus acontece na história é afirmar que o ser humano é radicalmente histórico como ser espiritual. O que não significa imanentismo, nem horizontalismo, todavia a convicção de que na história o ser humano encontra-se como ser aberto ao mistério divino, sem o qual não pode compreender nem mesmo sua condição de escravidão. Há somente uma criação e sua salvação não acontece somente num depois. A plenitude escatológica é coroação de todo um processo que tem sua semente germinada no desenrolar da liberdade humana radicalmente referida ao criador. É no agir de Jesus que visivelmente acontece a unidade entre a dimensão transcendente e imanente da salvação.

Como terceira orientação, na mediação prático-pastoral, a ação da Igreja de Cristo, se não olha somente para sua organização interna, deve levar a sério seu ser para o outro. Ela é sinal do Reino. Consequentemente não existe possibilidade de vida cristã autêntica sem a dimensão missionária transformativa. Sem empenho, enfraquece-se o testemunho num mundo de constantes mudanças.

Mesmo que a teologia da libertação seja acusada de um monismo que confunde história profana com história sagrada, deve-se pensar no esforço que a própria antropologia teológica percorreu para superar as tendências neo-escolásticas da dupla finalidade do homem. Hoje já não faz mais sentido insistir numa postura neo-escolástica que coloca "de uma parte um cumprimento imanente do homem e, de outra, destacado deste, um cumprimento sobrenatural e transcendente que, em si, não tem nada a ver com a natureza humana e que, por assim dizer, vem de Deus simplesmente acrescentado de fora"[12].

O que acontece não é uma luta entre duas histórias, porém a inevi-

11 *Ibíd.,* p. 94.
12 *Ibíd.,* p. 105.

tável tensão, na única história, entre graça e pecado. Assim sendo, nada impede de ver na Teologia da Libertação uma aplicação concreta do esforço teológico de Karl Rahner[13] em levar o homem contemporâneo a colher, na história, a palavra de Deus como auto-comunicação amorosa que promove a compreensão mais profunda do ser humano como abertura relacional ao criador.

Assim, mesmo que haja desconfiança por parte de alguns setores, a teologia da libertação tem um lugar irrenunciável porque ela é verdadeiro serviço da Igreja de Cristo em favor da humanidade, de modo preferencial aos mais pobres.

4. Igreja solidária a serviço dos pobres

O que significa a opção pelos pobres num tempo de globalização generalizada? A opção pelos pobres é opção pelo Evangelho que ilumina a realidade da pobreza, levando em conta seus aspectos materiais e espirituais, configurando, na vida do cristão, a missão de ser profeta contra qualquer forma que escravize o ser humano. Tal profecia, ao contemplar a gratuidade do amor de Deus, sem exclusivismo, afirma que: "é uma opção pelo Deus do Reino que Jesus anuncia"[14].

Trata-se, portanto, de acentuar primeiramente que Deus é Deus e os pobres são seus prediletos, não porque são melhores no sentido moral ou religioso. É a proposta de um passo radical na prioridade da relação com o outro e não no fechamento do ser humano em si mesmo. Para o cristão amar tem horizonte de gratuidade. Amar como Deus gratuitamente ama o ser humano.

A época atual inspira fascínio e carrega consigo suas crueldades. Diante das benesses técnicas e científicas, os que têm acesso a todas as riquezas tendem a formar um estrato social humano internacional fechado. Por outro lado, qual o lugar dos pobres nesse emaranhado de

13 Cf. Ranher, K. (2006). *Uditori della parola.* Roma: Borla.

14 *Op. cit*. Gutiérrez; Müller (2013). *Dalla…*, p. 120.

possibilidades econômicas? A crueldade instaura-se quando aumenta o número de imigrantes expulsos de suas pátrias por guerras intermináveis, quando cresce a quantia de marginalizados, vítimas de preconceitos, com milhares de vidas descartadas do mercado porque não são produtivas. De modo que a contemporaneidade não reserva o mesmo destino para todos.

O mercado, por exemplo, atrelado ao forte poder da mídia, regulador de si mesmo, nem sempre conhece leis. O que favorece às grandes empresas multinacionais em detrimento das pequenas e médias iniciativas. O mercado financeiro não conhece fronteiras e navega de um lado ao outro na busca de maiores ganhos. Soma-se a isso a dinâmica da informática, da tecnologia, inquietando a própria ética cristã, levantando a suspeita se de fato ainda existe espaço para se falar de ética no mundo da economia. Dessa forma, é missão da Igreja revelar a estrutura de pecado que existe na atual ordem econômica, quando ela justifica o primado do lucro em detrimento da pessoa humana.

O próprio pensamento humano assiste, na contemporaneidade, uma fragmentação sobretudo da antropologia, levando o homem a ter que repensar sobretudo sobre si mesmo. A racionalidade absoluta não realizou as promessas de um mundo melhor, apesar das grandes conquistas técnicas e científicas. Além do mais, a pós-modernidade assiste o declinar cada vez mais intenso das grandes verdades e instituições. Impõe-se a fragmentação dos valores criando um tipo de flutuação do próprio destino das pessoas e grupos.

A postura que mais interessa nesse contexto, que não desmerece os ganhos sobretudo da hermenêutica, leva a pensar numa ética da finitude como casa comum do ser humano. Finitude que é convocação ao pastoreio do ser e dos mais fracos. Correntes filosóficas como o pensamento enfraquecido[15] ajudam a resgatar uma atenção às manifestações culturais locais e pequenas. Tal pensamento pode ajudar a superar o colonialismo ocidental, valorizando, no caso da América Latina, pequenas culturas como as indígenas, por exemplo.

15 Cf. Ferreira, V.P. (2015). *Cristianismo não religioso no pensamento de Gianni Vattimo.* Aparecida: Santuário.

Para que a solidariedade não resulte num espectro passado, a força positiva do anúncio do Reino de Deus deve somar com essas novas correntes que se sensibilizam com a defesa dos mais pobres. O cristão tem consciência que o projeto ético sem a referência à Jesus Cristo esbarra no limite da própria caridade. Diante de fortes ídolos como o dinheiro, de onde viria razões para a renúncia, para o amor oblativo?

A justiça também poderia cair no jugo da idolatria sem a presença da gratuidade. Mesmo o pobre não pode ser idealizado, esquecendo-se de que é também humano, com suas possibilidades e fraquezas. Amar o pobre se fundamenta na própria bondade de Deus que inspira a ação do crente. A mística de qualquer empenho histórico deve se basear sempre numa experiência teológica. A parti daí, a espiritualidade torna-se encarnada, porque o divino amou na carne humana de Jesus.

5. Conclusão

Conclui-se que a Igreja é servidora dos mais pobres porque são eles as primeiras vítimas de uma sociedade marcada pelo individualismo. De modo que anunciar o Evangelho se faz no empenho ético de colocar em debate a proposta de um mundo mais fraterno. Não é imposição, porém serviço persuasivo. O amor a Deus e ao próximo resumem a mensagem de Jesus. E o Cristo é referência comum pela sua fraternal proposta de um amor que vence toda forma de violência e divisão. Assim, a Igreja deve tornar-se espaço privilegiado, concreto, de construção da fraternidade.

Desse modo, o mais ético da luta da Igreja em favor dos pobres, deve ser o serviço profético humilde, condenando todos os métodos que ainda pensam em usar da violência, do terror, como pontes para alguma emancipação. O que vale é a teimosia dos que buscam a solidariedade em Cristo por uma civilização do amor. E disso a Igreja pode dar testemunho, levando a termo sua vocação de servidora do Evangelho de Jesus.

O grande testemunho do papa Francisco, bem traduzido na *Evan-*

gelii Gaudium, manifesta que ser Igreja é ser Povo de Deus, fermento no mundo. Significa não se cansar de levar esperança, encorajamento nas periferias existências nas quais imperam a desilusão. A Igreja, de fato, é chamada nos tempos contemporâneos a dar sinal de misericórdia e acolhida para uma humanidade que sofre com tantos desafios. E ainda que ela, como instituição milenar, passe por fragilidades em alguns setores, sua força atual parece configurar-se na possibilidade de ser uma comunidade da acolhida do outro numa práxis fraterna.

O PACTO DAS CATACUMBAS E A IGREJA DOS POBRES HOJE[1]

Emerson Sbardelotti Tavares[*]

1. Introdução

Segundo José Oscar Beozzo[2], ao final da quarta sessão do Vaticano II, um grupo de 40 bispos, em concelebração discreta na Catacumba de Santa Domitila, na manhã do dia 16 de novembro de 1965, selou um compromisso com a pobreza e o serviço aos pobres, firmando o chamado Pacto das Catacumbas. Esse compromisso recolheu a assinatura de mais de 500 padres conciliares até o final do Concílio Ecumênico Vaticano II.

No dia 16 de novembro de 2015, o Pacto das Catacumbas completou 50 anos que foi firmado, assinado e vivido. É preciso reler este Pacto e ver, perceber, onde estão as Catacumbas do Século XXI! É preciso atualizar este Pacto e se comprometer uma vez mais com as causas dos pobres nas causas do Reino.

1 Comunicação científica apresentada no II Congresso Continental de Teologia, em Belo Horizonte, em 29 de outubro de 2015.

* Teólogo brasilero. Magíster en teología de la Pontificia Universidad Catolica de São Paulo. Autor de *Espiritualidade da Libertação Juvenil* (CEBI, 2015).

2 Cf. Beozzo, J. (2005). *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II: 1959-1965*. São Paulo: Paulinas.

A Igreja dos pobres está aí, mais viva do que nunca, não mais tão falada como antigamente, pois foi duramente perseguida e difamada, mas continua presente em várias lideranças que não se cansam de lutar por um outro mundo novo e possível, por uma comunidade eclesial de base, onde todos se conheçam e celebram a vida, a morte e a ressurreição de Jesus de Nazaré, e querem seguir os passos do Mestre, dentro de sua pedagogia e prática libertadora, assumindo todos os riscos que a caminhada irá oferecer.

Todos sabem muito bem que não há como fugir da cruz para obter a salvação. Não há luz, sem cruz! A Igreja quando é perseguida, é mais profética, mais cheia de vida! Quando ela está acomodada, inerte, não cria problema nenhum para quem oprime e extermina!

O objetivo é fazer uma análise do Pacto das Catacumbas e da Igreja dos pobres, apontando suas perspectivas e prospectivas, 50 anos depois, numa sociedade cada dia mais individualista, fundamentalista e globo-colonizadora.

2. A Igreja dos pobres hoje

São João XXIII diria no dia 11 de setembro de 1962, um mês antes da abertura do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965): "em face dos países subdesenvolvidos, a Igreja apresenta-se –tal qual é e quer ser– como a Igreja de todos e particularmente a Igreja dos pobres"[3]. Esta frase influenciaria a Igreja profundamente nos anos que se seguiriam ao Concílio. Era o desejo de muitos que a Igreja redescobrisse aquele que deveria ser um dos traços mais visíveis de sua face: ser a Igreja dos pobres.

51 anos depois da abertura do Vaticano II, no dia 16 de março de 2013, o papa Francisco[4], ao ser escolhido como sucessor do papa Bento XVI, deu uma entrevista coletiva aos jornalistas, onde ele explicava

3 João XXIII (2007). *Mensagens, discursos e documentos.* São Paulo: Paulinas.

4 Cf. Boff, L. (2014). *Francisco de Assis e Francisco de Roma. Uma nova primavera na Igreja.* 2. ed. Rio de Janeiro: Mar de Ideias.

com simplicidade o significado do nome escolhido e sua intenção de fundo:

> Quando foi alcançado o número de votos que me faria papa, aproximou-se de mim o cardeal brasileiro Claudio Hummes, me beijou e disse: 'não te esqueças dos pobres'. Em seguida em relação aos pobres pensei em são Francisco de Assis. Durante o escrutínio, cujo resultado das votações se punha 'perigoso' para mim veio-me um nome no coração: Francisco de Assis. Francisco, o homem da pobreza, da paz, que ama e cuida da criação, um homem que transmite um sentido de paz, um homem pobre. Ah! Como gostaria de uma Igreja pobre e para os pobres[5].

Um novo *aggiornamento* ou como preferem os/as teólogos/as da libertação: uma nova primavera na Igreja!

A Igreja dos pobres foi um assunto acolhido, mas repercutiu muito timidamente, pois o Vaticano II foi um Concílio das Igrejas do primeiro mundo, porém, o grupo da Igreja dos pobres, que atuava de maneira bastante discreta, sustentou firme a provocação profética de são João XXIII que se fez presente em todas as sessões conciliares.

A Igreja dos pobres não é uma 'nova' Igreja, mas sim um 'novo modelo de Igreja' que, portanto, é chamada também de Igreja Popular, Igreja que nasce do Povo, Igreja no Povo ou Igreja de Base. É o modelo de Igreja que busca uma relação de totalidade social através do envolvimento com grupos de oprimidos e de explorados, ao mesmo tempo que, procura organizar internamente a Igreja segundo relações de serviço e fraternidade.

A Igreja dos pobres, portanto, é fruto de longa reflexão durante o Vaticano II, capitaneada por bispos de várias partes do mundo, em sua maioria bispos do terceiro mundo, que estavam numa certa marginali-

5 Francisco. (2013). Entrevista coletiva com jornalistas na Aula Paulo VI no dia 16 de março de 2013.

dade institucional, pois não tinham cargos em Roma. Nasceu já na primeira sessão do Vaticano II e alcançaria no passar dos anos um total de 86 padres conciliares, apesar de nunca ter o *status* oficial no Concílio.

O sonho não realizado era o de constituir um secretariado oficial ligado à pobreza. Porém, sua atuação nas margens da redação dos esquemas e textos conciliares foi muito significativa, pois se empenhou em colocar no coração de todo o processo conciliar as questões do apostolado dos pobres e da pobreza da Igreja. O tema da pobreza atraia e congregava sensibilidades diversas, que mesmo entre tensões, se completavam, mantendo a coesão do grupo.

Dom Hélder Câmara era o maior expoente brasileiro deste grupo e o Concílio transformou-se em uma experiência espiritual decisiva na sua vida. Sua ação se dava nas atividades de articulação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), em grupos informais como os 'Ecumênico', '*Opus angeli*', além do próprio 'Igreja dos Pobres'. Ele descobriu que seu objetivo deveria ser o de ajudar a manter o Concílio na linha inspirada por Deus ao papa João XXIII.

Segundo Ivanir Antonio Rampon[6], dom Hélder Câmara queria superar a era constantiniana, levando a Igreja aos "perdidos caminhos da pobreza". Nos momentos de angústias e desilusões, animava a esperança de Padres Conciliares e foi um dos signatários do Pacto das Catacumbas. O Concílio, na concepção helderiana, não foi apenas um evento, mas um espírito, um programa de vida, uma concepção eclesial.

Vindos do Brasil e da América Latina e Caribe, os bispos denunciavam o subdesenvolvimento no qual estava mergulhado o continente latino-americano e caribenho, destroçado por ditaduras militares financiadas por capital estadunidense, que acentuavam os ricos cada vez mais ricos e os pobres cada vez mais pobres!

O grupo Igreja dos pobres atuou como um lugar de debate para tudo aquilo que a redação dos esquemas não conseguia absorver. Foi assim que nasceu o Pacto das Catacumbas da Igreja serva e pobre: no

6 Cf. Rapon, I. (2013). *O caminho espiritual de dom Hélder Câmara.* São Paulo: Paulinas.

dia 16 de novembro de 1965, poucos dias antes da clausura do Concílio Vaticano II, cerca de 40 Padres Conciliares celebraram uma Eucaristia nas catacumbas de Domitila, em Roma, pedindo fidelidade ao Espírito de Jesus. Após essa celebração, firmaram o Pacto das Catacumbas. Nas Catacumbas de Roma para as Catacumbas da América Latina e Caribe eles assumiram a evangélica, útil e necessária opção pelos pobres.

A opção pelos pobres nunca foi uma moda passageira, nem é hoje em dia. Ela é a base da teologia da libertação, pois é a opção radical feita por Jesus de Nazaré. Jesus escolheu os pobres enquanto seguidores, colaboradores mais próximos, discípulos, amigos. Quanto mais se aprofunda na teologia do pobre, mais se aprofunda na Palavra de Deus, mais aparecem novos fundamentos e realidades que falam da veracidade da opção pelos pobres em seu triplo sentido: pastoral, teológico e bíblico.

A opção pelos pobres é a essência de um cristianismo católico que pretende ser fiel ao Evangelho. Consiste na decisão voluntária de unir-se ao mundo dos pobres, assumindo com postura e estética evangélica, com realismo histórico, a causa da libertação integral. Ela deve ser realizada por todos aqueles que creem, independente da sua situação sócio econômica.

Quem são os pobres hoje? Mario de França Miranda[7] irá pontuar que a existência histórica de Jesus de Nazaré, suas palavras e suas ações em favor dos mais desfavorecidos, sua distância com relação aos poderosos de seu tempo, revelam a intenção de Deus de realizar a salvação da humanidade na humanidade, na fraqueza, na pobreza e na privação de poder humano. Portanto, o fundamento último e decisivo da opção pelos pobres é estritamente teológico, porque baseado no modo de agir do próprio Deus.

Gustavo Gutiérrez[8] não se cansa de lembrar que quando dizemos 'pobre' assinalamos algo 'coletivo'. O pobre isolado não existe. O po-

7 Cf. Miranda, M. (2013). *A Igreja que somos nós.* São Paulo: Paulinas.

8 Cf. Gutiérrez, G. (1982). "A irrupção do pobre na América Latina e as comunidades cristãs populares". Em: Torres, S. (Org.). *A Igreja que surge da base.* São Paulo: Paulinas.

bre pertence a grupos sociais. E é o que torna tão dura e agressiva a irrupção do pobre. Se se tratasse de questões individuais, não haveria problema. Porém, como se trata de classes, culturas, condição da mulher, da raça humana, isso traz tensões e conflitos.

Apesar dos avanços que governos latino-americanos e caribenhos conseguiram realizar nas últimas décadas, esta categoria é mais abrangente, vai além dos dados estatísticos da economia, é uma realidade nova onde a tríade pobreza-fome-miséria, deu lugar a novas classes com poder aquisitivo. Portanto, as situações de exclusão, de violência e extermínio que estão presentes na sociedade hodierna são entendidas como efeito colateral e que os marginalizados, os excluídos, os pobres seriam os próprios responsáveis por sua desgraça.

São bilhões de pessoas que muitos setores da Igreja ignoram por completo: os miseráveis, sem roupa, sem saúde, sem escola; as vítimas das drogas ilícitas e lícitas (os dependentes –suas famílias–, pessoas que perdem a vida dentro e fora do submundo do tráfico); as juventudes, violentadas e exterminadas; os sem teto e os sem terra; os moradores de rua; as mulheres, que todos os dias são vítimas da violência de seus familiares (esposos, filhos, parentes) e do machismo cada vez mais crescente levando ao feminicídio; os migrantes que fogem de seus países em busca de melhores oportunidades de vida; as pessoas que vivem sem água seja por causa da incompetência de governos corruptos, seja por causa de sua própria irresponsabilidade de não cuidar da natureza; a onda crescente de individualismo, fundamentalismo, fanatismo e racismo, dificultando o respeito, o diálogo e o encontro entre os seres humanos, entre as igrejas, entre as religiões.

João Batista Libanio[9] dirá que foi um sonho de são João XXIII que a Igreja saísse do Vaticano II bem próxima dos pobres, de modo que estes se sentissem em casa no seu seio. Deveria retomar a questão dos pobres a partir de duas maneiras: resistir e avançar. Resistir ao desgaste que a opção pelos pobres tem sofrido no interior da Igreja e na socie-

9 Cf. Libanio, J.B. (2005). *Concílio Vaticano II. Em busca de uma primeira compreensão.* São Paulo: Loyola.

dade. Na Igreja procuram a qualquer custo, a qualquer preço anular o seu peso libertador. Na sociedade, a compreensão errada difundida, é que a opção pelos pobres se iguala a lutas de classe e que tem uma matriz marxista.

Este tema tem sido recorrente em vários grupos de discussão na Internet e a rejeição ainda persiste. Na sociedade o tema soa como ideal socialista, portanto, pertencente ao passado, contrário ao discurso neoliberal que tomou conta de muitas paróquias e dioceses que desconhecem os pobres. Há um clima reacionário, neoliberal, fundamentalista, fanático e carismático, apesar do novo *aggiornamento* que o papa Francisco aponta com seus gestos e práticas. Avançar é conscientizar, organizar e pressionar para modificar a realidade interna na Igreja e na sociedade. A Igreja dos pobres foi silenciada na Igreja pelo fato de se inspirar no Vaticano II.

José Comblin[10] afirma que a Igreja dos pobres não pode ser simplesmente uma parte da Igreja, mas ela interfere na totalidade da Igreja e de quem dela participa. Tudo na Igreja deve partir da centralidade dos pobres, que tem o seu lugar central, o seu fundamento, na teologia do Pai, do Filho e do Espírito Santo. O Pai tornou-se pobre ao conceder plena liberdade e autonomia à humanidade que criou sendo sua imagem e semelhança. O Filho se identifica com os pobres, pois foi um deles, optando por eles, despojou-se de todos os privilégios e entregou a própria vida para que o projeto de Deus acontecesse. O Espírito Santo se dirige aos pobres, soprando incentivo para que saiam em missão. O povo de Deus é povo de pobres, e o privilégio é que formam o povo de Deus: eles são chamados, convocados, convidados e o integram.

O papa Francisco[11] nos diz que deriva da nossa fé em Cristo, que se fez pobre e sempre se aproximou dos pobres e marginalizados, a preocupação pelo desenvolvimento integral dos mais abandonados da sociedade. O imperativo de ouvir o clamor dos pobres se faz carne em

10 Cf. Comblin, J. (2002). *O Povo de Deus.* São Paulo: Paulus.

11 Francisco. (2013). *Exortação apostólica Evangelii Gaudium –A Alegria do Evangelho– sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual.* São Paulo: Paulus/Loyola.

nós, quando intimamente nos comovemos e nos solidarizamos com o sofrimento do outro. No coração de Deus, ocupam lugar preferencial os pobres. Todo o nosso caminhar está sinalizado pelos pobres:

> Para a Igreja, a opção pelos pobres é mais uma categoria teológica que cultural, sociológica, política ou filosófica. Deus manifesta a sua misericórdia antes de mais a eles. Esta preferência divina tem consequências na vida de fé de todos os cristãos chamados a possuir os mesmos sentimentos que estão em Cristo Jesus.
>
> A Igreja fez uma opção pelos pobres, entendida como uma forma especial de primado na prática da caridade cristã, testemunhada por toda a tradição da Igreja. Como ensinava Bento XVI, esta opção está implícita na fé cristológica naquele Deus que se fez pobre por nós, para enriquecer-nos com sua pobreza. Por isso, desejo uma Igreja pobre para os pobres[12].

3. O pacto das catacumbas hoje

O grupo 'Igreja dos pobres', que se organizou já na primeira sessão do Concílio, com alguns bispos da Europa, da África e da América Latina e Caribe, foi inspiração de Paul Gauthier que fora professor no seminário maior de Dijon na França e partira para Nazaré, onde levava vida de pobreza como operário na imitação de Jesus Carpinteiro. Ao final do Concílio, este grupo propôs o Pacto das Catacumbas da Igreja servidora e pobre.

O Pacto das Catacumbas[13] apareceu no Brasil graças a uma Carta Circular que dom Hélder Câmara enviou para seus colaboradores na arquidiocese de Olinda e Recife e na arquidiocese de São Sebastião do

12 *Evangelii Gaudium*, 198.

13 Cf. Kloppenburg, B. (1966). *Concílio Vaticano II, volume V, quarta sessão.* Petrópolis: Vozes.

Rio de Janeiro e se espalhou depois pelo Brasil, pois as lideranças iam reproduzindo. Num contexto de ditadura militar, o trabalho era de formiguinha e silencioso. Um sonho de uma Igreja servidora e pobre ia se construindo em meio às perseguições, difamações, assassinatos...

Além de Dom Hélder Câmara, estiveram presentes e assinaram o Pacto: dom Antônio Fragoso (Crateús-CE), dom Francisco Mesquita Filho Austregésilo (Afogados da Ingazeira-PE), dom João Batista da Mota e Albuquerque (Vitória-ES), Pe. Luís Gonzaga Fernandes (logo ordenado bispo auxiliar de Vitória-ES, depois bispo de Campina Grande-PB), dom Jorge Marcos de Oliveira (Santo André-SP), dom Henrique Golland Trindade (Botucatu-SP), e dom José Maria Pires (Paraíba, PB).

O Pacto das Catacumbas orientou e influenciou muitas pessoas a se inserirem nas pastorais sociais e nos movimentos populares, pois não era apenas uma linha de pastoral, mas, baseava-se numa mística e numa espiritualidade da pobreza evangélica que se inspirava no modelo original de Francisco de Assis.

O documento é um desafio aos "irmãos no episcopado" a levarem uma "vida de pobreza", uma Igreja "servidora e pobre", como sugeriu são João XXIII. O texto teve forte influência sobre a teologia da libertação, que despontaria nos anos seguintes.

Por este documento de 13 itens, os autores comprometeram-se a levar uma vida de pobreza, rejeitar todos os símbolos ou os privilégios do poder e a colocar os pobres no centro do seu ministério pastoral. Comprometeram-se também com a colegialidade e com a corresponsabilidade da Igreja como Povo de Deus, e com a abertura ao mundo e a acolhida fraterna:

> Nós, Bispos, reunidos no Concílio Vaticano II, esclarecidos sobre as deficiências de nossa vida de pobreza segundo o Evangelho; incentivados uns pelos outros, numa iniciativa em que cada um de nós quereria evitar a singularidade e a presunção; unidos a todos os nossos irmãos no episcopado; contando sobretudo com a graça e a força de Nosso Senhor Jesus Cristo, com a oração dos fiéis e dos

sacerdotes de nossas respectivas dioceses; colocando-nos, pelo pensamento e pela oração, diante da Trindade, diante da Igreja de Cristo e diante dos sacerdotes e dos fiéis de nossas dioceses, na humildade e na consciência de nossa fraqueza, mas também com toda a determinação e toda a força de que Deus nos quer dar a graça, comprometemo-nos ao que se segue:

(1) Procuraremos viver segundo o modo ordinário da nossa população, no que concerne à habitação, à alimentação, aos meios de locomoção e a tudo que daí se segue (cf. Mt 5, 3; 6, 33s; 8, 20).

(2) Para sempre renunciamos à aparência e à realidade da riqueza, especialmente no traje (fazendas ricas, cores berrantes), nas insígnias de matéria preciosa (devem esses signos ser, com efeito, evangélicos). (cf. Mc 6, 9; Mt 10, 9s; At 3, 6). Nem ouro nem prata.

(3) Não possuiremos nem imóveis, nem móveis, nem conta em banco, etc., em nosso próprio nome; e, se for preciso possuir, poremos tudo no nome da diocese, ou das obras sociais ou caritativas. (cf. Mt 6, 19-21; Lc 12, 33s).

(4) Cada vez que for possível, confiaremos a gestão financeira e material em nossa diocese a uma comissão de leigos competentes e cônscios do seu papel apostólico, em mira a sermos menos administradores do que pastores e apóstolos. (cf. Mt 10, 8; At. 6, 1-7).

(5) Recusamos ser chamados, oralmente ou por escrito, com nomes e títulos que signifiquem a grandeza e o poder (Eminência, Excelência, Monsenhor...). Preferimos ser chamados com o nome evangélico de Padre. (cf. Mt 20, 25-28; 23, 6-11; Jo 13, 12-15).

(6) No nosso comportamento, nas nossas relações sociais, evitaremos aquilo que pode parecer conferir privilégios, prioridades ou mesmo uma preferência qualquer aos ricos e aos poderosos (ex.:

banquetes oferecidos ou aceitos, classes nos serviços religiosos). (cf. Lc 13, 12-14; 1Cor 9, 14-19).

(7) Do mesmo modo, evitaremos incentivar ou lisonjear a vaidade de quem quer que seja, com vistas a recompensar ou a solicitar dádivas, ou por qualquer outra razão. Convidaremos nossos fiéis a considerarem as suas dádivas como uma participação normal no culto, no apostolado e na ação social. (cf. Mt 6, 2-4; Lc 15, 9-13; 2Cor 12, 4).

(8) Daremos tudo o que for necessário de nosso tempo, reflexão, coração, meios, etc., ao serviço apostólico e pastoral das pessoas e dos grupos laboriosos e economicamente fracos e subdesenvolvidos, sem que isso prejudique as outras pessoas e grupos da diocese. Ampararemos os leigos, religiosos, diáconos ou sacerdotes que o Senhor chama a evangelizarem os pobres e os operários compartilhando a vida operária e o trabalho. (cf. Lc 4, 18s; Mc 6, 4; Mt 11, 4s; At 18, 3s; 20, 33-35; 1Cor 4, 12 e 9, 1-27).

(9) Cônscios das exigências da justiça e da caridade, e das suas relações mútuas, procuraremos transformar as obras de 'beneficência' em obras sociais baseadas na caridade e na justiça, que levam em conta todos e todas as exigências, como um humilde serviço dos organismos públicos competentes. (cf. Mt 25, 31-46; Lc 13, 12-14 e 33s).

(10) Poremos tudo em obra para que os responsáveis pelo nosso governo e pelos nossos serviços públicos decidam e ponham em prática as leis, as estruturas e as instituições sociais necessárias à justiça, à igualdade e ao desenvolvimento harmônico e total do homem todo em todos os homens, e, por aí, ao advento de uma outra ordem social, nova, digna dos filhos do homem e dos filhos de Deus. (cf. At. 2, 44s; 4, 32-35; 5, 4; 2Cor 8 e 9 inteiros; 1Tim 5, 16).

(11) Achando a colegialidade dos bispos sua realização a mais evangélica na assunção do encargo comum das massas humanas em estado de miséria física, cultural e moral –dois terços da humanidade– comprometemo-nos: a participarmos, conforme nossos meios, dos investimentos urgentes dos episcopados das nações pobres; a requerermos juntos ao plano dos organismos internacionais, mas testemunhando o Evangelho, como o fez o papa Paulo VI na ONU, a adoção de estruturas econômicas e culturais que não mais fabriquem nações proletárias num mundo cada vez mais rico, mas sim permitam às massas pobres saírem de sua miséria.

(12) Comprometemo-nos a partilhar, na caridade pastoral, nossa vida com nossos irmãos em Cristo, sacerdotes, religiosos e leigos, para que nosso ministério constitua um verdadeiro serviço; assim: esforçar-nos-emos para 'revisar nossa vida' com eles; suscitaremos colaboradores para serem mais uns animadores segundo o espírito, do que uns chefes segundo o mundo; procuraremos ser o mais humanamente presentes, acolhedores...; mostrar-nos-emos abertos a todos, seja qual for a sua religião. (cf. Mc 8, 34s; At 6, 1-7; 1Tim 3, 8-10).

(13) Tornados às nossas dioceses respectivas, daremos a conhecer aos nossos diocesanos a nossa resolução, rogando-lhes ajudar-nos por sua compreensão, seu concurso e suas preces.

Ajude-nos Deus a sermos fiéis.

Maria Cecilia Domezi[14] explica que a dinâmica do grupo 'Igreja dos pobres' irá possibilitar uma continuidade na adesão, mesmo após o término do Vaticano II. De modo especial, esse Pacto inspirou as conferências episcopais latino-americanas e caribenhas em Medellín (que foi a aplicação e atualização do Concílio Vaticano II no Continente) e Puebla, que consagraram a opção pelos Pobres.

14 Cf. Domezi, M.C. (2014). *O Concílio Vaticano II e os pobres.* São Paulo: Paulus.

Porém, este Pacto, selado junto aos túmulos dos mártires da Igreja cristã primitiva entrou para a história contemporânea pelas beiradas. Com discrição, longe da imprensa, num gesto de não oficialidade, da mesma forma havia sido a trajetória do Grupo nos quatro anos do Concílio. O despojamento e a discrição tinham como base o cuidado de evitar que este gesto pudesse ser interpretado como uma lição aos demais bispos. Em síntese, os compromissos assumidos no Pacto estão na conversão pessoal, na conversão na vida eclesial, na conversão na ação social e de dar a conhecer aos diocesanos esse Pacto.

Marcelo Barros[15] afirma que apesar de ser pensado em sua época e para o contexto daquela Igreja, o Pacto tem uma profunda atualidade. Ele contém uma dimensão da profecia que a Igreja é chamada a assumir: a profecia do evangelismo, do seguimento de Jesus no meio do povo e em uma fraternidade de simplicidade e pobreza evangélica. Outras dimensões da profecia –a crítica política, a dimensão ecumênica e macro-ecumênica da fé, etc.– não podem ser esquecidas. Mas, o fato de ser o Pacto das Catacumbas liga a Igreja à sua vocação martirial. As catacumbas são a memória dos/as antigos/as mártires da fé. Temos hoje de refletir como viver essa profecia do martírio hoje, a partir da mística que o Pacto levanta, mas sabendo ir além dele como os bispos que o assinaram e esperariam.

Frei Betto[16] diz que quando os bispos se comprometeram com a opção pelos pobres, isso foi um alento a todos que lutavam para deselitizar a Igreja católica e aproximá-la dos mais pobres através das Comunidades Eclesiais de Base (CEB) e das pastorais sociais.

Preparou-se assim o terreno para a Conferência de Medellín, da qual saiu o mais contundente documento dos bispos do Continente em termos de conteúdo social e político respaldado pela doutrina católica. As conferências posteriores –Puebla, Santo Domingo, Aparecida– não foram tão proféticas quanto Medellín, mas também não anularam os avanços requeridos por ela.

15 Cf. Sbardelotti, E. (2015). *Entrevistando teólogos/as da libertação.* São Paulo: Independente.

16 *Ibíd.*

Os pontificados de João Paulo II e Bento XVI resfriaram o caráter profético da Igreja na América Latina, que aos poucos com Francisco vai ressurgindo das cinzas. Ele é atual porque exige dos bispos e da Igreja uma atitude de despojamento e identificação com Jesus de Nazaré. O papa Francisco dá testemunho nessa direção, mas ainda falta muito para que o conjunto da Igreja católica abrace essa opção evangélica. Sem dúvida se a Igreja hoje assumisse o Pacto e o vivesse, reacenderia a esperança dos pobres em outros mundos possíveis, relegando ao passado o sistema capitalista neoliberal com suas opressões, injustiças e exclusões.

A novidade contida no papa Francisco, reconhecida por teólogos, leigos e religiosos, está em pensar uma Igreja aberta para o povo, uma Igreja que opta pelos pobres, uma Igreja mais simples, despojada e comprometida com o diálogo, com o encontro e com o respeito. São ares que renovam o oxigênio de uma entidade secular para que encare desafios da modernidade e pós-modernidade. Esta novidade faz com que o Pacto das Catacumbas que desde Puebla não figurou mais nas catedrais comece a ser novamente conhecido.

O papa Francisco tem se esforçado para que a Igreja seja de fato uma Igreja de comunhão. Ele, sem fazer muito alarde põe em prática os ideais do Pacto das Catacumbas: não morando no apartamento papal, mas numa residência próxima; faz questão de almoçar com os funcionários do Vaticano; suas roupas não são suntuosas, mas sóbrias, seus sapatos pretos são bem surrados e sua veste começa a desfiar; usa uma cruz prateada ao invés de uma cruz dourada; prefere ser chamado de bispo de Roma ao invés de Sua Santidade; antes de abençoar, pede para que as pessoas o abençoem e rezem por ele; ao ligar para as pessoas se apresenta simplesmente: "aqui quem fala é o Pe. Jorge"; em seu discurso de chegada no Brasil, em 2013 para a Jornada Mundial da Juventude, no Rio de Janeiro, diz que não traz nem ouro nem prata; a seu dispor em Roma anda num veículo popular; não é uma pessoa vaidosa; vem trabalhando arduamente pela colegialidade dos bispos, para que sejam mais pastores do que príncipes.

O fato da CNBB em sua última assembleia reafirmar sua posição contrária em relação à redução da maioridade penal; à favor de uma reforma política ampla e irrestrita e por isso, ser caluniada, difamada e perseguida por setores ultraconservadores que estão dentro dela própria, faz renascer, ou pelo menos começar a enxergar no fim do túnel a esperança em uma Igreja mais próxima de suas ovelhas que estão sendo violentadas e exterminadas.

4. Considerações finais

50 anos depois a profecia sobrevive nesta sociedade atual? 50 anos do Pacto das Catacumbas da Igreja servidora e pobre e o que se mudou no Brasil? Perguntas que não querem calar, incomodam...

Agenor Brighenti[17] afirma que há uma relação estreita entre a *Gaudium et Spes*, o Pacto das Catacumbas e *Populorum Progressio*, que conjugados na Conferência de Medellín, vão contribuir para a gênese da tradição libertadora da Igreja na América Latina e Caribe. Tanto que é na esteira de Medellín, que vão surgir os frutos mais arrojados do Concílio Vaticano II e, em torno dele, do Pacto das Catacumbas e da *Populorum Progressio*, uma dádiva não só para o Continente, como uma contribuição à Igreja universal. Entre estes frutos, destacam-se: a opção preferencial pelos pobres, as CEB, a leitura popular da Bíblia, a teologia da libertação, a inserção da vida religiosa nos meios populares, a postura profética dos cristãos frente a uma situação de injustiça institucionalizada, a promoção de uma sociedade justa e solidária, com a consequente constelação de mártires das causas do evangelho social, dentre os quais, dom Oscar Romero, que será o primeiro deles a ser beatificado, depois de mais de 20 anos que o seu processo ter sido aberto e engavetado nos papados de João Paulo II e Bento XVI .

Sem dúvida, um reconhecimento transcendente ainda que tardio, pois a Igreja na América Latina há muito espera que centenas e centenas

17 *Ibíd.*

de outros possam ter seu testemunho reconhecido e apresentado à Igreja e ao mundo, como modelo de santidade segundo a renovação do Vaticano II, do qual o Pacto das Catacumbas é uma de suas expressões mais genuínas. Nestes últimos 50 anos, não foram poucas as vozes silenciadas e profetas colocados sob suspeita.

Dom Pedro Casaldáliga, dom Tomás Balduíno e dom José Maria Pires[18] enviaram uma mensagem de fraternidade e amizade aos seus irmãos bispos no Brasil onde diziam, entre outras coisas, que a ocasião, pois, é de assumir o Concílio Vaticano II atualizado, superar de uma vez por todas a tentação de 'cristandade', viver dentro de uma Igreja plural e pobre, de opção pelos pobres, uma eclesiologia de participação, de libertação, de diaconia, de profecia, de martírio. Uma Igreja explicitamente ecumênica, de fé e política, de integração da Nossa América, reivindicando os plenos direitos da mulher, superando a respeito os fechamentos advindos de uma eclesiologia equivocada.

Concluído o Concílio, alguns bispos celebraram o Pacto das Catacumbas de Santa Domitila. Eles foram seguidos neste compromisso de radical e profunda conversão pessoal. Foi assim que se inaugurou a recepção corajosa e profética do Concílio. Hoje, várias pessoas, em diversas partes do mundo, estão pensando num novo Pacto das Catacumbas. Para as nossas igrejas da América Latina, voltar ao primeiro amor é retomar a mística do Reino de Deus na caminhada junto com os pobres e a serviço de sua libertação.

Seja essa a nossa mística e nosso mais profundo amor: uma Igreja servidora e pobre como desejou são João XXIII, como testemunha o papa Francisco.

O projeto do grupo 'Igreja dos pobres' não conseguiu se colocar em prática durante o Concílio Ecumênico Vaticano II, por isso foi perdedor na sua proposta, mas foi vencedor na Conferência de Medellín, que foi a prática do Concílio em terras latino-americanas e caribenhas.

Francisco de Aquino Junior explica que a Igreja de Jesus Cristo é

18 Casaldáliga, P.; Baulduíno, T.; Pires, J.M. (2013). *Carta aos Bispos do Brasil.* São Félix do Araguaia: Independente.

a Igreja dos pobres; que o ser dos pobres, é um traço, uma nota, uma característica, uma dimensão essencial e fundamental da Igreja, sem a qual ela deixa de ser Igreja de Jesus Cristo. Eis, portanto, uma questão dogmática, uma verdade de fé, verdade essa a ser verificada na história: feita, realizada, encarnada.

Há uma necessidade de fundo: é preciso ver como essa verdade se encarna e se torna realidade em uma situação bem real e concreta, considerando para cada época específica, quem são os pobres reais, quem são as pessoas que assumem no hoje de suas vivências o Pacto das Catacumbas, como encaram essa situação de pobreza e quais são as reais possibilidades de enfrentamento e superação dessa situação.

Dois aspectos para responder a pergunta: O Pacto das Catacumbas e a Igreja dos pobres, são utopias ou realidades? Primeiro aspecto: conhecer o caráter histórico. Sem conhecer todo o processo histórico, que é circular, estaremos fadados a ver ambos como peça de museu que devem ser vista, mas não tocada, não sentida. Segundo aspecto: conhecer o caráter teológico-dogmático. Seria situar no ontem e no hoje as razões teológicas. Existiram razões para se assinar e viver o Pacto e fazer uma Igreja dos pobres, enfrentando grandes tempestades e um rigoroso inverno. Sem este situar perderíamos a relevância da vida.

O Pacto das Catacumbas e toda a caminhada da Igreja dos pobres mostra que na América Latina e Caribe se saiu da utopia para a práxis no comprometimento com os marginalizados, com os violentados, com os assassinados, com os desaparecidos; evidenciando a revolução eclesial a partir de uma opção radical e evangélica por todos os seres humanos, levando em frente as aspirações e inspirações do Vaticano II. Foi um longo, trabalhoso e apaixonado caminho experimentado pelo grupo 'Igreja dos pobres' ao saírem das catacumbas em direção às ovelhas do Reino.

Não foi e não é um caminho fácil. Há muitas ideias de riqueza, competição, individualismo e ostentação, no meio dos pobres, incentivadas muitas vezes por outros leigos, padres e bispos, por meio das mídias presentes em nossa sociedade hoje. Onde há ostentação demais, há Evangelho de menos!

E se pergunta: como vive hoje a Igreja dos pobres no contexto do pontificado de Francisco?[19]. Ele mesmo responde:

> A Igreja tem a missão de anunciar a misericórdia de Deus, coração pulsante do Evangelho, que por meio dela deve chegar ao coração e à mente de cada pessoa. É determinante para a Igreja e para a credibilidade do seu anúncio que viva e testemunhe, ela mesma a misericórdia. A sua linguagem e o seus gestos, para penetrarem no coração das pessoas e desafiá-las a encontrar novamente a estrada para regressar ao Pai, devem irradiar misericórdia.
>
> A primeira verdade da Igreja é o amor de Cristo. E, deste amor que vai até ao perdão e ao dom de si mesmo, a Igreja faz-se serva e mediadora junto dos homens. Por isso, onde a Igreja estiver presente, aí deve ser evidente a misericórdia do Pai. Nas nossas paróquias, comunidades, nas associações e nos movimentos –em suma, onde houver cristãos–, qualquer pessoa deve poder encontrar um oásis de misericórdia.
>
> (...) A Igreja sente, fortemente, a urgência de anunciar a misericórdia de Deus. A sua vida é autêntica e credível, quando faz da misericórdia seu convicto anúncio[20].

Após 50 anos, há urgência de atualização do Pacto das Catacumbas ou o seu cumprimento?

Há sim! A grande tentação dos grupos ultraconservadores da Igreja foi a de querer arquivar o Concílio Ecumênico Vaticano II e tudo o que de bom ele produziu e ainda está produzindo e deixa-lo no armário da História. Não conseguiram. Ainda hoje insistem em ideias e doutrinas

19 Francisco. (2015). *Bula de proclamação do Jubileu extraordinário da misericórdia – Misericordiae Vultus.* São Paulo: Paulus e Loyola.

20 *Ibíd.*

não mais adaptáveis ao tempo hodierno, e armam um grande espetáculo para desconstruir o legado herdado do Vaticano II.

O papa Francisco tem diante de si, depois de anos de tradicionalismo encorajado pelo Vaticano, a tarefa de apresentar uma Igreja consciente daquilo que, na tradição, pode ser mudado, uma Igreja preocupada mais com o carisma do que com o poder, uma Igreja mais preocupada com a misericórdia do que com a condenação.

Na década futura, esse será o debate, em uma Igreja muito mais global e plural, em que a lista das questões a serem examinadas –sexualidade e homossexualidade, mulher, o matrimônio e família, justiça social e ambiente– devem ser debatidas a partir das consultas à todo o povo Santo de Deus, reunido em CEB, pastorais sociais, movimentos, paróquias e dioceses em suas específicas realidades.

Lembrando sempre daquela frase dita e vivida pela geração profética de bispos em Medellín: "optamos pelos pobres não porque eles sejam bons, mas porque são vítimas". Ajude-nos Deus a sermos fiéis!

O POVO DE DEUS: ESCRAVIDÃO, LIBERTAÇÃO E PROTAGONISMO NO SÉCULO XXI[1]

Luciano Gomes de Souza[*]

1. Introdução

A presente comunicação tem por objetivo analisar a categoria 'Povo de Deus', considerando o método Ver-Julgar-Agir. Analisa aspectos bíblicos e sociais da escravidão do Povo de Deus, a libertação e a redenção por meio do agir Trinitário na história humana. O Concílio Vaticano II apresenta uma Igreja Povo de Deus, e torna-se a chave de leitura para uma nova eclesiologia. O Povo de Deus é discípulo e missionário de Jesus no mundo, interpelado ao compromisso do protagonismo no século XXI, evangelizando o coração e as diversas realidades humanas da América Latina com 'a alegria do Evangelho', onde milhares de pessoas se encontram alienadas e destituídas de sua dignidade.

O estudo está dividido em três partes: a primeira analisa aspectos da condição do Povo de Deus na Bíblia, recorda-se a escravidão no Egito e a libertação para a 'terra prometida'. Apresenta a condição no Povo

1 Comunicação científica apresentada no II Congresso Continental de Teologia, em Belo Horizonte, em 29 de outubro de 2015.

* Doutorando em teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), em Belo Horizonte. Bolsista da CAPES.

de Deus na América Latina; a segunda parte analisa o Povo de Deus à luz do Evangelho e dos documentos da Igreja, apresentando a partir do Concílio Vaticano II, o reconhecimento de uma Igreja Povo de Deus; por fim, a terceira parte, apresenta o Povo de Deus, como discípulo e missionário de Jesus, interpelado ao protagonismo na América Latina, evangelizando os corações e as realidades de morte que destituem a dignidade humana.

2. O Povo de Deus: aspectos bíblicos e sociais na América Latina

A história da Bíblia é a história do Povo de Deus que reflete a história da humanidade em sua permanente peregrinação, numa constante tensão entre o 'já' e o 'ainda não' do Reino de Deus, encarnado na revelação da palavra Trinitária, que se fez carne (cf. Jo 1, 14) para a libertação do Povo de Deus do pecado e da morte. Voltando ao texto bíblico do Livro Êxodo, encontramos a condição do povo que vivia no Egito:

> Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi seu grito por causa dos seus opressores; pois conheço as suas angústias. Por isso desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir desta terra para uma terra boa e vasta (Ex 3, 7-8).

Deus apresenta-se como libertador do seu povo. A escravidão não faz parte do projeto de Deus. O seu projeto passa pela liberdade de seus filhos e filhas. A escravidão desfigura a dignidade do ser humano. Moisés é enviado por Javé para libertar o seu povo (cf. Ex 3, 10-12) da escravidão imposta pelos egípcios. Deus promete uma terra boa e vasta, ou seja, um novo modelo de comunidade onde não haverá espaço para a escravidão entre o seu povo. O projeto de Deus se constitui em novas relações pessoais e sociais.

Após a saída do povo do Egito, o Faraó colocou-se em perseguição aos israelitas. O povo se torna vítima da perseguição, pois o Faraó não aceita o fim da escravidão (cf. Ex 14, 5-14). A exploração proporciona o enriquecimento e a glória para o Faraó, perder o povo é perder mão de obra escrava. Na perseguição do povo realizada pelo exército do Faraó, Javé se coloca na defesa dos fragilizados e indefesos. A passagem pelo Mar Vermelho significa a passagem da escravidão para a libertação (cf. Ex 14, 21-31). O projeto do Faraó era o projeto de morte para o povo por meio da escravidão. O projeto de Javé é projeto da vida por meio da liberdade.

Ressaltamos outro fato importante da condição do povo no deserto ao se deparar com a falta de água e comida. O povo clama a Javé por meio de Moisés (cf. Ex 15, 22-27; 16, 1-36) e Deus atende ao seu povo. Deus não se apresenta como mágico para o seu povo ao oferecer água e comida no deserto, mas apresenta-se como uma nova justiça nas relações humanas, ou seja, o povo deve ter o acesso à água e ao alimento como elementos essenciais de sua sobrevivência, de sua dignidade. Nos momentos de desolação e de crise no deserto, Javé estará amparando o seu povo, como a figura do pastor que cuida de suas ovelhas e procura as melhores condições de sobrevivência para elas (cf. Sl 22/23).

O ato da consagração do Povo de Deus se dá por meio da Aliança no Monte Sinai, ou seja, Deus entrega ao povo, por meio de Moisés, o Decálogo, isto é, os Dez Mandamentos (cf. Ex 19, 1-25; 20, 1-21) para a germinação de uma nova sociedade, sem escravidão e exploração de uns sobre os outros, onde todos deverão reconhecer Deus como o valor supremo e os irmãos como imagem e semelhança de Deus (cf. Gn 1, 27).

Na caminhada do Povo de Deus haverá injustiças e idolatrias. Muitas vezes Javé será trocado por outros deuses, mas não abandonará o seu povo na figura dos justos e dos que se arrependam das injustiças. Javé suscitará profetas para falar em seu nome junto ao povo. Ressaltamos a figura do profeta Isaias que interpela o povo a voltar-se para Javé diante da transgressão (cf. Is 58, 1-2). Javé não abandona o seu povo (cf. Is 60, 21).

Com a encarnação do Verbo de Deus (cf. Jo 1, 14), o povo que andava nas trevas verá uma grande luz. Deus se encarna na história humana por meio de sua Palavra, que é a plena sabedoria para revelar a sua fidelidade e a gratuidade do seu amor. Ressaltaremos, a seguir, alguns traços do Povo de Deus à luz do Evangelho e dos documentos da Igreja.

3. O Povo de Deus à luz do Evangelho e dos documentos da Igreja

No Evangelho de Mateus, Jesus no 'sermão da montanha' se apresenta como o novo Moisés e ensina a nova práxis ao Povo de Deus (cf. Mt 5-7). O povo recebe a missão de praticar a justiça, ser sal da terra e luz do mundo. O povo deve dar sabor ao mundo marcado pelo desânimo e pela falta de esperança.

Ser luz do mundo é iluminar o caminho das pessoas que vivem nas trevas do pecado, da opressão, da alienação. Deus, por meio, da encarnação do seu Filho, visitou e redimiu o seu povo (cf. Lc 1, 68). Jesus acolhe o povo que está cansado (cf. Mt 11, 28-30) e apresenta a gratuidade do amor, novas ralações na convivência humana, ou seja, descano para as almas aflitas.

O Reino de Deus é a revelação da práxis de Jesus (cf. Mc 1, 15). O povo recebe o anúncio do Reino de Deus por meio da pregação e da práxis de Jesus. O Povo de Deus deve ser entendido à luz da categoria do Reino de Deus. Jesus veio para que todos tenham a vida e a tenham em abundância (cf. Jo 10, 10).

O Povo de Deus recebe a missão de servir, ou seja, o serviço é o amor aos irmãos (cf. Jo 13, 1-15). O serviço aos irmãos deve ser a marca do Povo de Deus. O Povo de Deus recebe o novo mandamento: "que vos ameis uns aos outros. Como eu vos amei, amai-vos também uns aos outros. Nisso reconhecerão todos que sois meus discípulos se tiverdes amor uns pelos outros" (Jo 13, 34).

Com base nos evangelhos, o 'povo' é a centralidade do Reino de

Deus. A missão do Povo de Deus é ser discípulo da Santíssima Trindade, ou seja, criar novas relações humanas e encarnar-se na situação histórica e espiritual dos seres humanos, praticar a justiça, colocar-se a serviço dos irmãos e amar de forma incondicional, sem esperar recompensas. O Povo de Deus nas cartas de Paulo é parte do corpo místico de Cristo, ou seja, seus membros e sua missão no mundo (cf. 1Cor 12, 27; Mt 28, 19-20).

A seguir destacaremos algumas perspectivas do Povo de Deus (leigos) nos documentos do Concílio Vaticano II. Ressaltamos que a Constituição *Lumen Gentium* entende que toda a Igreja é Povo de Deus:

> Este povo messiânico tem por cabeça Cristo, [...] tem por condição a dignidade e a liberdade dos filhos de Deus, [...] sua lei é o mandamento novo de amar como o próprio Cristo nos amou (cf. Jo 13, 34). Sua meta é o Reino de Deus, iniciado pelo próprio Deus na terra [...]. Assim este povo messiânico, embora não abranja atualmente todos os homens e por vezes apareça como pequeno rebanho é, contudo, para todo gênero humano germe firmíssimo de unidade, esperança e salvação[2].

Segundo a *Lumen Gentium*, o Povo tem por cabeça Cristo, possui a dignidade de filhos de Deus e deve amar como Cristo amou o mundo e entregou sua vida por meio do amor, do serviço, do perdão e da libertação das opressões sociais, políticas, econômicas e espirituais. Nessa perspectiva, destacamos o proêmio da Constituição *Gaudium et Spes* que ressalta o papel da Igreja enquanto Povo de Deus:

> As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente

2 *Lumen Gentium*, 9.

> humana que não encontre eco no seu coração. Porque a sua comunidade é formada por homens, que, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para a comunicar a todos. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao gênero humano e à sua história[3].

Os discípulos de Cristo, constituídos enquanto Povo de Deus colocam-se presente no meio do mundo, participando das alegrias e das esperanças, das tristezas e das angústias dos homens do mundo contemporâneo. O Povo de Deus é reunido por Cristo e guiado pelo Espírito Santo que possibilita ir ao encontro dos irmãos e irmãs que sofrem no contexto Latino-Americano. A Igreja deve ficar atenta aos sinais dos tempos para implantar o Reino de Deus. Por isso, na América Latina destacamos o percurso histórico da Igreja por meio das Conferências: Rio de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo e Aparecida, visando à evangelização e à libertação integral do ser humano nas diversas comunidades do Povo de Deus espalhadas no território latino-americano.

A Conferência do Rio de Janeiro (1955) está preocupada com os problemas *ad intra* das comunidades cristãs na América Latina. Estamos numa fase pré-conciliar e as preocupações eram com a escassez de sacerdotes, a ignorância religiosa do povo, as missões entre os infiéis. O diálogo com o mundo é restrito, a preocupação é com a defesa da fé. A preocupação social com o Povo de Deus vai na linha de uma constatação, ou seja, muita riqueza no Continente, nem todos desfrutam desse rico tesouro, sobretudo os que mais sofrem são os trabalhadores do campo e da cidade. A América Latina encontra-se em ascensão industrial.

A Conferência de Medellín (1968) constitui-se numa releitura do Vaticano II para a América Latina e o Caribe. A palavra chave é a 'libertação' que faz uma descrição da situação do homem latino-americano. Descreve a miséria que marginaliza o Povo de Deus que se encontra num

3 *Gaudium et Spes,* 1.

mundo subumano. A miséria constatada enquanto fato coletivo é injustiça de brada aos céus, ou seja, ao coração de Deus. Surge a teologia e pastoral da libertação. Descobre-se a realidade sub-humana dos pobres, dos países pobres, que é a maioria da humanidade, e pobres devido a uma situação de dependência opressora que gera injustiça.

A Conferência de Puebla (1968) deu continuidade à linha de pensamento de Medellín e realiza uma releitura da *Evangelli Nuntiandi.* O destaque de Puebla foi "a evangelização no presente e no futuro da América Latina". A questão neurálgica era: qual o mundo que a Igreja deve evangelizar? O mais urgente desafio era a defesa ou proclamação da dignidade da pessoa humana, a proclamação dos direitos fundamentais da pessoa humana à luz de Jesus Cristo. Puebla faz a opção preferencial pelos pobres, opção preferencial pelos jovens e da ação da Igreja junto aos construtores da sociedade pluralista na América Latina, trata-se de modo muito especial dos direitos fundamentais do ser humano, dos direitos individuais, dos direitos sociais e dos direitos emergentes, sendo destacados também alguns direitos de caráter internacional. A reflexão pastoral de Puebla busca a comunhão e a participação na Igreja e na sociedade para se chegar à verdadeira e autêntica libertação do povo.

A Conferência de Santo Domingo (1992) deu continuidade às reflexões pastorais de Medellín e Puebla. A palavra chave da referida conferência foi 'inculturação'. Santo Domingo dá atenção especial à 'promoção humana'. A vivência da cidadania é requisito para uma efetiva comunhão e participação libertadora. A libertação e a promoção humana ocorrerão entre o povo a partir do conhecimento das diferentes culturas presentes na América Latina e no Caribe. O Documento, em síntese, propõe os seguintes objetivos para serem trabalhados em prol da libertação do povo e da mentalidade secularista que despreza todas as formas de transcendência: uma nova evangelização dos povos latino-americanos e caribenhos; uma promoção integral desses povos; por fim, uma evangelização inculturada, ou seja, que parta da situação histórica dos povos oprimidos.

Por fim, a Conferência de Aparecida (2007) deseja dar novo impulso à evangelização na América Latina para que os povos sigam

crescendo e amadurecendo em sua fé, para se tornarem luz do mundo e testemunhas de Jesus Cristo com a própria vida. O Documento apresenta a realidade que desfia os discípulos missionários de Jesus sobre a realidade sociocultural, econômica –consequências da globalização–, sociopolítica, biodiversidade, ecologia, Amazônia e Antártida. Destacam-se também, a presença dos povos indígenas e afro-americanos na Igreja. Para a nova evangelização, os cristãos são interpelados ao encontro com Cristo para que se tornem discípulos missionários para o anúncio do Reino de Deus, tendo por centralidade a dignidade humana, considerando a opção preferencial pelos pobres e excluídos, visando a promoção integral dos povos que se encontram oprimidos na América Latina.

A história da humanidade é a história de Deus que caminha ao lado povo oprimido e excluído. O contexto latino-americano foi marcado pela violência e extermínio dos povos indígenas e sacramentado pela escravidão. Vários são os rostos de Deus na América Latina e Caribe, muitos estão sofrendo todas as formas de exclusão social. É a partir do presente contexto neste início de século XXI que o Povo de Deus é interpelado a evangelizar e libertar os filhos e filhas de Deus que estão oprimidos. Os filhos de Deus não podem ser violentados e marginalizados pelos próprios irmãos por meio de sistemas econômicos, políticos, sociais ou culturais. A vida é dom precioso de Deus.

4. O Povo de Deus discípulo e missionário: o protagonismo no século XXI

O Povo de Deus incorporado a Cristo por meio do Batismo participa do múnus sacerdotal, profético e real de Cristo, realiza na Igreja e no mundo, na parte que lhes compete, a missão de todo o povo cristão.

O conjunto do Povo de Deus refere-se aos leigos[4]. Os leigos, o Povo de Deus, consagrados a Cristo e ungidos pelo Espírito Santo, con-

4 Cf. *Lumen Gentium*, 31.

tinuam a missão de Cristo no mundo, no contexto familiar, eclesial e social. Por meio do Povo de Deus, o mundo continua recebendo o Evangelho de Cristo e despertando para a realidade do Reino, marcado pela justiça e pelo amor-serviço.

O Povo de Deus participa da dimensão profética da missão de Cristo, lutando "contra os dominadores deste mundo tenebroso e contra os espíritos do mal" (Ef 6, 12). A missão de denunciar todas as formas de injustiças que dominam o povo latino-americano. O Povo de Deus colabora na obra da evangelização da Igreja e participa da missão salvífica de Cristo, ao mesmo tempo como testemunhas e como servidores do amor de Deus junto aos irmãos oprimidos e excluídos da sociedade e de nosso sistema capitalista.

Por meio das atividades do Povo de Deus, Jesus expande o seu Reino, reino de verdade e de vida, reino de santidade e da graça, reino de justiça, de amor e de paz; neste reino também o mundo criado será liberto das cadeias da corrupção para entrar na liberdade da glória dos filhos de Deus (cf. Rm 8, 21).

Da escravidão à libertação, o Povo de Deus deve tornar discípulo missionário no contexto latino-americano, anunciar com alegria o Evangelho de Cristo libertador. O papa Francisco afirma na exortação apostólica *Evangelii Gaudium*:

> A nova evangelização deve implicar um novo protagonismo de cada um dos batizados. Esta convicção transforma-se num apelo dirigido a cada cristão para que ninguém renuncie ao seu compromisso de evangelização, porque, se uma pessoa experimentou verdadeiramente o amor de Deus que o salva, não precisa de muito tempo de preparação para sair a anunciá-lo, não pode esperar que lhe deem muitas lições ou longas instruções. Cada cristão é missionário na medida em que se encontrou com o amor de Deus em Cristo Jesus; não digamos mais que somos 'discípulos' e 'missionários', mas sempre que somos 'discípulos missionários'[5].

5 *Evangelii Gaudium,* 120.

A evangelização deve implicar novo protagonismo do Povo de Deus, batizados na Santíssima Trindade. Acreditamos que o protagonismo do Povo de Deus deve implicar libertação e reconhecimento, mediante os desafios do século XXI para a ação evangelizadora da Igreja em três dimensões: o encontro, o reconhecimento e a libertação. A primeira é ir ao encontro das realidades oprimidas, marginalizadas (ver a realidade); a segunda é analisar se há reconhecimento nas dimensões do amor, do direito e da realidade (o julgar à luz da Palavra de Deus); por fim, a terceira é libertação (o agir/práxis), ou seja, a ação em vista das pessoas que sofrem de males sociais e espirituais. É a libertação integral de sua dignidade.

O protagonismo do Povo de Deus deve fundamenta-se na revelação bíblica. Na encarnação do Verbo de Deus (cf. Jo 1, 1-18) está a centralidade da espiritualidade, como fonte inspiradora da pastoral da libertação e do reconhecimento dos irmãos que sofrem na América Latina. A encanação de Jesus é a salvação radical da humanidade por meio do anúncio do Reino de Deus. É o compromisso de retirar a humanidade da perdição moral, de resgatá-la da perversão espiritual e social, de libertá-la da servidão pessoal e histórica. Jesus revela-se à humanidade para que o mundo possa viver plenamente, crescer fraternalmente, caminhar e construir uma civilização do amor, do encontro, do reconhecimento do valor da pessoa e da criação de Deus.

5. Considerações finais

O Verbo de Deus "despojou-se" da divindade para experimentar a condição humana. Entregou-se totalmente à humanidade. O *kairós* (cf. Mc 1,15) é o tempo da graça de Deus. É o 'já' e o 'ainda não' da plenitude do encontro entre Deus e o homem. O *kairós* no 'corpo-encarnado' provoca em nós a decisão resposta à interpelação da graça de Deus, ou seja, abertura-disponibilidade em relação ao pai e amor-serviço aos outros seres humanos, no concreto das situações históricas. Amor a Deus e amor-serviço aos irmãos, oração e ação, diálogo com Deus e

compromisso em favor de um mundo mais justo e solidário.

No contexto latino-americano deve pulsar o protagonismo do Povo de Deus. O Concílio Vaticano II e as Conferências Episcopais apresentaram o compromisso da Igreja, enquanto povo consagrado e santificado pelo Espírito Santo, que todos nós, batizados, devemos transformar as realidades de morte em realidades de vida. É nesse caminho, que o Povo de Deus, marcado por diferentes rostos e libertos de todas as formas de escravidões é interpelado ao novo protagonismo evangelizador e missionário no século XXI, anunciando o Evangelho do perdão, da misericórdia e da libertação integral do ser humano deverá marcar a história de Deus na história da América Latina e da humanidade.

REFLEXIONES FINALES

TEJER LA VIDA DESDE DIOS Y DESDE ABAJO[1]

Socorro Martínez Maqueo[*]

Convocados por Amerindia Continental nos reunimos teólogos y teólogas, agentes de pastoral, hombres y mujeres militantes por el Reino de Dios de diferentes países de América Latina y el Caribe e invitados de Canadá y Europa en Belo Horizonte, Brasil, del 26 al 30 de octubre, para realizar el II Congreso de Teología de la Liberación *"Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres"*, en el marco de la conmemoración de la clausura del Concilio Vaticano II.

En un tiempo de fuerte transición y de cambio de paradigmas no debería resultar extraño que la Iglesia Pueblo de Dios se pregunte sobre su propia necesidad de reformarse, de cambiar de acuerdo con los signos de los tiempos y que en ello tenga presente los clamores y derechos de los pobres y excluidos.

1 Artículo publicado en la edición española de *Vida Nueva*, No. 2.963, el 6 de noviembre de 2015.

* Religiosa mexicana del Sagrado Corazón de Jesús desde 1971. Creció en Baja California (México) y cursó parte de sus estudios en Estados Unidos. La mayor parte de su vida ha trabajado como educadora popular y en 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.

Amerindia se siente parte de una entrañable tradición del cristianismo latinoamericano-caribeño que encontró su expresión más reconocida en la Conferencia de obispos de Medellín. Tradición que dio un paso decisivo: redescubrir la fuerza transformadora de lo pequeño y de los pequeños. Esta identidad se vio confirmada y revitalizada en el Congreso como vigente y necesaria, asumida con evangélica convicción por las muy diversas generaciones presentes que son, a su vez, representativas de muchos y variados procesos y comunidades de la iglesia de los pobres, articulados desde abajo.

Nos interpela lo que el Espíritu suscita en los pobres, en contextos donde pareciera que la vida no puede brotar y, sin embargo, son ellos los que nos participan de su honda y confiada vivencia de fe y desde el no tener comparten con generosidad y alegría. La resistencia y esperanza son clamores que el Espíritu nos invita a escuchar con fino y atento oído. Es desde abajo que se gesta la posibilidad de una nueva humanidad de acuerdo al proyecto de Dios. Es juntos y juntas que podemos imaginar nuevas propuestas y procesos.

Nos duele, nos indigna, constatar cómo transnacionales y detentores del poder, en su permanente deseo de lucrar, siguen reprimiendo y segando la vida de aquellos a quienes consideran un obstáculo, sin importar si son jóvenes, mujeres, hombres y aún niños y niñas que luchan por una vida digna y defienden los bienes que Dios nos regaló a todos y todas. La incuestionable autoridad de innumerables mártires y testigos alienta y sostiene la marcha. Somos herederos y herederas de un capital espiritual que nos impulsa como energía creadora.

Recogimos los sólidos y exigentes aportes teológicos a la reforma eclesial, de tantas implicaciones, siempre en la perspectiva inclusiva de los pobres y de los excluidos. Puede haber significativos cambios en la compleja organización y estructura de la iglesia, pero si no pasa por los pobres de la tierra será imposible creer que somos anuncio de fraternidad universal. Necesitamos escuchar los signos de los tiempos y dejarnos guiar por el Espíritu que impulsa el proyecto de Dios para la humanidad toda, sin exclusión alguna.

Nutrimos nuestra espiritualidad con signos y fiesta. Entre ellos, la tierra, las flores, los clamores de niños y jóvenes, de mujeres, de migrantes, los habitantes de las periferias urbanas, de campesinos, de los defensores de territorios, de negritudes, de pueblos originarios, y de la *Pacha Mama*. El lenguaje simbólico favoreció expresar lo que lo oral no alcanza a hacer, y a integrarlo al quehacer teológico.

La vivencia comunitaria, tan necesaria en el hoy de un mundo consumista e individualista, se vio reflejada en el encuentro de hermanos y hermanas con diversos servicios y trayectorias, lenguas, experiencias, edades. Esto no se improvisa o se da por acaso, sino que es fruto de largos y aun impacientes procesos discernidos desde la Palabra de Dios en la vida cotidiana; místicos, profetas, artesanos empeñados en el sueño movilizador de otro mundo e iglesia posibles.

La insondable acción del Espíritu va siendo recogida desde abajo y se va forjando una lectura pneumatológica desde la realidad doliente y esperanzadora de nuestros pueblos. El legado de la tradición latinoamericana se vio atropellado, descalificado y amenazado en décadas pasadas. Queremos con alegría vivir y continuar impulsando, desde abajo, el tesoro que guardamos en vasijas de barro unidos al obispo de Roma, Francisco, en el común anhelo de una iglesia de los pobres, al estilo de Jesús.

Esta publicación ha sido posible con el apoyo de las siguientes agencias de cooperación:

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

Francisco nos invita a "entrar en un proceso decidido de discernimiento, purificación y reforma" (EG 30) que apunte a desentrañar, anunciar y secundar la presencia liberadora del Reino de Dios en el seno de la historia, antes que a la pura autopreservación institucional. Un proceso de reforma eclesial que, lejos de todo narcisismo, promueva la participación en la acuciante gestación de un paradigma civilizatorio alternativo en el que no afirmemos lo propio por destrucción de lo diferente, vivamos la alteridad como mediación de la propia identidad y cuidemos de nuestra casa común.

El *II Congreso Continental de Teología* organizado por Amerindia en Belo Horizonte (Brasil), del 26 al 30 de octubre de 2015, convocó a teólogos/as y militantes cristianos del continente para discernir, desde la Palabra de Dios, la presencia del Espíritu Santo en el seno de nuestras experiencias de solidaridad con los excluidos/as. Ella es raíz de una nueva manera de ser comunidad cristiana y del necesario proceso de reforma eclesial que nos sentimos desafiados a asumir. Este segundo volumen da cuenta de los talleres y las comunicaciones que tuvieron lugar durante el Congreso, como aporte para una "Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres".

AMERINDIA
www.amerindiaenlared.com

ISBN: 978-9974-8439-6-7