

Spiri tus

*Edición
hispanoamericana*

*Año 63/2 • N° 247
Junio de 2022*

*Misión,
fuera de
senderos trillados*

Revista de Misionología



Edición
hispanoamericana

La Palabra de Dios, la presencia de Cristo y la vida del Espíritu Santo se revelan y se hacen próximos en la fe viva y comunitaria de los cristianos. La experiencia y la praxis de las comunidades constituyen entonces el primer lugar teológico de una reflexión sobre la vida de la fe.

Lo mismo pasa con la reflexión misionera. A partir de la experiencia y de la acción concreta, del encuentro y del diálogo con los no-cristianos, del nacimiento y del crecimiento ininterrumpido de la Iglesia se va construyendo la teología de la misión.

Spiritus es una revista trimestral, fundada en 1959 y llevada por un grupo de institutos misioneros masculinos y femeninos en Francia. A partir de 1996, se amplía la revista y comienza a salir una edición hispanoamericana de la revista en Quito, Ecuador. Spiritus quiere, dentro de esta visión, identificar y profundizar en las cuestiones que hoy en día se le presentan a la experiencia misionera, esclarecer y fortalecer la misma vocación misionera, y poner de relieve las dimensiones del crecimiento y de la apertura que son la vocación de todos los cristianos.

Siendo un libre instrumento de investigación teológica al servicio de la misión, Spiritus no necesariamente se identifica con las opiniones y posturas expresadas por los autores.

Edición hispanoamericana
ISSN 1390-0382

Co-editan: Congregación de la Providencia, Congregación del Verbo Divino, Misioneros Combonianos del Corazón de Jesús, Sociedad Salesiana en el Ecuador.

Director: Helmut Renard svd
Revisión de textos: Margarita Andrade R.
Diseño gráfico: Editorial Ecuador
Impresión: Editorial Ecuador/2528492
Registro SENACOM: SPI-98-001

Los textos de la Biblia se citan según la Biblia de América (Estella/Madrid: La Casa de la Biblia 1994).

© Excepto para legítimos propósitos de investigación, estudio privado, reseñas o críticas, toda reproducción, almacenamiento, distribución y transmisión total o parcial de los contenidos de esta revista necesitan el permiso escrito del Editor.

Cum permissu superiorum

Presentación

Misión, fuera de senderos trillados

Elisa Estévez López	● Un encuentro en las fronteras. Jesús y la mujer cananea (Mt 15, 21-28; y par.)	9
Jean-François Petit	● El futuro de la misión en Europa. Fuera de los caminos trillados	23
Luciano Larivera	● Una misión europea. Los jesuitas en Bruselas	34
Justín Zitisa Kuyinimina	● Una lectura africana de Evangelii Gaudium. Misión fuera de los caminos trillados	44
Michel Chambon	● La Iglesia en China. Misión fuera de los caminos trillados	59
Petronella María Boonen Nelly	● Justicia restaurativa en prisión. Una chispa de luz en la oscuridad	71

Parte aparte

Estêvão Raschiatti	● Sinodalidad y misión	87
Claude Prudhomme	● <i>Propaganda fide</i> y la historia de las misiones católicas: 1622-2022	105

Crónicas

Larios Mavoungou	● Exhortación apostólica <i>Africae munus</i> . Diez años después	123
Anne-Sophie Vivier-Muresan	● ¿Paz de las Iglesias, paz del mundo? Seminario de las Facultades de Teología (ISEO), 9 – 11 de marzo 2022	130

Bernard Duchêne	● La Iglesia en Angola. Los rostros de hoy	137
René Tabard	● En una misión rural en Francia	149

Presentación

Fuera de “espacios seguros”

Al comienzo de semana, después de una memorable celebración de la Pascua judía, unas mujeres, que habían caminado con Jesús desde Galilea a Jerusalén y que habían presenciado impotentes su muerte, querían rendirle un último homenaje. Pero encuentran la tumba vacía. Afortunadamente, dos mensajeros celestiales alumbran su perplejidad: “No está aquí, ha resucitado” (Lc 24, 6).

Junto con las mujeres somos llevados por caminos inesperados de la fe, sembrados de interrogantes, incluso de desconfianza, caminos cubiertos de ídolos, de malas noticias, de desilusiones, de divisiones, de odio, de violencia. Pero cuando ahí encontramos al Resucitado, los sepulcros se vacían de sus cadáveres y los caminos de la muerte se convierten en espacios de vida.

¿No fue fuera de los caminos marcados de Israel que Jesús devuelve esperanza y vida a la mujer cananea así como a su hija? En las fronteras, en la región de Tiro y Sidón, cada uno sale de

estos “espacios seguros” hacia un servicio intercultural e interreligioso. Aquí “se aprende a escuchar y a dialogar con quienes son diferentes, a reconocer las huellas de la presencia de Dios en cada persona y en cada realidad humana”. El encuentro de Jesús con la cananea o la sirofenicia cuestiona el caminar misionero de las Iglesias en los diferentes continentes.

Así, en una Europa en encrucijada, ¿la Iglesia sabrá entender esta sed de vivir en convivencia donde su misión profética es cuestionada? Dicho de otra manera, “¿las estructuras eclesiales en Europa sabrán acoger estas demandas inesperadas en el centro de las familias y de las ciudades, de las comunidades y de las generaciones”? La comunidad de los jesuitas en Bruselas trata de responder. Colocada bajo el patrocinio de san Benito, viven una misión preciosa de presencia clásica e innovadora en la capital de Europa, cerca de las instituciones europeas, cerca de los líderes y futuros líderes que tienen un impacto sobre esta burbuja bruselese “capaz de promover políticas de desarrollo duraderas, una legislación internacional y prácticas que favorecen el desarrollo humano integral y la paz”.

En la República del Congo, una lectura africana de *Evangelii Gaudium* hace “un texto programático que compromete la Iglesia en otro espacio de la misión”. Pone de relieve la alegría que surge del Amor de Dios y toma en cuenta la vida diaria africana, surcada por enfrentamientos y sufrimientos. La misión es entonces exigencia de una transformación de los corazones, de las estructuras eclesiales y sociopolíticas. En la China, es la situación política que empuja a la Iglesia “afuera de los caminos trillados”. En efecto, ¿cómo vivir la misión “en un contexto donde la China tiene cerrada sus fronteras y su administración desconfía de los ‘agentes del exterior’”? En Brasil, la experiencia de la justicia restauradora en las cárceles conduce también fuera de los caminos trillados: otra manera de hacer justicia: considerar a los presos. Trata de dar

al medio carcelario no solamente una vocación reparadora, sino restauradora, “una ocasión propicia para integrar igualmente la parte de sombra de nuestra humanidad y de nuestra coexistencia en un mismo espacio”.

En resumen, tanto ayer como hoy, el Espíritu nos invita a todos y todas fuera de los caminos trillados. No marcados, es difícil nombrarlos. Pero lo esencial es ponernos en camino, fieles a lo inesperado de Dios, después de todos los extraordinarios que pueblan la experiencia humana, bíblica y eclesial. Como escribe el Papa Francisco:

Cada cristiano y cada comunidad discernirá cuál es el camino que el Señor le pide, pero todos somos invitados a aceptar este llamado: salir de la propia comodidad y atreverse a llegar a todas las periferias que necesitan la luz del Evangelio (*Evangelii Gaudium*, 20).

Paulin Poucouta – París
Helmut Renard – Quito

*Spiri
tus*

*Misión,
fuera de
senderos trillados*

Un encuentro en las fronteras.

Jesús y la mujer cananea (Mt 15, 21-28 y par.)

Elisa Estévez López

Elisa Estévez López es profesora de Biblia y Lenguas bíblicas en la facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid), como también en Guatemala, México y Colombia. Fue presidente de la Asociación de Mujeres Teólogas Españolas de 2001 a 2006, y miembro del Consejo de Administración de la Asociación Bíblica Española de 2001 a 2010.

La historia de la curación de la hija poseída de una mujer no Israelita se ha conservado en una doble tradición (Mc 7, 24-30; Mt 15, 21-28). Las dos narraciones describen el encuentro entre Jesús y esta mujer sirofenicia de origen griego (Mc), o cananea (Mt), como un diálogo, mucho más elaborado en Mateo, que concluye con una palabra de curación. De esa conversación Jesús sale transformado: comprende su misión universal, abierta también a los gentiles. La que busca la salud propia y la de su hija se desvela como una mujer igualmente capaz de mediar para que se creen las condiciones que hacen posible la inclusión de los “extraños” en la mesa compartida del Reino. Su experiencia creyente no es disociable de la fuerza transformadora de su palabra. En esto se asemeja a la mujer de Tecoa (2 Sam 14), cuya sabia palabra convence a David para que retire el destierro impuesto a Absalón, pero también a Tamar que vela para que se le haga justicia, o a Rahab que se atreve a romper barreras éticas y de género.

En este artículo me centro en el texto de Mateo en el que el diálogo entre Jesús y la mujer es más amplio, y el protagonismo femenino más destacado.¹ No obstante, tomo en cuenta el texto de Marcos para resaltar algunos aspectos ya incluidos en el texto mateano o para señalar algún contraste.

La cananea logra con su sabiduría y su capacidad de discernimiento que la actuación de Jesús no quede limitada a Israel,² y se cumpla en su gesto sanador la profecía de Isaías: “Anunciará la justicia a las naciones (...), en su nombre pondrán las naciones su esperanza” (Mt 12, 18-21; cf. Is 42, 1-4.9).³ Su acción es expresión de la total inclusividad del Reino y anuncia la configuración de una comunidad universal después de la Pascua: “Hagan discípulos entre todos los *pueblos*” (Mt 28, 19). Por su parte, la mujer cananea es, en este evangelio, precursora de la misión entre los gentiles, como lo fue la samaritana en el evangelio de Juan. Para ello, tanto Jesús como la mujer salen de sus “lugares seguros” y se disponen, con mayor o menor dificultad, a generar un espacio de comunicación *entre* ellos. Se ejercitan en un diálogo intercultural cuyo contenido tiene un profundo calado teológico y eclesiológico sobre la misión que el Padre ha confiado a Jesús.

1. Un encuentro en las fronteras de Israel

El encuentro de Jesús con la cananea parece ocurrir en las fronteras de Israel, aunque la narración de Mateo es ambigua y no

-
- 1 Un desarrollo más amplio de esta reflexión puede verse en: Elisa Estévez, *Mediadoras de sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres: Una nueva mirada*, Madrid, San Pablo-Comillas, 2008, pp 283-312.
 - 2 En Mt 10, 5 Jesús prohíbe a sus discípulos ir “por tierra de gentiles” y entrar “en ciudad de samaritanos”.
 - 3 Como afirma Elaine M. Wainwright, *Towards a Feminist Critical Reading of the Gospel According to Matthew*, Berlin, 1991, pp 113-114, “This prophetic action of Jesus occurs as a result of a dialogue with a woman. The woman stands, therefore, at one of the pivotal points in the Matthew narrative and in the whole Matthew vision of the Jesus-event”.

permite determinar con certeza los movimientos que ambos realizaron; por el contrario, el Jesús marcano entra en una casa gentil de Tiro adonde acude la mujer.

Cada uno de ellos ha salido en busca del “otro”: por *un lado*, la mujer sale (“salió de aquellos contornos”, Mt 15, 21) y expresa en voz alta su necesidad. El padecimiento de su hija es la oportunidad para acoger al desafío de abrirse al tú diferente y decidirse a irrumpir en el espacio de Jesús.

Por *otro*, el sanador se dirige hacia Tiro y Sidón, o bien, ya está allí (“saliendo”, “se retiró a”, Mt 15, 21; cf. Mt 11, 21-22), dispuesto a dejar que la mirada de los extraños y diferentes, toque su vida. Su movimiento es *intencional*, como se refleja, por un lado, al emplear la preposición “*eis*”,⁴ y, por otro lado, en el uso mateano del verbo “retirarse” aplicado a Jesús (4, 12; 12, 15; 14, 13; 15, 21). En las ocasiones en que Jesús se marcha, su desplazamiento se debe a una situación difícil u hostil. De acuerdo con Mateo, no obstante, su intencionalidad última no es evadir la hostilidad amenazante, sino alejarse para hacer posible el cumplimiento de la salvación universal, según lo dicho en la Escritura. En el primer movimiento que realiza (4, 12-13), se desplaza cumpliendo así la profecía de Isaías, a la “Galilea de los *gentiles*” (Mt 4, 15).⁵ Allí da inicio su misión para que se cumpla la promesa de salvación a todos y todas (“anunciará la justicia a las *naciones*”, Mt 12, 18). En el encuentro con la cananea se anticipa ya esa realización del amor y la misericordia sin límites de Dios a la humanidad. La mujer es prototipo del pueblo universal al que es enviado el Mesías, y también sus discípulos después de la Resurrección (Mt 28, 19).

4 Cf. Alice Dermience, “La péricope de la Cananéenne (Mt 15, 21-28): Rédaction et théologie”, *EThL* 58 (1982) p 31.

5 La expresión “Galilea de los gentiles” es difícil de interpretar. Es posible que el evangelista esté pensando en la luz definitiva que llegará con Cristo para todos los pueblos que acojan la Buena Noticia. Cf. Ulrich Luz, *El evangelio según San Mateo. Mt 1-7*, Salamanca, 1993, pp 238-243.

Al desplazarse (Mt 15, 21-22), ambos protagonistas favorecen el encuentro sanador y salvador. Uno y otro tienen intención de dirigirse al extranjero: Jesús se dirige a Tiro y Sidón con voluntad de llegar hasta allí, pero en la narración mateana es la mujer quien se desplaza más allá de las fronteras de su territorio para buscar a un sanador judío. Además, es ella quien da inicio al diálogo y quien, con su insistencia, logra quebrar el silencio inicial del sanador. Su palabra es una provocación a la libertad de Jesús. Le invita a no ignorar la otredad del tú que llama a sus puertas, y a comprometerse con la demanda de la mujer, devolviendo la salud a su hija.

2. Ser afectados en el encuentro

El encuentro entre Jesús y la mujer gentil deja percibir cómo ambos *se afectan mutuamente* en la escucha y el diálogo que mantienen, los dos amplían la capacidad de sentir y eligen cuidar, proteger y amar. De acuerdo con la narración, fue más difícil para Jesús. Sin embargo, la insistencia de la mujer pidiendo un bien para ella (“ten piedad de mí”, 15, 22.25), estrechamente ligado a la sanación de su hija (“mi hija está malamente endemoniada”, 15, 22), mueve a Jesús, que, finalmente, elige *padecer la alteridad* del tú que tiene enfrente, que le conmueve y al que responde.

2.1. Vulnerables por amor

La mujer acude a Jesús habiendo sido afectada por el sufrimiento enorme de su hija, que ella describe como posesión. Su descripción refleja la creencia de las sociedades mediterráneas antiguas en los *démenes*, los cuales se adueñan de la voluntad y la inteligencia de la persona, poniéndolas a su servicio. Revela, además, la estigmatización, marginación y exclusión de quienes están aquejados por este mal. Se sospecha que hayan transgredido el orden social

y/o religioso. El relato no especifica la causa de su posesión, pero es plausible que las cargas y presiones que las sociedades patriarcales y androcéntricas imponen sobre las mujeres, sobre todo en el ámbito intrafamiliar (esterilidad, maltratos, repudios, etc.), la haya llevado a ese estado alterado de conciencia. Estas sociedades *estructuradas de modo jerárquico e inflexible* afectan igualmente a los varones en los ámbitos públicos (relaciones sociales, transacciones económicas, deudas, etc.), y los evangelios muestran como también ellos padecieron de posesión.

Esta madre *ha recibido* el sufrimiento de su hija y se dispuso a cuidarla y protegerla. De ahí que salga de sus lugares seguros para adentrarse en un territorio extraño y hacer una petición a un sanador que desconoce y que, en un principio, no accede a su demanda.⁶ Cuida y se hace responsable de su hija, perseverando y no cansándose cuando las dificultades del diálogo con Jesús parecen en algún momento insuperables. Su constancia, resaltada, en primer lugar, al referir el narrador que “gritaba” (en imperfecto, indicando que su acción es continuada en el tiempo), se acentúa aún más con la doble petición en estilo directo (15, 22.25), y una de manera indirecta (en boca de los discípulos: 15, 23). Al poner voz al padecimiento de su hija y buscando de Jesús su restablecimiento, esta mujer alza su palabra crítica contra el sistema socio-religioso, generador de tribulaciones, males y marginación, que perjudican a los poseídos, a sus familias y a la sociedad en su conjunto. Ella se responsabiliza de la situación de vulneración y pone su contribución para no silenciar la situación extrema que viven y no acallar las graves consecuencias que conlleva. Al mismo tiempo, se pone manos a la obra en busca de una vida buena para ella y su hija.

6 Cf. Marcos dice que había oído hablar de Él (Mc 7, 25), expresión semi técnica referida al *kerygma*. Jesús cura todas las dolencias y actúa en virtud del poder de Yahvé. Cf. Mark Mcvann, “Baptism, Miracles, and Boundary Jumping in Mark”, *BTB* 21 (1991), p 156.

Desde su vulnerabilidad vulnerada (la propia y la de su hija), esta mujer tiene conciencia de no ser autosuficiente y estar necesitada de la ayuda que el Jesús sanador puede ofrecerla (“nos necesitamos y nos debemos los unos a los otros”).⁷ Se percibe a sí misma como interdependiente, y así se mostrará en el diálogo con Jesús.

Por su parte, en el evangelio de Mateo (como también en los demás evangelios), vemos a un Jesús que se mueve continuamente en los lugares donde la gente está. Sus continuos desplazamientos lo ponen en relación con todo tipo de personas: ricos y pobres, puros e impuros, personas con honor y sin él, etc. Su itinerancia forma parte primordial de su praxis compasiva, próxima y relacional, en concreto, con los enfermos y endemoniados (Mt 4, 23-25; 9, 35-36).⁸

Los desplazamientos de Jesús, y su disposición para pararse con las personas en lugares accesibles a todos, proporciona múltiples ocasiones para que la gente lo encuentre y le lleve a sus enfermos: “Todos cuantos tenían enfermos de diversas dolencias *se los llevaban*; y, poniendo Él las manos sobre cada uno de ellos, los curaba” (Mt 4, 24). Jesús deja que los otros/as lleguen a su morada, *ad-mite* y *per-mite* que entren, no se cierra a su advenimiento, y despliega con ello más generosidad, más cuidados y más amparo.⁹

Por eso, llama poderosamente la atención su negativa inicial en esta ocasión. La explicación no está tanto en la etapa del Jesús histórico, sino en la situación de la comunidad de Mateo, con dificultades para incluir a los gentiles. Así se apunta en algunas oca-

7 Papa Francisco, *Fratelli tutti*, No 35.

8 Cf. Elisa Estévez, “Mirar el mundo con los ojos de Dios: cristianos contemplativos”, *Nova et Vetera* 90 (2020), pp 7-45.

9 “Saber recibir... es la primera virtud del dar... Todo viene de *emitir* (*mittere*), que significa ‘enviar’. *Ad-mitir* y *per-mitir* son variaciones del dejar llegar. *Ad-mitir* es ‘dejar venir, dejar entrar lo que viene, no cerrarse al advenimiento’. Admitir viene a ser una generosidad humilde que lleva a más generosidad”. Josep Maria Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, Acanalado, Barcelona, 2018, pp 19-20.

siones en este evangelio (Mt 8, 28-34; 10, 5-15). Pero, además, la historia de la cananea refleja la dificultad de algunos sectores para admitir a las mujeres –y especialmente si son gentiles– en el ministerio de la palabra y, por tanto, en el liderazgo de sus comunidades: Jesús calla ante la petición femenina y esgrime un argumento particularista al afirmar ser enviado solamente a las ovejas perdidas de Israel (Mt 15, 24). A ello se añade la negativa de los discípulos a atenderla (“despídela”, Mt 15, 23).

1.2. Una escucha vulnerable que transforma a Jesús y a la mujer

El grito de la mujer altera el camino de Jesús y sus discípulos. La tenacidad con que expresa su clamor no deja lugar a dudas de que quiere ser atendida. Busca consuelo, cuidado sanador y apela a la responsabilidad de Jesús con ella y con su hija, con todos los gentiles. Se lo dirige a quien reconoce como mediador singular de Dios (“Señor”, “hijo de David”), y de quien espera justicia. La mujer ha puesto a Jesús ante la autoridad inapelable e inaplazable de quienes sufren, sean gentiles o judíos, varones o mujeres, esclavos o libres, porque también ellos son imagen del rostro del Dios creador y vivificador.

De ella destaca su sabiduría práctica, su capacidad para discernir el bien y su confianza, sin fisura, en la sanación que Jesús puede y debe darle como Señor e Hijo de David. Argumenta con inteligencia y empatía en el diálogo que mantiene con Él, y media hasta que, finalmente, sus palabras impactan el corazón de Jesús que la atiende y la reconoce: “Oh mujer, grande es tu fe. Que te suceda como deseas” (Mt 15, 28).

La mujer le ha dado a Jesús la oportunidad de mirarse en el tú diferente, y en el intercambio mutuo han construido una realidad nueva que les trasciende a ambos. La escucha que ambos

protagonistas se ofrecen es expresión de su apertura y su capacidad para quedar afectados mutuamente, de la humildad con que se acercan entre sí. Por un lado, Jesús comprende su misión universal, abierta a los gentiles, y la mujer, por su parte, redefine su perspectiva al integrar su requerimiento en el marco de una comunidad inclusiva: varones y mujeres, gentiles y judíos.

La cananea ha centrado inicialmente su petición en la realidad enferma y marginal de su hija, que la afecta personalmente, y en el reconocimiento del sanador como hijo de David y Señor (Mt 15, 22-23), a quien corresponde curar y mostrar misericordia como un Mesías humilde (cf. Mt 11, 2-6; 11, 3; 21, 9), tanto a gentiles como a quienes están enfermos y estigmatizados por su dolencia (cf. Mt 12, 22; 20, 30.31; 21, 14). Al escuchar y entrar en diálogo con Jesús, se deja afectar por su palabra y amplía su perspectiva. La segunda parte de la perícopa (Mt 15, 24-27) se centra fundamentalmente en determinar quiénes han de estar incluidos en la *basileia*: “Ovejas perdidas de la casa de Israel” (v. 24), los “perrillos” (v. 26). La palabra final de la mujer: “Cierto, Señor, pero también los perrillos comen las migajas que caen de la mesa de sus amos” (Mt 15, 27), implica que ha estado abierta y ha sabido escuchar con atención, inteligencia y empatía, a la vez que procesa la palabra de Jesús en interrelación con su convicción primera para afirmar con convicción la identidad de la nueva comunidad del Reino, donde las mujeres y los gentiles están incluidos.

Por su parte, también la escucha de Jesús es vulnerable, es decir, se ha dejado afectar por la experiencia, la palabra y la reflexión de la mujer cananea (sirofenicia en Marcos). Resitúa su postura gracias a una mujer que le abre las puertas a la comprensión de su misión universal, y le ofrece la voz del Dios de Israel, que Jesús escucha y acoge en la palabra de esta extranjera. Ve en ella la presencia del Espíritu que le hace reconsiderar su posicionamiento inicial

y su misión. Además, Jesús cataloga *toda* su conducta de virtuosa (“grande es tu fe”) y cree en ella como “sujeto de capacidades” (Marta Nussbaum). Su elogio, subrayado por la exclamación con que lo introduce (“oh”), confirma y ratifica el reclamo femenino, el modo de hacerlo y la confianza interdependiente que la caracteriza.

La escucha vulnerable les ha posibilitado la comunicación, el mutuo enriquecimiento y el reconocimiento de sus propias identidades. En el diálogo, la mujer pasa de confesar a Jesús como Señor e Hijo de David (Mt 15, 22) a invocarle posteriormente solo ya como Señor (Mt 15, 22.25.27), prefiriendo este título al otro. La narración la sitúa así al lado de los discípulos y de quienes creen en Jesús como Mesías. La súplica reiterada de la mujer crea las condiciones de posibilidad para que Jesús se encuentre también con la hondura de una mujer creyente que merece toda su alabanza y a quien restaura con su misericordia, a ella y a su hija. Jesús se deja enriquecer en su humanidad por una mujer, y así manifiesta que cree firmemente que es un *ser libre dignificado, que plasma su propia vida en cooperación y en reciprocidad*,¹⁰ en apertura confiada a quien confiesa como mediador divino de salvación. Deja de percibirla como alguien que está *fuera* para reconocerla como una mujer creyente, una discípula. Deja de verla alguien extraño y desviado (“cananea”), que pertenece al grupo de “las ovejas perdidas de la casa de Israel” (Mt 15, 24), y a quien se entiende desde la negatividad, como amenaza y no como oportunidad de gracia. La reunión de judíos y gentiles en torno al único Señor, que media la misericordia de Dios para todos, es posible cuando unos y otros se disponen a traspasar fronteras y a encontrarse con el rostro del diferente donde alumbra el amor de Dios a la humanidad entera.

10 Cf. Martha C. Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano*, Herder, Barcelona, 2002, pp 32, 113.

3. Actitudes para el diálogo entre quienes son diferentes

Los dos protagonistas del diálogo muestran su apertura a múltiples perspectivas de enfrentar el conflicto que surge con ocasión de la curación de la hija endemoniada. Se han enriquecido aportándose visiones complementarias distintas para gestionarlas en toda su complejidad, y en el marco de la misión salvadora confiada a Jesús. Ambos se reconocen mutuamente, a la vez que tienen capacidad de mirar críticamente sus posicionamientos. Para ello, renuncian a cualquier pretensión de “lugar privilegiado”. La humildad hace posible la escucha mutua, revela que les importa la palabra y el sentir del otro y que son capaces de responder. En Jesús se revela el Dios vulnerable por amor, el Dios que se abaja y se inclina a escuchar el clamor de su pueblo. De ella destaca su paciencia, su mirada positiva (le reconoce como “Señor” e “Hijo de David”) y su respeto a Jesús desde el inicio (“se postró ante Él”, es decir, se inclinó para adorarlo), su falta de prejuicios y su capacidad de comunicarse efectivamente, sabiendo adaptarse a las circunstancias.

Con su razonamiento, la mujer apuesta por una misericordia universal, dirigida no solo a los últimos de Israel, sino también de los gentiles y a las mujeres, es decir, a todas las personas. Defiende la inclusividad del Reino a la vez que el mesianismo de Jesús, Hijo de David, se redefine (Mt 15, 28; cf. Mt 12, 18-21; 28, 18-20). En el discurso femenino, al compartir todos ganan y no es necesario quitar a unos para que otros tengan. En la mesa del Reino hay pan para todos y todas. La argumentación de la mujer da un doble giro al razonamiento de Jesús. Incide, por un lado, en la imagen de los perros, usada por Jesús, pero con un sentido diferente. La acepta como apelativo para los gentiles, pero le da una connotación positiva: vincula a los perrillos con la familia y la casa, y los considera fieles y vigilantes. Es decir, ella se percibe a sí misma y se presenta como fiel, y bienvenida en la casa.

Su respuesta abre a Jesús a una sabiduría diferente. Se ha dejado afectar por lo que Jesús le ha dicho, pero, al mismo tiempo, no se identifica con cada una de sus afirmaciones. Es la manera real de abrir un diálogo: las partes implicadas en el mismo no quedan anuladas, y mantienen una reciprocidad equiparable.

Por otra parte, la respuesta femenina desplaza la atención de los hijos al señor de la casa (“también los cachorros comen de las migajas que caen de la mesa de sus señores”). De esta manera, manifiesta que lo realmente importante es que hay un único señor en la casa y que de su mesa comen todos, los hijos y los cachorros, es decir, judíos y gentiles, varones y mujeres. En su razonamiento, no hay diferencia entre “hijos” y “cachorros” porque todos pertenecen a la casa, y esto es mucho más definitivo. En su perspectiva todos y todas están referidos a quien es Señor de esta comunidad (así se lo reconoce de nuevo, y esta vez sin necesidad de llamarle más Hijo de David). No se trata, por tanto, de que los gentiles “se hagan” judíos. En el modo de argumentar, la mujer deja atrás un posicionamiento centrípeto y, por consiguiente, no se ve a ella misma como una prosélita que se acerca al judaísmo y adopta una forma de judeocristianismo. El Reino es de todos porque el Señor de la casa, Jesús, lo hace posible al regalar su compasión sin distinciones de raza, de género o de condición social.

4. La fe que toma rostro en una mujer gentil

Según el evangelio de Mateo, la cananea es modelo de una auténtica creyente, tanto en sus palabras como en su conducta. Su fe se expresa en su petición, correspondida por Jesús, y en la convicción expresada en la súplica (dimensión cognitiva de la fe).¹¹ Por el contrario, los discípulos, incorporados al relato de Mateo (Mt 15, 23), desaparecen y queda ella, como ejemplo de discipulado,

11 Cf. Gerd Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, T&T Clark, Edinburgh, 1983, pp 133-140.

porque ha confiado plenamente en el poder sanador de Jesús, Mesías e Hijo de David, y ha reconocido su autoridad para sanar con alcance universal, al llamarle Señor.¹² Ella es alabada por su gran fe (Mt 15, 28), mientras ellos serán recriminados más de una vez por su “poca fe” (Mt 16, 8).

Tomando en cuenta toda la sección del relato de la cananea (Mt 11, 1-16, 20), se resalta aún más las diferencias entre la fe de la mujer y la de los discípulos: si ella grita y suplica, ellos, en cambio, tienen miedo (Mt 14, 26); si ella es capaz de permanecer en las dificultades, los discípulos y, más en concreto, Pedro, no lo hacen (Mt 14, 29-30; 16, 23). Además, la cananea comprende las palabras de Jesús, las acoge e interacciona con ellas, mientras los discípulos no entienden las parábolas y necesitan explicación (Mt 15, 10-14.16); son incapaces de distinguir la “levadura” de los “panes” (Mt 16, 5-12), o, dicho de otro modo, son tardos para descubrir la diferencia entre lo que es contrario al plan de Dios y lo que le favorece, es decir, la compasión. Mateo también contrasta la fe de la mujer con la increencia de los líderes religiosos (16, 1-14; cf. 12, 38-42).

La fe de la cananea cobra gran relevancia en la importancia que Mateo da al diálogo de la mujer con Jesús, mucho más desarrollado que en Marcos. Tiene la forma de un debate legal¹³ con contenido teológico, e incide no tanto en la curación de la hija cuanto en el derecho de las mujeres a participar de la vida litúrgica (usa una fórmula litúrgica) y en la reflexión comunitaria sobre la fe (desarrollo de la fórmula litúrgica centrada, en este caso, en la inclusividad o no del Reino). La invocación “ten misericordia de mí, Señor, Hijo de David” (Mt 15, 22), propia de los salmos de lamento (p.e. Sal 26, 11), tiene un tono litúrgico y solemne, al

12 En Mateo, el título “Señor” es usado por los discípulos o personas creyentes. Cf. Jack D. Kingsbury, “The Title ‘Kyrios’ in Matthew’s Gospel”, *JBL* 94 (1975), pp 246-255.

13 Así lo ha demostrado J. Duncan M. Derrett, “Law in the New Testament: The Syro-Phoenician Woman and the Centurion of Capernaum”, *NT* 15 (1973), p 183.

igual que la fórmula “ayúdame” (Mt 15, 25), como se observa en distintos salmos (p.e. Sal 44, 26).¹⁴ Al utilizar esta invocación, la mujer se considera interlocutora válida de quien reconoce como mediador de la salvación de Dios. La mujer se reconoce con el derecho a participar de la salvación y brega por ello para sí y para otros gentiles y otras mujeres.

En la dinámica de petición y rechazo que se plantea desde el primer instante del encuentro, llega un momento en el que la mujer se apropia del argumento de Jesús (Mt 15, 27), no tanto para rebatirlo cuanto para ampliarlo.¹⁵ No se trata de un simple asentimiento ya que, en realidad, la mujer modifica la afirmación de Jesús, cuando la hace dialogar con sus propias convicciones que, de acuerdo con Mt 12, 15-21, representan el cumplimiento de la profecía de Isaías.

Una palabra final

El relato tiene una potencia enorme como *exemplum* para una Iglesia en salida, una Iglesia que apuesta por salir “fuera del campamento” (Ex 33, 7) y ser testigo del Evangelio en las periferias existenciales, sean las que sean. El encuentro entre Jesús y la mujer cananea/sirofenicia habla de aprender a escuchar y dialogar con quienes son diferentes, de ser capaces de aprender a ver en profundidad y reconocer las huellas de la presencia de Dios en cada persona y en cada realidad humana. En esta historia, el que es la Palabra escucha, se deja enseñar y enriquecer por una mujer extranjera y catalogada como pagana. También la mujer se deja afectar por Jesús. La que buscaba sanación se alza como una mu-

14 Así lo ha demostrado Alice Dermience, “La péricope de la cananéenne”, pp 32, 40;

15 Mateo cambia la tradición marcana: ella responde diciendo “sí, Señor, pero también”, en lugar de usar el tono adversativo de Marcos: “Señor también”. Cf. Alice Dermience, “La péricope de la cananéenne”, p 41.

jer sanadora que contribuye a la transformación decisiva que se da en Jesús. Sus acciones y su palabra median la entrañable misericordia de Dios para toda la humanidad.

Elisa Estévez López

El futuro de la misión en Europa. Fuera de los caminos trillados¹

Jean-François Petit

Jean-François Petit es sacerdote asuncionista, filósofo, y director de la Red Filosófica de lo Intercultural en el Instituto Católico de París.²

Europa parece estar en una encrucijada. Tal vez estemos presenciando el fin de la misión histórica de la Iglesia en el mundo, al menos en forma de fuente inspiradora para el diálogo de culturas y civilizaciones. La idea del “desencanto con el mundo” ha estado funcionando desde los análisis de Marcel Gauchet.³ El sociólogo y antropólogo mostró el éxito paradójico del cristianismo. Habría infundido en la sociedad los valores de fraternidad, solidaridad, justicia y libertad. Esta tesis, seductora en la década de 1990, se topa con la realidad masiva de la pérdida de influencia de las autoridades religiosas en las orientaciones sociales, culturales y políticas de Europa.

Minoría activa

Incluso en el campo ético, la pluralización de normas y valores haría inepto cualquier proyecto de resacralización de la sociedad.

1 Este artículo retoma las principales conclusiones de un seminario bilateral mantenido en 2021 entre la facultad de Teología de la Universidad Católica de Lille y el departamento de Teología de la Universidad de Aquisgrán. Continuará con una investigación sobre “Religión y política en Europa” para otoño de 2022.

2 Cf. www.rephifrance.wordpress.com.

3 Marcel Gauchet, *El desencanto del mundo, una historia política de la religión*, París, Gallimard, 1985. Ver: *Un livre à lire*, 20, 1986 (presentación de J.-M. Aveline).

El movimiento hacia la aceptación legal de la eutanasia parece inexorable, mientras que las murallas contra la gestación subrogada (GPA) están disminuyendo gradualmente. El modelo ético liberal anglosajón considerado “progresista” invalida el levantamiento gradual de tabúes sobre la investigación del embrión o las quimeras animal-humano. A pesar de los esfuerzos encomiables, ¿es probable que las estructuras cristianas existentes pongan de manifiesto modalidades y lugares de reflexión y discernimiento más apropiado para esta situación?

Como minoría activa, sin embargo, minoría, el cristianismo no evoluciona de la misma manera entre los países altamente secularizados del norte de Europa, los más centrados culturalmente a nivel religioso en Europa occidental y los de un mantenimiento de fuertes tradiciones religiosas en varios países de Europa central y oriental, donde la secularización no avanza al mismo ritmo. Todavía es necesario que el cristianismo produzca un análisis detallado para ver las palancas de acción que deben fortalecerse o inventarse.

A través de sus escuelas y hospitales en particular, el cristianismo obviamente no ha perdido todos sus medios en Europa. Pero se topa con tendencias fundamentales, tanto internas (reconfesionalización) como externas (individualización y subjetivación), que los “nuevos aventureros de lo espiritual” —es decir, los seguidores de prácticas fuera de las formas de creencias y prácticas tradicionales— compensan solo en los márgenes:⁴ uno puede hacer yoga y meditación cristiana, retiros budistas y llamarse cristiano. Sin embargo, esto no llena las iglesias. Las prácticas corporales, la meditación, la medicina alternativa o las prácticas artísticas se han convertido en nuevas puertas de entrada a la espiritualidad y al descubrimiento de la interioridad, y sería urgente que una

4 Jean-François Barbier-Bouvet, *Los nuevos aventureros de la espiritualidad, Indagación de una sed actual*, París, Médiaspaul, 2015.

pastoral atenta al cuidado y a la cultura las aborde de una manera más integral y verdaderamente desinteresada. Sin embargo, lugares emblemáticos de este posible encuentro se han puesto en dificultades. El único ejemplo del cierre autoritario por parte del arzobispo de París, antes de su renuncia del Centro Pastoral St. Merry en el distrito de Beaubourg, es emblemático de una pastoral de la cultura que debe reinventarse.⁵

¿Se dice la misa?

Así, para muchos, la “misa se diría”: “la exculturación del creer”, según la fórmula de la socióloga Danièle Hervieu-Léger, nunca habría estado tan vigente. Alimentaría el análisis, a veces cuestionable, sobre el fracaso del intento de transformar la relación con el mundo de la Iglesia del Vaticano II. Europa habría dejado de ser cristiana, no tanto por la presión social como por un “cansancio de ser ella misma”, identificable en fenómenos tan variados como el antiintelectualismo cristiano, el abandono de parte de la tradición o los experimentos pastorales y litúrgicos considerados infelices.

Esta línea de interpretación, a veces voluntariamente polémica, es de hecho solo parcialmente correcta. De hecho, los mejores historiadores creen que la situación habría sido aún más delicada si la Iglesia no hubiera procedido al “*aggiornamento*” del Concilio Vaticano II. Este fue, por ejemplo, el resultado del muy serio coloquio internacional sobre religiosos antes y después del Concilio celebrado en Roma en 2014.⁶

5 Guy Aurenche (ed.), *Et vous m'avez accueilli. Contribution pour une Église vivante*, París, Salvator, 2021.

6 Christian Sorrel (ed.), *El Concilio Vaticano II y el mundo de los religiosos (Europa occidental y América del Norte, 1950-1980)*, Laboratorio de investigación histórica, Rhône-Alpes, 2019.

Por lo tanto, una cierta “estética del desastre”, a menudo mantenida por sociólogos de las religiones, no es la respuesta adecuada al desafío del momento, incluso si vale la pena en los medios de comunicación. Además, este concepto, que a veces es más una cuestión de postura que de análisis, alimenta a cambio su simetría inversa, la de una forma de negacionismo intelectual cristiano. Este último se niega a considerar lúcidamente los datos objetivos de la descristianización. Se aferra a la búsqueda de una mejora de la que, generalmente, serían los profetas quienes la realicen, que van desde congresos misioneros en deleite ante el gran número de catecúmenos en Europa, sin ver la infinidad de salidas vinculadas a la pérdida de confianza en las Iglesias.

Este “cristianismo de choque”, de hecho, más ruidoso que promotor, a veces reinstala, en un terreno supuestamente virgen, formas de piedad y una práctica tradicional que se creía que habían desaparecido. Hizo campaña por un orden cristiano integralista. Es cierto que presenta una coherencia dogmática supuestamente “concreta”; pero, en realidad, funciona en un circuito bastante cerrado. Tiene poco atractivo para aquellos que no pueden o no quieren entrar en sus propuestas, en asuntos de fe y prácticas que son muy impetuosas. La lista es larga de estas personas relegadas y desafortunadamente apenas bienvenidas: divorciadas y vueltas a casar, personas homosexuales, etc.; además, una larga lista de figuras de nuevas comunidades que ahora se descubre que han cometido abuso espiritual, e incluso abuso sexual.⁷

Fe vivida

Afortunadamente, esta imagen sociológica contrastante del cristianismo en Europa no dice nada sobre la admirable intensidad

7 Céline Hoyeau, *La traición de los padres*, París, Bayard, 2021.

de la fe vivida, de manera serena, por aquellos que hoy son “silenciosamente cristianos”, que siguen siendo numerosos. Sin embargo, es necesario señalar aquí una consecuencia importante desde un punto de vista misionero: es la salida gradual del cristianismo del eurocentrismo. Por último, en la larga historia de las civilizaciones, puede haber sido más corto de lo que generalmente se piensa. En otras palabras: la Iglesia, tanto en términos numéricos como en términos de dinámica, se está desplazando hacia el sur. Además, tres cuartas partes de los católicos en Europa se concentran en solo cinco países: Italia, España, Francia, Alemania y Polonia.

Ciertamente, esta evolución secular de Europa no debe quedar enmascarada por el impacto de la crisis sistémica de abuso sexual que muchos países del mundo aún no han experimentado. Sistémico no significa, en cuanto a términos, sistemático; pero los analistas se preguntan si la cuestión de las influencias no llegará muy rápidamente a transmitirla e ir más allá del marco único de la lucha contra el clericalismo.

De hecho, estas delicadas cuestiones, que es urgente atender pronto y diligentemente, no pueden ocultar no solo la dificultad práctica, en muchos lugares de Europa: de pasar de una “pastoral de supervisión” a una “pastoral de engendramiento”.⁸ Una desafección “cuantitativa” frente a las prácticas eclesiales no puede borrar también los caminos variados de la fe y las experiencias pastorales originales que tratan de responder a la sed espiritual contemporánea. La prima sería más bien la innovación, la creación colectiva en el campo de los experimentos eclesiales.

8 Philippe Bacq & Christoph Theobald (ed.), *Passeurs d'Évangile. Autour d'une pastorale d'engendrement*, París, Ed. de l'Atelier, 2008.

El Sínodo sobre la sinodalidad

Así, en Europa, los recientes debates en la perspectiva del sínodo sobre la sinodalidad ya están “desbloqueando” cuestiones sobre la gobernanza, la sacramentalidad, la ministerialidad en la Iglesia católica a través de la búsqueda de un nuevo estilo, una nueva forma de caminar como cristianos mientras permanecen abiertos en su mayoría. Episcopados europeos, como el de Alemania, parecen dispuestos a emprender las reformas fundamentales que el Papa Francisco obviamente quisiera emprender con el apoyo de otros sínodos, especialmente el de la Amazonia.⁹

La paradoja de la situación sería quizás el frente invertido ahora en vigor: una adhesión extraeclesial bastante amplia en Europa a los horizontes ecológicos y fraternitarios desarrollados por las encíclicas *Laudato Si'* y *Fratelli Tutti*; mientras que, internamente dentro de la propia Iglesia católica, la renuencia se refiere en algunos lugares solo a una franja insignificante de marcos eclesiales. La necesidad de una acción decidida para salvaguardar el planeta, que sin embargo alimenta un “ecumenismo amplio”, no logra entrar rápidamente en la teología y en la agenda práctica de las Iglesias cristianas. Sin embargo, las generaciones más jóvenes son muy sensibles a esto. Además, lo convierten en un modo prioritario de compromiso, generando una aceleración de la transición ecológica.¹⁰

La pluralización de referencias

De hecho, hoy surgen grandes preguntas sobre el lugar y el papel de las religiones en el espacio público europeo. Durante décadas,

9 Jean-François Petit, «El Documento preparatorio del sínodo sobre la Amazonía», *Spiritus*, No 234, 2019, pp 39-50; «El Documento final del sínodo especial sobre la Amazonía», *Spiritus*, 238, 2020, pp 86-93.

10 www.campus-transition.org.

además para la Iglesia católica, a raíz de la encíclica *Fides y Ratio* de Juan Pablo II en 1998, teólogos y filósofos han estado trabajando en una presentación de la fe compatible con los requisitos de la razón. Pero los renacimientos de los fundamentalismos están desarrollando en todas partes del mundo una “fe sin razón”.¹¹ En Europa, la necesidad de apoyo a una discreta trascendencia del orden público nunca ha sido más evidente, especialmente ante el auge del populismo y el nacionalismo.

Por lo tanto, las autoridades políticas europeas no ocultan la necesidad, en particular, de un fuerte discurso interconviccional e interreligioso para lograr también su propio objetivo de fortalecer la democracia y la paz civil.¹² Esta “mano tendida” no se refiere solo a la lucha contra el fundamentalismo, la prevención del terrorismo y la muy espinosa cuestión de la gestión de los flujos migratorios. Simplemente trata la cuestión del significado que se debe dar a la vida de uno, sobre el cual los tesoros acumulados por las sabidurías religiosas son obviamente preciosos de tener en cuenta. De manera lúcida, mientras siguen estructurando las conciencias y prácticas de muchos europeos, es ilusorio querer salvarlos, a menos que queramos subvertirlos. De hecho, todas las encuestas europeas sobre valores muestran en realidad su gran estabilidad.¹³ Si retrocedemos cuarenta años, veremos que las generaciones actuales tienen mucha menos diferencia entre ellas que con las anteriores, incluso en el liberalismo de la moral. Los europeos han tomado nota de la pluralización de referencias y afiliaciones. Pero no se oponen a las propuestas religiosas cuando participan en estrategias de emancipación y progreso colectivo que respetan su autonomía.

11 Cf. Olivier Roy, *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*, París, Seuil, 2008.

12 Jean-François Petit, “Unitas multiplex. Diálogo intercultural, interreligioso, interconviccional en Europa”, *Topologik*, 19, 2016, p. 143-149.

13 Pierre Brechon, Frédéric Gonthier y Sandrine Astor (dir.), *Los valores de los europeos: desarrollos y divisiones*, París, Dunod, 2014.

“El cristianismo cultural”

En consecuencia, si hay un término que debe ser investigado es el del “cristianismo cultural”. En lo que a ellos respecta, más del 50% de los franceses se declaran cristianos. Esta cifra está lejos de ser insignificante. Los sociólogos los agrupan en cinco familias: los “identitarios festivos” que van a misa solo para ritos de paso (45%), los “conciliares” que están muy comprometidos con todos los ámbitos (asociativos, caritativos, defensa de la familia) (14%), los “trabajadores fraternos de temporada” que se adhieren a los valores de solidaridad y hospitalidad (26%), los “observadores” atentos a la liturgia y un poco desafiantes frente al Papa Francisco (7%), los “emancipados” que se movilizan en muchos compromisos seculares, incluida la lucha contra las desigualdades sociales (4%), los “inspirados”, a menudo vinculados a nuevas comunidades e influenciados por el movimiento pentecostal (4%). En lo que respecta al catolicismo, según esta importante encuesta realizada en 2016, parece más complicado de lo que pensamos. Su influencia sigue siendo ciertamente proporcional a las transformaciones de sus formas de institucionalidad, sus esfuerzos por adaptar sus categorías fundacionales del discurso cristiano. Es un hecho para todos que estas pueden arrojar luz sugestivamente sobre los cambios sociales, culturales y políticos que están dando forma al panorama global de la modernidad.

De hecho, desde hace varios años, filósofos como Jean-Marc Ferry apuestan por la reconstrucción de una filosofía política que estaría marcada por una preocupación ética, en la que se tendría válidamente en cuenta la contribución de las religiones.¹⁴ Con precisión, Jean-Marc Ferry señala la relativa impotencia de una filosofía que se ha convertido esencialmente en mediática ante cuestiones de pérdida de sentido, crisis de cultura y fragilidad de la construcción política de Europa. No sin interés, aboga por una concepción más amplia de la razón, no limitada solo a las

14 Jean-Marc Ferry, *Las luces de la religión*, París, Bayard, 2013.

teorías anglosajonas de la argumentación. Aunque hoy la globalización y el multiculturalismo parecen socavar cualquier esfuerzo de estructuración política en las zonas geográficas, incluidas las europeas, podemos apostar por la calidad de una propuesta que permita a las religiones contribuir a las sociedades europeas, sin querer controlarlas como en el pasado.

Pero en Europa estamos asistiendo a formas de privatización forzada de la afiliación religiosa, en un laicismo tentado a pensarse a sí mismo más como “secularismo de control” que en una comprensión real de las situaciones. De hecho, el problema parece ser menos de pluralidad y divergencia de opinión, incluida la opinión religiosa, que la naturaleza compleja de los problemas que enfrentan los estados europeos. En realidad, estas preguntas a menudo implican una representación de la dignidad humana, a veces asociada con herencias religiosas, que sería mejor asumir que querer reprimir de una manera patológica. Por lo tanto, habría que hacer un esfuerzo por la inteligibilidad de lo que aportan las concepciones religiosas, tanto a nivel de una vida personal como de una experiencia colectiva. Pero es digno de mención que el esfuerzo de formación, incluso en las Iglesias cristianas, se ha vuelto notoriamente insuficiente. No solo las grandes reformas conciliares no son conocidas ni comprendidas, sino que los mensajes religiosos se vuelven angustiosamente pobres: no basta con decir que Dios “ama, salva y sana” para saber cómo y a quién.

Por lo tanto, si este horizonte se contemplara mejor, la modernidad europea podría pensarse a sí misma de una manera más reflexiva. Las identidades, incluidas las religiosas, serían menos puramente apasionadas, sino más argumentativas, dejando más espacio para formas felices de contar historias. Las historias de vida, las experiencias de conversión y compromiso tendrían su lugar dentro de comunidades de interpretación capaces de descifrar juntos y medir el valor de estos testimonios.

A imagen de las primeras comunidades cristianas

Por lo tanto, es ilusorio querer borrar la sensibilidad a las expresiones de las experiencias vividas, o incluso el trasfondo arcaico de las creencias que salpican la existencia singular y colectiva. En realidad, también contribuyen a la profundización de los vínculos, a la vida en común, al desarrollo de normas, especialmente de derecho. Un uso público de la razón sensible a la ilustración de las religiones permitiría promover más eficazmente los ideales de tolerancia, no discriminación, apertura, igualdad de principios, posible revisión de los argumentos. Por lo tanto, la autenticidad podría ser preferida al “lenguaje ambiguo” o, peor aún, a la “lengua de boj” que ya nadie entiende. La aclaración sobre el fondo de los problemas sociales y religiosos podría entonces ser de predilección a la marcación de posiciones y el efecto del anuncio.

En otras palabras, sin duda, las Iglesias cristianas necesitan reformas internas en Europa, sin avanzar a paso de tortuga con el pretexto de que tienen dos mil años de historia, lo que no siempre ha sido así. Bajo el modo de experimentación o derogación, se podrían tomar muchas iniciativas, siempre que queramos vivir la diversidad en unidad, como las primeras comunidades cristianas.

Pero hay más: las representaciones democráticas en Europa necesitan una alteridad instituyente y no una prevención sistemática contra la contribución de las religiones. Esta última orientación subestima no solo las posibilidades de inscripción del cristianismo en la modernidad, sino también su dinamismo de encarnación. Tal posicionamiento evitaría caer de mal en peor, es decir, una postura de desafío secularista que alimente en reacción solo una retirada comunitaria. Por supuesto, en una Europa marcada por el cristianismo, no se puede subestimar otras tradiciones religiosas, especialmente judías y árabe-musulmanas. Los representantes religiosos pueden ser socios leales en la búsqueda de una verdad común en el espacio público europeo, siempre que

su libertad interna no se vea torpemente obstaculizada en el espacio común.

Jerusalén, donde todo está unido (Sal 122)

En lo que a él respecta, en el concierto geopolítico global, el Papa Francisco invitó a Europa a revivir sus ideales en términos de promoción del Estado de derecho, en una respuesta adaptada a los desafíos de la multipolaridad y la transversalidad: todos deberían poder decir sus particularidades al tiempo que contribuyen al logro de una unidad armoniosa, al servicio de los pueblos unidos. Los encuentros sobre la dimensión religiosa del diálogo intercultural fueron particularmente alentados por el Papa en el Consejo de Europa.¹⁵ Incluso se podría añadir que, después del reciente shock sanitario, las religiones y las sabidurías representan la única alternativa para evitar ser absorbidas de nuevo por el sacrosanto mercado. Sin duda, hoy en día, se puede creer, sin pertenecer en Europa a ninguna denominación religiosa. Pero la búsqueda de la trascendencia está lejos de haber desaparecido, sin necesariamente ser recuperada y desviada. Si queremos reunirnos nuevamente en otro lugar que no sea en los templos del consumo, necesitamos aún profundizar los símbolos, las estructuras, las sensibilidades religiosas para aprender a decir una vez más y satisfacer el deseo de vivir juntos en nombre de las convicciones religiosas. ¿Podrán las estructuras eclesiales en Europa acoger estas peticiones inesperadas en el corazón de las familias y las ciudades, las comunidades y las generaciones, para ir juntos hacia esta “*Jerusalén, donde todo está unido*”? (Sal 122).

Jean-François Petit

Traducido por Soledad Oviedo C.

15 Discurso del Papa Francisco en el Consejo de Europa, 25 de noviembre de 2014.

Una misión europea.

Los jesuitas en Bruselas

Luciano Larivera

El autor, de nacionalidad italiana y sacerdote jesuita, tiene una formación de teólogo y periodista, cubriendo la actualidad de los asuntos internacionales en economía. Actualmente, es secretario para Asuntos europeos en el Centro Social Europeo de los Jesuitas (JESC).

Los jesuitas de la provincia francófona de Europa occidental y de la región de los Países Bajos están presentes en Bruselas. Sus escuelas, su vida litúrgica y su oferta cultural, espiritual y editorial están igualmente abiertas para los numerosos expatriados que trabajan en Bruselas, en relación con las instituciones europeas, la OTAN o las empresas multinacionales. El presente artículo trata de la misión jesuita en Bruselas, bajo la dirección del presidente de la JCEP (Conferencia de Provinciales de Europa), que comprende los jesuitas presentes, además de Europa, en la antigua Unión soviética, Turquía, África del Norte y Oriente Próximo.

La comunidad san Benito

Con excepción de un caso, los nueve jesuitas asignados a la misión bruselense de la JCEP, viven en la comunidad san Benito, nombre de uno de los patronos de Europa, veinte minutos a pie de los edificios del Parlamento europeo, de la Comisión y del Consejo. Los jesuitas belgas facilitan principalmente la misión de

la JCEP, proporcionando los edificios para sus iniciativas apostólicas, por ejemplo, en la Vía Europa,¹ donde se encuentran las oficinas del Servicio Jesuita de Refugiados en Europa y una de las comunidades del Programa Europeo de *Leadership* del Centro Social Europeo Jesuita (JESC). El JESC se encuentra a diez minutos a pie de las instituciones europeas. Está ubicado en el edificio del Hogar Católico Europeo,² que también fue fundado por los jesuitas y socios laicos para el acompañamiento pastoral de las comunidades católicas, expatriados en Bruselas. Sin embargo, desde algunos años, ya no están más involucrados en su funcionamiento.

El director jesuita esloveno de JESC vive en una comunidad belga. Lo que le ayuda en su trabajo de relaciones públicas en la ciudad. Todo esto para subrayar la importancia de vivir y de trabajar en un lugar urbano central, como lo quiere la tradición jesuita y la colaboración interjesuita en tanto como miembros de un mismo cuerpo. Una premisa: porque soy miembro del JESC, trataré más ampliamente del trabajo realizado por esta institución.

Misión de reconciliación y de justicia

Los jesuitas de la misión europea de Bruselas se entienden como “compañeros en una misión de reconciliación y de justicia” (Congregación general, 36). Tienen su propia vida comunitaria y litúrgica con un superior, una visita canónica anual de su superior mayor, que, como presidente de la JCEP, es miembro de la misma comunidad. Se examinan frente a los documentos del Padre General, especialmente el más reciente: “Nuestro voto de pobreza a raíz de Jesús pobre e humilde”. Como toda la Compañía de Jesús, participan en las iniciativas del Año ignaciano 2021-2022 que

1 Cf. <https://www.laviale.be/category/les-poles/la-viale-europe/>.

2 Cf. <https://www.fce.be/>.

celebra el 500 aniversario de la conversión de san Ignacio. Los jesuitas de la JCEP proyectan también su acción en el cuadro de las cuatro Prefecturas Apostólicas Universales de la Compañía de Jesús para este decenio: 1. Mostrar el camino hacia Dios a través de los ejercicios espirituales y el discernimiento; 2. Caminar con los pobres, los excluidos del mundo, cuya dignidad fue vulnerada, por medio de una misión de reconciliación y de justicia; 3. Acompañar a los jóvenes en la creación de un futuro lleno de esperanza; y, 4. Colaborar en el cuidado de nuestra Casa Común.

Los jesuitas de la JCEP estructuran su misión en torno a dos áreas: “redes” y “obras comunes y misión”. Las redes de la JCEP son el soporte de Bruselas para incentivar el encuentro y la colaboración de los jesuitas y de los laicos que trabajan en las provincias europeas sobre diferentes temas. Estos sectores son: “Encontrar a Dios” (centro de espiritualidad, ecumenismo, relaciones con el islam, carismáticos); “Promover la justicia y la ecología” (centros sociales, delegados sociales, JRS-Europa, ONG, delegados para la salvaguardia); “Juventud y medios de comunicación” (escuelas, ministerio de jóvenes adultos, ministerio universitario; promotores de vocaciones, jesuitas trabajando en las redes sociales); “Reflexión profunda” (enseñanza superior, filósofos, revistas culturales, archiveros); “Preparación para la misión” (delegados de la formación, maestros de novicios, tesoreros, agencias de desarrollo). Además, hay colaboradores en los proyectos y programas y socios del conjunto de la Compañía de Jesús (como la Red mundial de oración del Papa, la Comunidad de vida cristiana, las Piedras vivas).³ Cuatro comunidades interprovinciales europeas rinden cuenta al presidente de la JCEP: las dos de Dublín y de Bikfaya (Líbano), donde se ofrece el *Tertianship*, la última etapa de la formación jesuita, y las de Bruselas y Ankara.

3 CF. <https://jesuits.eu/>.

Boletín de información

Este servicio está acompañado de la publicación de un boletín digital de información acerca de la vida y del trabajo de los jesuitas en las diferentes provincias europeas. La finalidad es apoyar el trabajo por la oración e informes, y promover los contactos entre jesuitas y laicos más allá de los campos de especialización donde estamos ubicados en las misiones jesuitas. Para este trabajo, el presidente de la JCEP tiene la colaboración de un asistente y un tesorero, un consejo de cuatro jesuitas, un equipo interno pequeño, y algunos delegados del apostolado a nivel europeo. El delegado del apostolado social reside en Bruselas, forma parte de la JCEP y dirige también el Centro Social Europeo de los Jesuitas, donde un equipo ayuda a organizar iniciativas para las redes de justicia social, como el Congreso Justicia y Ecología (del 28 de marzo al 1 de abril de 2022, en Loyola, España).⁴

Otro aspecto de la misión es el requerimiento de redes (incluso las redes digitales, especialmente en el tiempo de la Covid-19) con su organización más libre, que tuvo la necesidad de automotivación por parte de los miembros de la red para compartir y participar en las iniciativas comunes. Este trabajo es coherente con el mantenimiento de una identidad y de una misión europeas y mediterráneas comunes entre los jesuitas, incluso aquellos que no pertenecen a los Estados miembros de la Unión Europea, como los ingleses, los suizos, etc.

En resumen, la presencia de los jesuitas en la ciudad de Europa central como Bruselas, como la de varias multinacionales y de la OTAN, contribuye a hacerlos más eficaces, incluso en sus propios territorios nacionales, y más capacitados para alimentar el espíritu de cuerpo.

4 CF. <https://www.loyola2022.eu/>.

Actividades pastorales

Antes de presentar las cuatro “obras comunes” de Bruselas, es importante recordar que los miembros de la comunidad San Benito de la JCEP (un belga francófono, dos polacos, dos portugueses, un español, un irlandés, un italiano) dirigen también actividades pastorales en sus diferentes comunidades lingüísticas, al apoyar a los sacerdotes y a los laicos responsables de estas misiones, que son supervisadas y mantenidas por la Arquidiócesis de Malinas-Bruselas. Esto permite también colaborar con los movimientos eclesiales y con las asociaciones de laicos, en mi caso con el grupo del equipo Notre-Dame. La catequesis, la predicación, el acompañamiento espiritual y la celebración de los sacramentos, aunque sea durante algunas horas cada semana, permiten una proximidad con las numerosas personas que trabajan en las instituciones europeas; es una ocasión de encuentro fuera de su ambiente de trabajo, y de entrar en contacto con sus familias.

Las obras comunes JCEP en Bruselas son eficientes, a pesar de la capacidad limitada de movilización, de influencia y de evangelización por su tamaño mediano, por la complejidad de la UE, por la amplia población, comprometida en las instituciones europeas, y, finalmente, por una cultura muy secularizada, por motivos de formalismo jurídico y político, y, algunas veces, anticristiana o anticatólica. En Bruselas, hay muchos cristianos, inclusive políticos, que prefieren vivir su fe en privado. Hay políticos que reivindican sus raíces cristianas europeas para preservar su identidad cultural más que la fe, y otros que solamente aceptan la enseñanza social de la Iglesia, pero no la doctrina acerca del matrimonio o acerca de la interrupción voluntaria del embarazo.

Sin embargo, hay personas en la “burbuja bruselense”, también entre los dirigentes, que, de manera oculta o explícita, pero organizada, colaboran en la construcción del Reino de Dios. Se trata de una minoría que no está sola, incluso si existen diversidades

entre los cristianos y los católicos según las diferentes pertenencias políticas y nacionales. Esto debería mantener la motivación de que es lógico anunciar a Jesús o, al menos, a los valores del Evangelio.

A este respecto, hay un pasaje del Evangelio que me inspira especialmente en esta misión, a la cual me he asociado en la mitad de 2021. Se trata de Lc 5, 1-11: la pesca milagrosa y el llamado de Pedro. Este texto nos recuerda que hace falta una fuerte cercanía con el Señor, sobre todo en un contexto secularizado. Es necesario estar en el mismo barco en donde se encuentra Él, y no a la distancia. Uno no solo debe pensar en estar ubicado en un contexto de gran devoción popular o sencillamente estar con otros cristianos para hacer parte de ellos. Es necesario tener un profundo amor por Jesús y seguirlo. Esto significa no solo tener una fe como una simple convicción personal, que se vive en privado, en la “noche”, porque esto sería ineficaz para el apostolado. Es ineludible, pues, llegar a la luz del día, aunque sea como minoría. Hay que aceptar ir donde el mar es más profundo, adonde se corre el riesgo de fracasar porque la tarea parece imposible o demasiado pesada.

Pero para ser “pescadores”, hay que preocuparse de las redes, lavarlas y reacomodarlas (Cf. Mt 4, 21). De lo contrario, la misión es imposible; de hecho, una parte esencial de la misión se encuentra también dentro del grupo apostólico porque hay que encontrar, experimentar, consolidar las maneras de colaboración y los métodos apropiados de trabajo. Esta cita evangélica nos recuerda que la misión es común, no se dirige solamente a Simón, sino a un grupo o a un equipo. En esta lectura simbólica, la Unión Europea es como el lago de Genesaret. Al igual que Europa, la “burbuja bruselense”, es decir, el mundo de las instituciones públicas y privadas, vinculadas a la Unión Europea, es una “tierra de misión” donde los cristianos están llamados a promover “la

hospitalidad caritativa” y “la caridad hospitalaria”,⁵ sobre todo si la UE debe orientarse en los próximos decenios hacia una mejor cooperación con los pueblos y los Estados africanos.

Las cuatro obras comunes

Las cuatro obras comunes de la JCEP de los jesuitas de Bruselas conciernen, principalmente, aquellas que trabajan en la galaxia de la UE. La primera es la presencia en las escuelas europeas con la enseñanza de religión a los niños de los expatriados que trabajan, especialmente, en las instituciones de la UE. El segundo trabajo es la oficina regional para Europa del Servicio Jesuita de los Refugiados (JRS-E). El JRS es una organización católica internacional cuya misión es acompañar, servir y defender los derechos de los refugiados y de otras personas desplazadas a la fuerza. El JRS-E promueve la red de veintidós oficinas nacionales de JRS, al sostenerlas en áreas identificadas, incluidas el intercambio de buenas prácticas por medio de la red, el crecimiento programático, la defensa y la expansión de la comunicación, la colecta de fondos y el fomento de las capacidades.⁶

La tercera obra común, como la primera, suministra un servicio en colaboración con un equipo de laicos y de la Arquidiócesis. Se trata de la capilla para Europa,⁷ situada en la calle Van Maerlant 22-24, muy cerca del Parlamento europeo. Se propone un programa mensual amplio con tiempos litúrgicos y de oración, de convivencia, de momentos de discusión con personalidades institucionales, inclusive eclesiales, sobre valores y desafíos de la Unión Europea. La capilla de Europa, en su espacio de acogida,

5 Christoph Théobald, *Europe terre de misión*, París, Cerf, 2019.

6 Cf. https://jrseuropa.org/wp-content/uploads/sites/19/2022/01/JRSEuropa_StrategicFramework2022-2024.pdf

7 Cf. <https://chapelforeurope.eu/>.

se distingue por su implicación en el diálogo ecuménico e interreligioso. Se han organizado varias reuniones de la COMECE y de la CEC. Finalmente, existe el Centro Social Europeo de los Jesuitas,⁸ calle de Cornet 51, que cuenta con doce personas, de los cuales cuatro son jesuitas. Todas sus iniciativas y análisis son difundidos a través de la *website*, de las principales redes sociales y de un *newsletter*. La JESC fue fundada en 2012 y es sucesora de la OCIPE. La Oficina Católica de Información acerca de los problemas europeos fue creada en Estrasburgo el 11 de diciembre de 1956, y abrió una oficina en Bruselas en 1963. Más tarde, en 1990, la OCIPE, cuya sede fue trasladada a Bruselas, llegó a ser la Oficina Católica de Información y de iniciativa para Europa. Las publicaciones de la OCIPE han abordado muchos temas, creando una perspectiva global de los diferentes aspectos de la unificación europea, en estrecha colaboración con la COMECE.

Al encuentro de los líderes y de los futuros líderes

El objetivo de la JESC es proponer una “visión y valores para Europa”, fundados sobre el Evangelio y el pensamiento social católico. Una parte del personal promueve los temas centrales de la ecología integral de *Laudato Si'* en una red, o con otras iniciativas de la COMECE, de Caritas Europa, de la CIDSE (Cooperación Internacional para el Desarrollo y la Solidaridad), por ejemplo, en el proyecto ELSiA-Alianza europea de *Laudato Si'*. Además, los jesuitas trabajan en el JESC al proponer análisis y comentarios sobre los asuntos de la Unión Europea y al ayudar a los funcionarios de la UE y a los miembros del Parlamento europeo a integrar sus responsabilidades políticas en su fe cristiana. La JESC forma parte de los organizadores de un taller anual de Venecia sobre la fe y la política para los jóvenes adultos de toda Europa. Asimismo,

8 CF. <https://jesc.eu/>.

mo, la JESC apoya a un grupo llamado Pasión para Europa,⁹ que organiza conferencias y un encuentro residencial de tres días en el Centro espiritual jesuita La Pairelle (Namur).¹⁰

La JESC también es miembro de la Iniciativa de los cristianos para Europa (IXE);¹¹ y apoya a la asociación de antiguos alumnos jesuitas de Bruselas, que propone eventos de formación y de amistad con personas que han estudiado en los colegios y universidades jesuitas fuera de Bélgica.

En el seno de la JESC se encuentra el Secretariado para el liderazgo, cuyo proyecto estrella es el Programa Europeo de *Leadership* (PEL).¹² El PEL, como respuesta al llamado de Papa Francisco, pretende formar los líderes del mañana. El P. John Dardis SJ, antiguo presidente de la Conferencia de Provinciales de Europa de los jesuitas, tomó la iniciativa de lanzar el PEL.

El Programa Europeo de *Leadership* es una iniciativa de cinco meses, en el curso del cual los compañeros reciben una formación en liderazgo y un apoyo para su discernimiento vocacional durante su estadía en Bruselas.

Los compañeros viven en comunidad y hacen trabajos de práctica en el corazón de Europa, ayudan a las comunidades marginalizadas, reciben *coaching*, una tutoría profesional y un retiro espiritual. Cada semana tienen la ocasión de encontrar dirigentes antiguos y actuales del ecosistema de la UE para dialogar acerca de su trabajo y de sus desafíos éticos. El PEL organiza una formación por semestre universitario.

9 Cf. <https://faithandpolitics.eu/>.

10 Cf. <https://www.passionforeurope.com/>.

11 Cf. <https://www.initiative-ixe.eu/>.

12 Cf. <https://www.jesc-elp.eu/>.

Una misión de presencia

En resumen, la misión europea de los jesuitas en Bruselas prosigue una tradición de presencia, pero también busca innovar en las estrategias y en los proyectos para responder a las nuevas necesidades educativas y sociales, como la migración, la crisis demográfica, la inclusión y los cambios climáticos.

En efecto, la Unión Europea es un tesoro precioso para toda la Iglesia, y no solamente en Europa, sobre todo si la “burbuja bruselese” es capaz de promover políticas de desarrollo duradero, una legislación internacional y prácticas que favorecen el desarrollo humano integral y la paz.

Luciano Larivera

Traducido por José Rodríguez

Una lectura africana de *Evangelii Gaudium*.

Misión fuera de los caminos trillados

Justin Zitisa Kuyinimina

Justin Zitisa Kuyinimina es profesor del Seminario Mayor de Mayidi y de la Universidad Católica del Congo, y sacerdote de la diócesis de Matadi, en la República Democrática del Congo.

La exhortación *Evangelii Gaudium* (EG)¹ recoge los frutos de los trabajos de la XIII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos sobre “La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana”.² Es el primer documento magisterial del Papa Francisco. Refleja su voz profética, que pretende expresar “las inquietudes que habitan en él en este momento concreto de la labor evangelizadora de la Iglesia” (EG 16), y propone “algunas pautas que puedan animar y orientar una nueva etapa evangelizadora, llena de fervor y dinamismo, en toda la Iglesia” (EG 17).

Dirigiéndose a los fieles cristianos, Francisco pretende “invitarlos a una nueva etapa de evangelización marcada por la alegría del Evangelio e indicar caminos para el camino de la Iglesia en los próximos años” (EG 1). De este modo, el Papa espera “trazar los

1 Papa Francisco, *Exhortación apostólica: La alegría del Evangelio sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual*, París, Salvator, 2013. En el resto de nuestro texto, utilizaremos las iniciales EG, seguidas de un número, para referirnos al texto de esta exhortación que se hace referencia.

2 Esta asamblea sinodal se celebró en Roma del 7 al 28 de octubre de 2012. Para profundizar en la noción de “nueva evangelización”, puede leerse Jean Rigal, “La nouvelle évangélisation. Les questions qu’elle soulève”, *Nouvelle Revue Théologique*, 127 (2003), pp 436-454.

contornos de un determinado estilo evangelizador que les invita a asumir en el desempeño de cada actividad” (EG 18).

Los pasajes de la *Evangelii Gaudium* citados anteriormente tienen un carácter muy programático. De hecho, la exhortación representa una fuente o referencia para toda reflexión y práctica de la evangelización que tenga que ver con la renovación. Por ello, desde su publicación, se han producido diversas y numerosas re-apropiaciones de la Exhortación.³ Sin embargo, no hemos terminado de explotar todas las intuiciones y propuestas de este rico documento. Hay que seguir la hermenéutica pensada para toda la Iglesia, pero hay que permanecer abiertos a lecturas contextualizadas, atentos a las situaciones pastorales particulares en las que hay que repensar y reajustar la misión evangelizadora de la Iglesia.

En este sentido, la presente contribución es una propuesta de lectura “africana” de la exhortación del Papa Francisco. Parte de una determinada aproximación a la *Evangelii Gaudium*, condicionada por el contexto socio-pastoral de África. Dos ideas clave han surgido en nuestras mentes como líneas principales de la lectura de *Evangelii Gaudium*: la alegría del Evangelio y la transformación misionera de la Iglesia.

Intentaremos destacar el significado fundamental de las expresiones “alegría del Evangelio” y “transformación misionera de la Iglesia”, para indicar su resonancia e implicaciones para la misión evangelizadora de la Iglesia en África.

De este modo, pretendemos mostrar que la alegría del Evangelio puede ser la fuente o el motor de una misión africana audaz, renovada e inventiva que supere los caminos tradicionales, y que la transformación misionera de la Iglesia es una condición esencial para una misión llamada a nuevos caminos.

3 En esta perspectiva, véase la Revista *Lumen Vitae*, “La conversión misionera de las comunidades cristianas”, vol. LXXII, No 2, 2017.

La alegría del Evangelio, fuente de evangelización

¿Cuál es la alegría del Evangelio?

El verdadero significado de la expresión “alegría del Evangelio” se desprende de la frase que abre la *Evangelii Gaudium*:

La alegría del Evangelio llena el corazón y la vida entera de quienes se encuentran con Jesús. Los que se dejan salvar por Él se liberan del pecado, de la tristeza, del vacío interior, del aislamiento. Con Jesucristo la alegría nace y renace una y otra vez (EG 1).

Refiriéndose al encuentro del hombre con Cristo, la “alegría del Evangelio” aparece como una noción cristiana. También tiene un resorte antropológico concreto (llena el corazón y la vida entera de los que se encuentran con Cristo) y una dimensión soteriológica holística (los que se dejan salvar por Cristo), infiriendo la idea de una salvación integral: tanto la liberación de la esclavitud espiritual (el pecado) como de la servidumbre histórica (la tristeza, el aislamiento).

Tal alegría, enraizada en el Amor de Dios que no se cansa de perdonarnos (EG 4), es una experiencia capaz de renovarse y redescubrirse constantemente, a la manera de “un rayo de luz que nace de la certeza personal de ser infinitamente amado más allá de todo” (EG 6). Es “una confianza secreta, pero firme en medio de las peores preocupaciones” (EG 6). La *Evangelii Gaudium* rechaza cualquier visión ingenua de la alegría, que presupone la ausencia de cualquier dificultad. Del mismo modo, rechaza cualquier concepción desenfundada o errónea de la alegría, que la reduciría a los tejemanejes hedonistas de una sociedad técnica que “ha sido capaz de multiplicar las oportunidades de placer, pero tiene grandes dificultades para producir alegría” (EG 7). Es, pues, una visión realista de la alegría la que se desprende de la exhortación pontificia.

Además, en la medida en que la alegría evangélica no puede ser aniquilada por las experiencias de tristeza ni reducida a expresiones de hedonismo, tiene una connotación de “trascendentalidad”: al ser experimentada más allá de la tristeza y la satisfacción de la persona humana, se basa en la capacidad de abrirse “a la fuente del amor de Dios, siempre creciente, que se ha manifestado en Jesucristo” (EG 7). Abre al hombre a algo más que a sí mismo, y le lleva más allá de su conciencia aislada y de su autorreferencia a su ser más verdadero que Dios le comunica.

Así, tocado por este Amor divino, el ser humano se ve irresistiblemente llevado a comunicar a los demás “este bien mayor”. De ahí el carácter dinámico e incluso dinamizador de la alegría del Evangelio, que, según la *Evangelii Gaudium*, es “la fuente misma de la acción evangelizadora” (EG 8), ya que de ella brota “la dulce y reconfortante alegría de evangelizar” (EG 9). Fundamentalmente, “la alegría del Evangelio (...) es una alegría misionera” (EG 21).

Esto significa que está intrínsecamente dotado de un poder o fuerza autocomunicativa. Por un lado, este poder transforma a los fieles “de evangelizadores tristes y desanimados, impacientes y ansiosos” en “ministros del Evangelio, cuya vida irradia fervor (...)” (EG 10). Por otra parte, establece un nuevo estilo evangelizador, es decir, un “anuncio renovado del Evangelio que da a los creyentes, incluso a los tibios o no practicantes, una nueva alegría en la fe y una fecundidad evangelizadora” (EG 11).

Sin embargo, este poder autocomunicativo intrínseco de la alegría del Evangelio no es automático. Por el contrario, requiere un compromiso generoso, al que la *Evangelii Gaudium* invita a todo creyente, sin hacer de la evangelización “una tarea personal heroica” (EG 12). En efecto, la evangelización extrae su verdadera fuerza y su fecundidad inagotable de la fuente del “Dios que manifestó su inmenso amor en Cristo, muerto y resucitado, que hace a sus fieles siempre nuevos, aunque sean viejos” (EG 11).

Por eso, la acción evangelizadora ha de buscar siempre la frescura original del Evangelio para que surjan “nuevos caminos, métodos creativos, otras formas de expresión, signos más elocuentes, palabras cargadas de renovado sentido para el mundo de hoy” (EG 11). La novedad que se espera en la evangelización es “la que Dios mismo quiere producir de manera misteriosa, la que inspira, la que provoca, la que guía y acompaña de mil maneras” (EG 12).

La misión africana bajo el signo de la alegría

En 1994, al acercarse el segundo milenio cristiano, el primer Sínodo africano examinó la cuestión de la misión evangelizadora de la Iglesia en África. Proponía una “evangelización inculturada para la construcción de la Iglesia como familia de Dios”.⁴ También había apuntado algunos retos misioneros prioritarios: el primer anuncio, la formación cristiana, la profundización de la fe, el testimonio, la inculturación de la fe, la reconciliación comunitaria, la evangelización de la familia.⁵

A partir de ahí, estos retos abren caminos claros para la misión de la Iglesia. Pero es una obra extensa y variada. Entonces, ¿cómo podemos evitar dispersarnos en una empresa tan vasta o limitarnos a un solo camino?

Por otra parte, no se trata de declarar impertinentes las opciones misioneras actuales ni de calificar de anticuadas determinadas inversiones pastorales. Sin embargo, estamos convencidos de que, incluso antes de pensar en las tareas de una evangelización que quiere ser “nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión”,⁶

4 Juan Pablo II, *Exhortation apostolique post-synodale “Ecclesia in Africa”*, París, Pierre Téqui, 1995, No 63.

5 *Ecclesia in Africa*, No 81-95.

6 Juan Pablo II, “Discurso al Consejo Episcopal Latinoamericano”, *Documentation Catholique* 1850, No 80, 1983, p 438.

es necesario situar toda la misión de la Iglesia en una relación fundamental con la noción de “alegría del Evangelio”.

En este sentido, la “alegría del Evangelio” nos parece la dinámica a partir de la cual debe replantearse necesariamente la misión de la Iglesia en África. Permite unificar todos los esfuerzos misioneros y apoyar cada esfuerzo singular como fuente, motor y horizonte de la evangelización. Con esta dinámica, la comunicación de la alegría del amor salvador de Dios se convierte en el “sello” que certifica la autenticidad y la credibilidad de la misión.

La misión africana debe, por tanto, suponer un esfuerzo por “africanizar la alegría del Evangelio y la evangelización”. Es importante evitar cualquier malentendido sobre esta noción de “alegría”, que puede producir resonancias contrastantes entre los africanos, divididos entre “una alegría natural de vivir” y “una alegría que la ha matado la vida”. Entre ambas, la misión se inscribe críticamente bajo el sello de la alegría del Evangelio, como superación y cumplimiento de la primera, y curación y corrección de la segunda.

Pero, en concreto, ¿qué puede suponer “la misión bajo el sello de la alegría del Evangelio” para África, una tierra donde la alegría es constitutiva de la existencia, por muy dramáticas y tristes que sean las condiciones concretas? Implica, por un lado, no rechazar la “alegría existencial africana” en su conjunto, porque es un hecho sociocultural importante, que prepararía la recepción de la “alegría cristiana del Evangelio”. Por otra parte, significa que hay que procurar que el protagonismo de la alegría africana no eclipse la “alegría del Evangelio”, cuya especificidad quedaría así oscurecida.

Además, para África, donde también hay “alegría extraviada, robada y asesinada”, ¿qué es una evangelización marcada fundamentalmente por la alegría del Evangelio? *Ecclesia in Africa* ha

descrito vívidamente las situaciones de quiebra de la alegría: sufrimiento, hambre, guerra, tensiones raciales y tribales, inestabilidad política, violación de los derechos humanos.⁷

En una situación de tal combinación de miserias, ¿la “alegría africana así violada” no corre el riesgo de ser un espectro que apantalla la “alegría del Evangelio”, un señuelo decepcionante o una utopía desmovilizadora?

La alegría del Evangelio nos invita a dejar atrás una evangelización de palabras tranquilizadoras, realizada por los caminos de la indiferencia, del distanciamiento, de la no asunción de responsabilidades suficientes e incluso de la negación de la existencia miserable de los fieles. Frente a esto, no es necesaria una evangelización devaluada al mero tópico de una liberación sociohistórica.

Lo que se necesita es una evangelización “comprometida”, preocupada por infundir la alegría del Evangelio en el drama de la alegría existencial africana, impregnada de los pecados enterrados en los corazones y los males de la sociedad.

Para ello, no basta con una proclamación “trompetera” de la alegría del Evangelio desde los púlpitos de la verdad. Es necesario suscitar y despertar el hambre de la alegría del amor de Dios, que es el remedio para todos los males que están matando la alegría en África. Para lograr esta evangelización marcada por la alegría del Evangelio, la *Evangelii Gaudium* pide “la transformación misionera de la Iglesia”.

La transformación misionera de la Iglesia

La transformación misionera de la Iglesia preconizada por la *Evangelii Gaudium* es otro elemento importante en el que se basa

⁷ Juan Pablo II, *Ecclesia in Africa*, No 51.

la misión o el servicio de la evangelización.⁸ Se desarrolla en cinco afirmaciones, indicando requisitos o condiciones para una nueva etapa evangelizadora.

Presentada esquemáticamente, la transformación misionera de la Iglesia exige que sea una Iglesia en salida (EG 20-24) y comprometida con una pastoral de conversión (EG 25-33), comunicando la misión desde el corazón del Evangelio (EG 34-39) y encarnándola dentro de los límites humanos (EG 40-45), como una madre con el corazón abierto (EG 46-49).

¿Qué necesitamos escuchar en estas declaraciones y qué perspectivas inspiran para una misión en África que quiere salirse de los caminos trillados?

¿Qué alcance misionero tiene la Iglesia en África?

“Es vital que hoy la Iglesia salga a anunciar el Evangelio a todos, en todos los lugares, en todas las ocasiones, sin vacilar, sin repulsión y sin miedo. La alegría del Evangelio es para todos los pueblos, nadie puede quedar excluido” (EG 23).

La exigencia de una “Iglesia en movimiento” en relación con la misión evangelizadora nos remite inmediatamente a la imagen paradójica de una pastoral generalmente “sedentaria” en la Iglesia africana. Esta pastoral se organiza en torno a grandes parroquias, en una acción evangelizadora centrípeta, es decir, dirigida al recinto parroquial.

Es una pastoral de mantenimiento de la fe de los fieles, con un discurso que se resume en largas homilías dominicales, a través de liturgias exuberantes y danzantes, con una plétórica de participa-

8 Christophe Theobald habla de una combinación sin precedentes de las dos palabras: “transformación” y “misionero”. Cf. Christophe Theobald, *Urgences pastorales. Comprendre, partager, réformer*, París, Bayard, 2017, p 11.

ción de grupos y movimientos de vida, formados por cristianos cuya pertenencia eclesial ya no plantea dudas.

Es evidente que una pastoral parroquial tan introvertida mantiene a la Iglesia encerrada en sí misma, sin ningún movimiento misionero hacia aquellos a los que hay que llevar prioritariamente la alegría del Evangelio: los “sin mensaje”, los bautizados menos asiduos, los de las periferias geográficas de las parroquias alejadas, los descreídos y los incrédulos.

La Iglesia pierde su dinamismo evangelizador cuando no puede llegar a estas categorías en sus lugares habituales de misión a los que no acuden (las parroquias), y a través de su principal forma de comunicación misionera que apenas les llega (las homilías).

Concretamente, lo que la Iglesia africana debe hacer para convertirse en una Iglesia en movimiento es entrar en un proceso profundamente evangélico de comunicación de la oferta universal de la salvación de Dios a todos los pueblos (Jn 10, 10) y de búsqueda de la oveja perdida (Lc 15, 4-7). Esta convicción puede empujar a la Iglesia a inventar e imaginar nuevas estructuras, fuera de las estructuras incluidas en la parroquia, para encaminarse radicalmente hacia nuevos “lugares” misioneros.

Así, en las grandes ciudades, la Iglesia podría organizarse para salir en misión hacia esos miles de viajeros y comerciantes, muchos de los cuales son católicos bautizados. Si la lucha por la supervivencia les ha alejado de las parroquias, se les unen en los transportes públicos y en los mercados los “predicadores de las Iglesias renovadoras” que les venden las ilusiones de un cristianismo a medida. Hay nuevos caminos de evangelización que explorar.

En resumen, la exodalidad misionera de la Iglesia requiere un cambio de la acción pastoral “eclesiocéntrica” al compromiso “eclesio-centrífuga”. De este modo, la Iglesia no se comportará

como un “supermercado” al que acuden multitudes de consumidores religiosos. Será una comunidad que se dirija a las minorías que están fuera de ella, lejos o en el límite de sus jurisdicciones. Esto exige una conversión misionera de toda la pastoral de la Iglesia, como nos recuerda de nuevo la *Evangelii Gaudium*.

Por una pastoral africana de conversión

Una pastoral de la conversión supone “una opción misionera capaz de transformarlo todo para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda estructura eclesial se conviertan en un cauce adecuado para la evangelización del mundo actual, más que para la autoconservación” (EG 27). Se trata de “hacer más amplia y abierta la pastoral ordinaria en todas sus formas, poniendo a los agentes de pastoral en constante actitud de ‘salida’, y favoreciendo así la respuesta positiva de todos aquellos a los que Jesús ofrece su amistad” (EG 27).

Podemos escuchar esta llamada a la conversión misionera en la pastoral de forma “africana”, teniendo en cuenta el caso de las Comunidades Eclesiales Vivas,⁹ que surgen de una de las reformas congoleñas más importantes de la parroquia. Los beneficios son bien conocidos: acercar la parroquia a los fieles, fortalecer la comunión fraterna en la Iglesia. Pero, ¿hemos conseguido darles un verdadero dinamismo misionero? ¿No permanecen, río arriba, demasiado dependientes de las parroquias como simples consumidores, mientras que, río abajo, no son muy responsables de transmitir el Evangelio a sus vecinos cercanos?

Sin embargo, dada su numerosa distribución en la ciudad y su inserción en el corazón del tejido de la vida social, las Comunidades

9 Ver Conférence Episcopale nationale du Congo, *Directoire national sur les Communautés Eclesiales Vivantes*, Kinshasa-Gombe, CENCO General Secretariat, 2015.

Eclesiales Vivas deberían estar –mejor que las parroquias– dotadas de una mayor capacidad de apertura al mundo, para llevar a todas las personas la propuesta de la fe en Jesús. Aquí vemos un camino apenas transitado en la acción evangelizadora de la Iglesia.

Lo mismo ocurre con los grupos espirituales que pueblan nuestras parroquias. Proporcionan una innegable vitalidad orgánica interna y aportan diversos beneficios a sus miembros. Sin embargo, están lejos de ser relevos de la acción evangelizadora de la Iglesia hacia los alejados o ajenos a ella.

De ahí la necesidad de revalorizar el papel de estos grupos para que una verdadera conciencia del deber misionero les impulse a realizar acciones específicamente pensadas y coordinadas para el anuncio de Cristo en el mundo. Pero este anuncio misionero debe partir del corazón del Evangelio.

¿Discurso misionero desde el corazón del Evangelio?

Según la *Evangelii Gaudium*, el corazón del Evangelio es “el amor salvador de Dios manifestado en Jesucristo muerto y resucitado” (EG 36). Y el anuncio misionero articulado a este corazón del Evangelio “se centra en lo esencial, en lo que es más bello, más grande, más atractivo y al mismo tiempo más necesario” (EG 35).

Cuando se escucha desde África, la misma idea del “corazón del Evangelio” o del Amor salvador de Dios manifestado en la muerte redentora de Jesús invita a poner “este corazón del Evangelio” en el centro de todo discurso pastoral y de toda propuesta de fe cristiana. Al mismo tiempo, nos impulsa a cuestionar la sustancia de la predicación africana, ya sea catequética, homilética o parentética.

¿De dónde parten y en qué se centran? ¿No predicán a veces más el miedo al infierno que la alegría del cielo? ¿Más sobre la implacable ira punitiva de Dios que sobre su inagotable misericordia? ¿Más miedo a las brujas que al poder protector de Cristo? ¿No publicamos a veces más elencos de pecados que catálogos de virtudes? Y la enseñanza de la catequesis bíblica, ¿no cae a menudo en un “moralismo excesivo y rigorista”, sin presentar siempre con claridad a cada persona la oferta de salvación que Dios le hace, ni prepararla para aceptarla?

Estas preguntas nos permiten vislumbrar los posibles caminos de una propuesta misionera centrada en el anuncio del Amor salvador y perdonador de Dios que se abaja hasta nosotros para elevarnos a la dignidad de sus hijos. Es este corazón del Evangelio el que debe proponerse al corazón de la persona en un anuncio sencillo y despojado, luminoso y atrayente, en vista a un encuentro personal con Cristo. Esto debe estar siempre en el centro de todo lo que dice la Iglesia y debe ser claramente visible, incluso en los discursos sociopolíticos que la actualidad lleva a menudo a la Iglesia.

Este énfasis en la comunicación misionera enraizada en el corazón del Evangelio es especialmente importante para los grupos de espiritualidad dentro de las parroquias. Están tan ocupados reproduciendo la socialidad africana que llegan a descartar “este corazón del Evangelio”. El resultado puede ser un falso cristianismo.

¿No es esto lo que ocurre cuando los coros parroquiales consideran imprescindible ir a dirigir el velatorio en casa de un miembro fallecido, pero consideran accesorio participar en la misa de funeral del difunto?

Una misión encarnada dentro de los límites humanos

Si la misión en África debe estar enraizada en el corazón mismo del Evangelio, se deduce también que este corazón del Evangelio debe encarnarse en los límites de todo tipo que pueden marcar a la persona humana.

Se trata de límites morales, psicológicos, culturales e intelectuales, frente a los cuales la misión debe desplegar “la actitud evangélica que despierta el corazón con la cercanía, el amor y el testimonio” (EG 43), y “acompañar con misericordia y paciencia las posibles etapas de crecimiento de las personas que se van construyendo día a día” (EG 44).

Es evidente que la Iglesia en África, dependiente de la práctica misionera de “tabula rasa”, de “*fuga mundi*”, de “*salus animarum*”, de adaptación insuficiente y concordista, es difícil de proyectar el Evangelio en ciertos casos “conflictivos” de la vida, a veces presentados como específicamente africanos, como la poligamia, la cohabitación prematrimonial o extramatrimonial, la separación matrimonial, las creencias de “brujería” y las prácticas fetichistas. Todo ello se basa en una oposición radical entre el cristianismo y la cultura africana, a la que se acusa de ser anticristiana.

En lugar de excluir estas experiencias fronterizas de su ámbito, la misión debería centrarse en ellas. Deben considerarse como caminos por los que la Iglesia debe discurrir para llevar la alegría del Evangelio a quienes se ven afectados por estos límites y que también son hijos de Dios, llamados a entrar en comunión con Él.

No está suficientemente claro cuántas personas de la Iglesia africana están afectadas por una u otra de estas situaciones límite y para las que el acceso a la vida de la Iglesia es difícil o imposible. Y, sin embargo, la *Evangelii Gaudium* recomienda acogerlos con un corazón tan abierto como el de una madre.

Una Iglesia madre misionera con el corazón abierto

La “Iglesia madre misionera de corazón abierto” es una Iglesia como “la casa del Padre, donde hay lugar para todos con su vida difícil” (EG 47). Es la Iglesia en la que “todos pueden participar de alguna manera en la vida de la Iglesia (...) formar parte de la comunidad” (EG 47), y que no cierra ninguna de sus puertas a los fieles ni la de los sacramentos, ya sea la Eucaristía o, sobre todo, el bautismo.

En África, esta cuestión de la apertura de la Iglesia a todos es un problema. Afecta sobre todo a las personas identificadas como “pecadores permanentes” por sus prácticas y a las que la Iglesia tradicionalmente condena al ostracismo en bloque.

Este es el caso de la poligamia, que florece en diversas formas incluso entre los cristianos. Lo mismo ocurre con la convivencia matrimonial, que tiene dificultades para llegar a la celebración sacramental, por no hablar del divorcio matrimonial, que se ha convertido en algo habitual en una sociedad inestable. ¿Cuál es el lugar en la Iglesia para estos polígamos, convivientes y divorciados? ¿Qué puertas les abre la Iglesia?

Además, la miseria material es tan grave en África que ha producido necesitados inocentes, enfermos sin atención, bandidos organizados en bandas criminales para la supervivencia deshonesta, redes de prostitutas profesionales, políticos corruptos.

Si la Iglesia no puede aportar “soluciones milagrosas”, ¿está su corazón suficientemente abierto a esos “pobres” para comunicarles el inmenso Amor de Dios que no quiere que ninguno de sus hijos se pierda?

***Evangelii Gaudium*, un texto programático**

En definitiva, *Evangelii Gaudium* es un texto programático que compromete a la Iglesia en una nueva etapa de evangelización. Al esbozar las orientaciones generales de esta nueva evangelización, la exhortación pontificia constituye una rica mina de material teológico y pastoralmente aprovechable. Hemos intentado aquí una lectura centrada en dos de estos materiales: “la alegría del Evangelio” y “la transformación misionera de la Iglesia”. Hemos tratado de relacionar estos dos elementos con la situación pastoral africana, sugiriendo los nuevos caminos por los que podrían comprometer la misión de la Iglesia en África.

Así, la *Evangelii Gaudium* nos señala no solo un camino misionero singular, sino el camino real de la misión en África: el del anuncio gozoso del Amor de Dios como Salvador del pecado y liberador de los males que esclavizan al continente africano, así como a toda la humanidad.

Justin Zitisa Kuyinimina
Traducido por Norma Naula ssc

La Iglesia en China.

Misión fuera de los caminos trillados

Michel Chambon

Michel Chambon es un antropólogo y teólogo francés que trabaja sobre las relaciones entre los mundos chinos y las tradiciones cristianas. Actualmente, es investigador en el Instituto de Investigación de Asia de la Universidad Nacional de Singapur y coordina la Iniciativa de Estudio de los Católicos Asiáticos (ISAC).¹

En un momento en que China continúa desplegando su poder, y cuando las recientes crisis globales revelan la resiliencia de su modelo, el mundo católico se pregunta sobre las mejores maneras de sostener el impulso misionero en China. En un contexto en el que el “Imperio Medio” mantiene sus fronteras cerradas y su administración desconfía de los “agentes extranjeros”, ¿qué podemos hacer para ayudar a la misión en China?

Una breve reseña histórica

La era del gran timonero

Antes de proponer pistas para el hoy, sin saber qué pasará mañana, es importante mirar brevemente el camino recorrido y los senderos ya explorados. Identificar la dinámica actual a largo plazo, así como las limitaciones estructurales, es esencial para esbozar algunas sugerencias.

1 Cf. <http://www.isac-research.org>.

En 1949, con el advenimiento de Mao Zedong al poder, la situación de la Iglesia en China cambió radicalmente. Si finalmente terminaron años de guerra civil, desapareció la fuerte presencia de misioneros extranjeros que controlaban todas las palancas de la Iglesia local. Desde la década de 1950, los católicos chinos estaban solos frente al nuevo régimen. Muy rápidamente, el poder se volvió muy opresivo y el catolicismo tuvo que desaparecer del espacio público. Pero después de las persecuciones de la década de 1960, las cosas se relajaron ligeramente. Algunos católicos extranjeros, académicos y diplomáticos, podían visitar el Imperio Medio sin desplegar una actividad misionera explícita.

Con la muerte del gran timonero y la llegada de un nuevo equipo directivo, las cosas están cambiando rápidamente. A partir de 1978, moverse por China como empresario o turista extranjero se hizo más fácil. Los misioneros que viven en Hong Kong, Taiwán, Singapur o Filipinas, comenzaron a pasar tiempo en China. A través de recorridos de exploración en áreas donde su congregación tuvo contactos históricos, buscaron primero reconectarse y evaluar la situación. El objetivo no es volver a una situación eclesial precomunista. Haciendo eco del Vaticano II, se trata más bien de recoger las solicitudes locales y ayudar en donde se identifican las necesidades.

El boom económico

Con el auge económico y las transformaciones sociales que China experimentó en la década de 1980, los caminos hacia la misión tomaron senderos más variados. Ya en 1984, el Gobierno chino alentó abiertamente a las estructuras católicas a pedir donaciones extranjeras para ayudar a reconstruir iglesias, presbiterios, conventos y dispensarios. A partir de ese momento, el dinero no tiene cabida y la entrada de divisas es una prioridad para todos.

Muchas entidades católicas extranjeras enviarían dinero a la Iglesia en China.

Con este movimiento de bienes y personas, los misioneros extranjeros que todavía tienen dificultades para residir en China se están comprometiendo como prioridad a un ministerio de unidad y reconciliación. Durante dos décadas, sus esfuerzos se centraron en el interior de las comunidades cristianas para ayudarlas a recibir el Vaticano II, para reconocerse mejor en ellas, pero también para superar las divisiones políticas. De hecho, con la reapertura del país, los católicos chinos tuvieron que elegir entre aceptar la mano extendida del Gobierno o permanecer en la clandestinidad. Dependiendo de la ubicación, las historias locales y la dinámica regional, algunas comunidades se habían dividido entre la Iglesia patriota y la Iglesia subterránea.

A partir de entonces, el gran esfuerzo misionero de todo este período fue hacer conexiones. La conexión entre Roma y la variedad de comunidades católicas en China, la conexión entre católicos chinos en China, Hong Kong, Taiwán, Filipinas y otras partes del mundo, y la conexión entre las diferentes regiones católicas de China. En un contexto de reapertura, la prioridad era reconstruir la comunión.

Pero la misión, en el sentido más clásico de la palabra, no estaba completamente ausente. Como no era posible establecerse permanentemente en China para el trabajo de evangelización, los misioneros buscaron otras formas. Por ejemplo, en las décadas de 1980 y 1990, las universidades del país tenían una inmensa necesidad de profesores de idiomas extranjeros para facilitar la reintegración de China en el resto de flujos intelectuales, económicos y culturales del mundo. A partir de entonces, las universidades están cada vez menos atentas a las profundas motivaciones de los profesores extranjeros.

Los misioneros protestantes fueron los primeros en introducirse; pero, a finales de la década de 1980, algunos católicos estaban siguiendo sus pasos. Las universidades chinas apreciaron a estos misioneros occidentales. Estos maestros aceptaban salarios extremadamente modestos y, a veces, condiciones de vida difíciles. A diferencia de los jubilados y otros trotamundos que a veces solicitaban estos puestos, los misioneros son maestros más honestos, disciplinados, trabajadores y confiables. Por lo tanto, los misioneros y las universidades intervenían en el juego: mantener un perfil bajo en la fe y no hacer proselitismo explícito a cambio de poder vivir en China.

Escuelas de idiomas

A lo largo de la década de 1990, las escuelas de idiomas de las universidades chinas funcionaron en parte gracias a estos profesores misioneros. Pero para evitar que se acostumbren, las universidades les dieron contratos cortos, generalmente de dos años. Incapaces de echar raíces, los maestros misioneros se movían regularmente de provincia en provincia.

Esta década también fue el período de ayuda financiera significativa para la construcción de edificios religiosos. Tanto para los católicos chinos como para los misioneros extranjeros era importante ayudar a la Iglesia en China a recuperar algo de visibilidad. Grandes construcciones, o reparaciones importantes, se llevaron a cabo en todo el país. Gracias al tipo de cambio, una cantidad relativamente pequeña en dólares estadounidenses tenía un impacto considerable en *renminbi*.

En el camino, algunos misioneros católicos se aventuraron a salir de las sacristías y de las aulas, dos lugares donde se valoraba la autoridad, para establecer pequeñas empresas que dependían

de los caprichos del mercado. Los protestantes fueron de nuevo pioneros. Familias enteras de singapurenses, estadounidenses y australianos llegaron a establecerse en las principales ciudades del país para compartir su fe. Para establecerse en China, la economía de la salvación y la economía de mercado deben estar vinculadas.

Entre los católicos, esto es más o menos claro. Algunos misioneros abrieron pequeños negocios relacionados con el mundo de la cultura: venta de libros, escuelas de idiomas, promoción de productos culturales occidentales, etc., pero las sociedades misioneras dudaban y carecían de espíritu emprendedor. Así, son principalmente nuevas comunidades como el Neo Catecumenado las que están explorando este camino de la economía real. Sería interesante evaluar cómo esta lentitud empresarial del aparato misionero católico explica el atraso misionero que los católicos chinos han tenido frente a sus compañeros protestantes.

Sea como fuere, el mayor esfuerzo misionero del mundo católico entre los años 1980-2000 estuvo del lado de la formación teológica y pastoral. Mientras que los misioneros extranjeros con sede en Hong Kong o Taiwán circulaban cada vez más en China, algunos se especializaban en el ministerio itinerante para ofrecer cursos de Sagrada Escritura, liturgia y Teología a una multitud de comunidades. En una época de refundación de la Iglesia local, estas formaciones están destinadas principalmente al clero (sacerdotes, seminaristas y monjas). A su vez, cada vez más miembros de la Iglesia de China abandonaban el país para formarse en el extranjero, ya sea unos días para un campamento de estudio catequético en Hong Kong, o varios años para un programa de doctorado en los Estados Unidos o Roma.

A partir de la década de 2000, vivir en China como profesor de inglés o alemán se volvió menos interesante. Con la mejora de la educación superior y la llegada de jóvenes profesores chinos, las universidades del país ya no necesitaban maestros misioneros.

Además, por el lado de los misioneros, obtener una visa china como estudiante o empresario era cada vez más fácil. Por lo tanto, fue como expertos en informática o consultores que algunos misioneros lograron permanecer durante años al servicio de las organizaciones benéficas chinas para trabajar con los católicos locales y compartir el Evangelio.

Pero este período terminó con la era de Xi Jinping. Desde principios de la década de 2010, establecerse en China para ayudar a las Iglesias locales y conocer a los no creyentes se volvió cada vez más difícil. El rigor de los controles administrativos se ha intensificado y los visados se han vuelto más difíciles de obtener. Al mismo tiempo, la Iglesia de China ha evolucionado considerablemente y sus necesidades han cambiado. Sus iglesias fueron reconstruidas, su clero fue formado, y los sacramentos fueron celebrados en comunión con la Iglesia universal. Ahora, la Iglesia de China es una Iglesia madura, con sus fortalezas y debilidades. Posee recursos humanos y financieros, incluso si tiene que hacer frente a limitaciones específicas.

Con este breve recordatorio histórico y la conciencia de las realidades actuales de la Iglesia en China, ¿cómo podemos apoyar su esfuerzo misionero? ¿Cómo podemos superar cierta carga administrativa católica para promover mejor el impulso misionero dentro de las comunidades católicas de China?

Aquí y ahora

El contexto chino en 2020

Llegar hacia los no cristianos en China solo puede estar arraigado en lo que sugiere la tradición de la Iglesia y, en particular, en lo que prescribe el Vaticano II. Claramente, la misión debe ser vivida en apoyo de las Iglesias locales. Son especialmente responsa-

bles de llevar el evangelio a todos, independientemente de nuestros juicios sobre ellas. Consciente de los intereses geopolíticos subyacentes, el Vaticano II reiteró que la misión no es una acción privatizable. Hoy, la misión ya no puede ser presentada como el monopolio de las sociedades misioneras o de la Santa Sede. No es algo que se pueda imponer desde fuera sin tener en cuenta las dinámicas y los recursos locales. Es la razón de ser de las comunidades eclesiales y todos somos responsables de ello.

Por lo tanto, antes de aventurarme a hacer algunas sugerencias misioneras, me gustaría destacar algunas especificidades del contexto chino de la década de 2020 y, a partir de ahí, cuestionar nuestras formas de responder a ellas. En primer lugar, aunque sea imposible estar seguro, parece que los próximos años serán los de una China “cerrada”. Es cierto que el Imperio Medio probablemente no será un reino ermitaño, pero el movimiento de personas entre China y el resto del mundo probablemente será más difícil de lo que hemos experimentado. A los extranjeros les resultará difícil llegar allí, y establecerse allí será aún más complicado. Los líderes eclesiales tienen que lidiar con esta realidad.

En segundo lugar, la modernidad galopante de la sociedad china continuará. Si China controla sus fronteras más estrictamente, no dejará de evolucionar o valorar la opulencia económica y las nuevas tecnologías. En esto, China puede estar un paso por delante de nosotros. Más precisamente, parece que continuará forjando su propia cultura digital y sus modos de sociabilidad *Hi-Tech*, valorando la riqueza económica. Y esta realidad de la sociedad china requiere un aumento de la inculturación.

En tercer lugar, la paradoja religiosa de China no va a desaparecer repentinamente. Por un lado, el renacimiento religioso dentro de la sociedad que se observó ampliamente en las décadas de 1980 y 1990, probablemente, continuará influyendo en el país. La vitalidad de las tradiciones evangélicas budistas y cristianas perma-

necerá. Por otro lado, el ateísmo militante del Partido Comunista Chino no desaparecerá, al contrario. Es en esta paradoja que los católicos deben mostrar lo que aportan.

Finalmente, la situación actual tiende a confirmar que el régimen chino está aquí para durar. Es difícil discutir sus éxitos y resiliencia. Por lo tanto, les guste o no las convicciones políticas de cada uno, debemos lidiar con este régimen político y recordar que la población lo apoya. Al mismo tiempo, con la escalada de la competencia con los Estados Unidos, es una apuesta segura que los esfuerzos para politizar el tema del catolicismo en China, y la demonización del régimen actual, ganarán intensidad. Cada sociedad misionera debe entonces hacer su examen de conciencia para aclarar los cambios que promueve y los encuentros que fomenta. La larga historia del catolicismo en China siempre ha estado bajo la amenaza de la recuperación política. Eso no cambiará en la próxima década.

Pistas para la misión

Dicho esto, ¿qué vías existen para la misión aquí y ahora? Si aceptamos el hecho de que las fronteras chinas probablemente estarán cerradas a los misioneros extranjeros en los próximos años, y que esperar piadosamente en el puesto de aduanas no es una vocación, debemos buscar otras formas de conocer a los ciudadanos chinos. Sin embargo, muchos de ellos continúan y continuarán viviendo, estudiando y trabajando fuera de China. Del mismo modo, e incluso si su número tiende a disminuir, muchos chinos continuarán jugando a ser turistas en varios lugares del mundo. Entonces, ya sea en Alemania, Indonesia o Brasil, ¿qué estamos haciendo para llegar a estos chinos fuera de China y llevarles el Evangelio? Ya sean estudiantes, migrantes o turistas, ¿cuáles son nuestros folletos,

iglesias y guías turísticos capaces de hablar realmente su idioma y caminar con ellos?

Cabe señalar que las sociedades misioneras a menudo han tenido poco interés en estos migrantes, turistas y diásporas chinas. Solo la gran China parece importar. Pero este fascinante “El Dorado” puede hacernos olvidar a los cientos de miles de turistas chinos que vienen a visitar las basílicas de Montreal, Roma y París. ¿Qué hacemos por estos peregrinos que se ignoran a sí mismos? Lo mismo ocurre con los empresarios y trabajadores chinos que trabajan en África, Oriente Medio o Asia Oriental, o incluso frente a los católicos chinos en peregrinación a Vietnam, Corea del Sur y Filipinas. Por el lado de los estudiantes, si bien se han realizado esfuerzos recientes para acomodar mejor a los residentes en los Estados Unidos, queda mucho por hacer en varios países europeos, Corea del Sur o Australia. En resumen, mientras el objetivo sea llegar a los ciudadanos chinos en la diversidad de sus condiciones de vida, el campo de acción es mucho más grande que las fronteras de la República Popular China. Este apostolado cambiante probablemente no establecerá instituciones estables y tranquilizadoras, pero abre muchas posibilidades.

Recordemos también que entre los ciudadanos chinos que viven en el extranjero, algunos son miembros de órdenes religiosas internacionales. Algunos viven fuera de China como misioneros en Indonesia o Italia. Estos misioneros chinos que abandonan sus hogares desempeñan un papel beneficioso para la Iglesia en China, así como para quien los acoge. Circulan información y formas de ver y percibir el mundo, construyen puentes entre las Iglesias. En ambos lados, cultivan un sentido del otro y la preocupación misionera. Más fundamentalmente, nos recuerdan que el mundo chino es un socio en la misión universal de la Iglesia. Esta participación nos dice una vez más cómo la Iglesia en China no es un objetivo, sino una Iglesia “hermana”.

Así, en un contexto de frontera relativamente cerrada, hay que recordar que todos aquellos chinos que circulan: turistas, peregrinos, trabajadores o clérigos, son quienes pueden aumentar el esfuerzo misionero de la Iglesia en China. Aunque esto puede parecer confuso para aquellos que hacen la profesión misionera, son los chinos itinerantes quienes están mejor situados para traer a casa prácticas y formas de ver imbuidas de preocupaciones misioneras.

Tres vías para la reflexión

En cualquier caso, después de haber subrayado la importancia de las posibilidades fuera de China, ahora podemos pasar a la misión en la propia China. Y me gustaría señalar tres vías para la reflexión.

En primer lugar, es importante saber que la mayoría de las monjas y sacerdotes chinos tienen entre 40 y 60 años. Están en la flor de sus vidas, pero también están abrumados por responsabilidades y demandas. Durante años, la Iglesia universal ha establecido programas de formación para ayudarles a reconstruir su Iglesia y apropiarse del Vaticano II. Si bien esto debe continuar, existe una necesidad urgente de programas de recursos, descanso y renovación. El problema ya no es tanto el de la formación pastoral, aunque debemos permanecer vigilantes, sino el de la renovación espiritual. Las necesidades están cambiando y las congregaciones misioneras probablemente tienen algo que aportar.

En segundo lugar, me gustaría subrayar la importancia de seguir estando realmente disponible. En la República Popular China, como en otras partes de Asia, el Gobierno tiende a definir lo que la Iglesia debe aportar a la sociedad. Por ejemplo, entre 2005 y 2015, las autoridades pidieron claramente a las iglesias que se

lanzaran en cuerpo y alma a la atención geriátrica y a la apertura de hogares de ancianos. Este fue un gran desafío, asumido por muchos católicos chinos, que abrió nuevas oportunidades. Los misioneros extranjeros pudieron ponerse a disposición y se entrenaron para ayudar a estos católicos chinos a enfrentar el reto. En los próximos años, no es imposible que el Estado asigne nuevas tareas sociales a las comunidades religiosas del país. Así como la atención geriátrica no hizo soñar a quienes insistían en la importancia de los jóvenes, los nuevos “servicios a la nación” que el Estado podría indicar pueden no corresponder a nuestras preferencias e ideales. Pero, ¿cómo podemos permanecer vigilantes, disponibles y flexibles para no perder demasiado las oportunidades misioneras?

En tercer lugar, me gustaría volver al problema de las órdenes religiosas en China. A pesar de que el catolicismo moderno ha priorizado las diócesis como la columna vertebral de la Iglesia, sería una pena descuidar lo que las tradiciones medievales nos enseñan. Los clérigos seculares no son la totalidad de la Iglesia. Los clérigos regulares y las redes transnacionales de órdenes religiosas que producen son el otro pulmón de la Iglesia. En China, como en otras partes de Asia, este pulmón está luchando por desarrollarse. Las diócesis, y especialmente las parroquias, siguen siendo la referencia última. Los católicos chinos, sobre todo quienes no conocen a Cristo, tienen poco acceso a los tesoros espirituales que los benedictinos, franciscanos y dominicos pueden transmitir. La Iglesia es vista, en primer lugar, como una realidad territorial, una yuxtaposición vertical de entidades administrativas (parroquia, diócesis, conferencia episcopal) bajo el liderazgo de Roma.

Si la Santa Sede ha luchado para preservar su derecho de escrutinio sobre el nombramiento de obispos en China, todavía vemos pocos resultados del lado de los clérigos regulares y en el despliegue de órdenes religiosas. Estos permanecen fagocitados por las

diócesis como si no fuera grave para la salud espiritual de la Iglesia. Por lo tanto, las sociedades misioneras modernas ciertamente no son órdenes religiosas, pero comparten esta visión transversal de la Iglesia y pueden desempeñar un papel. Es urgente sanar el pulmón atrofiado de la Iglesia.

Michel Chambon
Traducido por Soledad Oviedo C.

Justicia restaurativa en prisión. Una chispa de luz en la oscuridad¹

Petronella María Boonen Nelly

Petronella María Boonen Nelly, nacida en Luxemburgo, es misionera del Espíritu Santo en Brasil. Miembro del Centro de Derechos Humanos y Educación Popular (CDHEP) en São Paulo, coordina el programa “Perdón y justicia restaurativa”. Con el equipo de este centro, organiza cursos, talleres y conferencias en Brasil y en el extranjero.

En los últimos años, en muchas partes del Brasil, se han diseminado semillas de justicia restaurativa en forma de talleres de capacitación a comunidades religiosas, organizaciones no gubernamentales, servicios municipales y estatales, escuelas y centros educativos para niños y jóvenes. Estas semillas de perdón y justicia restaurativa también están dispersas en muchas prisiones de este enorme país.

En este breve artículo, pretendo presentar qué es para nosotros la justicia restaurativa y cómo trabajamos este tema en diferentes cárceles, especialmente con personas privadas de libertad-PPL. Paso del “yo” al “nosotros” cuando me refiero al Centro de Derechos Humanos y Educación Popular de São Paulo (CDHEP), la ONG desde la cual se difunde este trabajo. Además de los educadores de la CDHEP, otros agentes de la Pastoral Penitenciaria Católica y las Hermanas Misioneras del Espíritu Santo brindan capacitación a las PPL, especialmente en el Estado de São Paulo.

1 El original fue publicado en inglés, “Restorative Justice in prison: spark of light in the darkness”, *Verbum SVD* 57, 3-4, 2016, pp 371-379.

¿Qué es la justicia restaurativa?

La justicia restaurativa tiene que ver con la gestión de conflictos (el conflicto puede ser un delito) en la que un facilitador ayuda a las partes interesadas a iniciar un proceso de resolución de los mismos, un procedimiento dialógico capaz de transformar una relación marcada por la oposición y la violencia en un vínculo de cooperación. Los objetivos del proceso son asumir la responsabilidad, reparar el daño, restaurar los lazos interpersonales y comunitarios, y prevenir la violencia.

Además de los directamente involucrados (por ejemplo, la víctima y el delincuente), la presencia de miembros de la familia u otras personas que les importan es significativa, ya que el enfoque está en restaurar la relación en lugar de imponer un castigo.

El punto de partida para la justicia restaurativa es cuando los protagonistas se hacen cargo de su caso problemático, conflicto o proceso judicial. Se diferencia de la justicia convencional o retributiva, en la que el caso se confía a un tercero, una institución estatal que prepara la investigación, presenta la denuncia, conduce el proceso judicial y pronuncia una sentencia. En el proceso convencional, un abogado se dedica o tiene la tarea de articular declaraciones a favor y en lugar de las personas involucradas, con puntos de vista exclusivamente en interés de su cliente.

Al servir a todos con iguales presunciones, la justicia convencional solo puede tratar los casos de manera abstracta, sin tener en cuenta las particularidades de las personas involucradas y sus situaciones. Las expectativas de las partes interesadas se tratan de manera más o menos uniforme. Responden al interrogatorio del juez solo con su permiso.

Asimismo, deberán acordar ser interrumpidos y silenciados cuando las autoridades de este tribunal así lo decidan. Este escenario

de distribución desigual del poder se ve reforzado por la desigualdad simbólica, ya que, en muchos tribunales, el juez y el fiscal ocupan asientos más altos que otros. La justicia es entregada por el “veredicto”, que literalmente significa “una palabra verdadera”. El veredicto es la decisión de un tercero externo, que se supone que está en una posición neutral en relación con las partes en el conflicto.

Esta breve descripción no deja lugar a dudas de que el tribunal es un espacio construido sobre relaciones desiguales, de imposiciones y alegaciones, creado para operar el rito legal del juicio, cuyo resultado es siempre la imposición de una acusación en forma de sentencia. Este artificio requiere sujetos obedientes y sumisión a mandamientos externos. A los involucrados en el conflicto se les pide que acepten lo que dictan los demás, mientras que se les exime de asumir la responsabilidad de sus acciones.

Desde un punto de vista crítico, este procedimiento pone en tela de juicio los logros de la modernidad: ser un sujeto libre, un protagonista responsable de sus acciones. Incluso si este sujeto ha ofendido o cometido una agresión contra otra persona, una ley o una norma de conducta, tal procedimiento judicial no permite el ejercicio de la ciudadanía, porque cierra el espacio de expresión, tensión y diálogo. También hace que sea difícil atribuir significado tanto a lo que sucedió (y ahora es objeto del proceso judicial) como a lo que sucede a lo largo de los procedimientos judiciales.

Como resultado, la justicia retributiva impide la capacidad de las partes interesadas, después de un incidente adverso, para apropiarse de lo que ha sucedido, obtener beneficios subjetivos de ello y contribuir activamente, a nivel social, al fortalecimiento de las relaciones comunitarias.

La justicia restaurativa también difiere de la justicia retributiva en que no pretende ser universal. Según ella, la construcción de lo

correcto solo sirve al microcosmos de las personas involucradas en una situación específica. Solo puede ser llevada a cabo por los propios actores, a través del diálogo, con la ayuda de un facilitador. Restaurar lo que es correcto y reparar el daño material o emocional no se trata de castigar a un agresor que se siente humillado de esta manera, y se inclinará a reaccionar con ira y posiblemente violencia.

El castigo casi siempre es no deseado por la persona que está siendo castigada. Exige la sumisión a la voluntad de los demás y la renuncia a la libertad. Restaurar, en el verdadero sentido de la palabra, significa reparar lo que está mal y esto solo es posible a través de la relación entre los involucrados en los hechos, a través del reconocimiento mutuo del valor del respeto y los derechos, y a través de la atención a las necesidades de todos.

La situación en prisión

A lo largo de los años, hemos ofrecido cursos sobre los principios fundamentales de la justicia restaurativa, de modo que es posible identificar algunos de los efectos que estos talleres tienen para los participantes. Nunca es inútil recordar que Brasil ocupa la cuarta posición en el ranking mundial de PPL, solo superado por Estados Unidos, China y Rusia.

El total de 700.000 personas privadas de libertad significa 303 por cada 100.000 habitantes, con un fuerte aumento en las últimas dos décadas. Al mismo tiempo, Brasil tiene una tasa de reincidencia de hasta el 70%. Las condiciones dentro de las cárceles son catastróficas, con celdas superpobladas y falta de asistencia legal y social. Es común que las PPL sean confinados en sus celdas durante 22 horas al día.

Como prácticamente no hay ocupaciones, salen de sus celdas solo por dos horas para ir al patio de la prisión. Todas las actividades cotidianas tienen lugar en el confinamiento de una unidad de pocos metros cuadrados, compartida con tantos otros internos.

Esperanza restaurativa

Desde 2005, el equipo de educadores del CDHEP, en diálogo con instituciones de Colombia, Estados Unidos y Europa, ha desarrollado y mejorado la metodología y el contenido de los cursos relacionados con la justicia restaurativa.

El punto de partida fue el “Taller de Perdón y Reconciliación” (ESPERE) desarrollado por la Fundación para la Reconciliación en Bogotá. El CDHEP ha adoptado el proceso de capacitación que aborda la transformación de conflictos, la prevención y superación de la violencia, las habilidades emocionales, el perdón, la mejora del autoconocimiento y las herramientas de comunicación no violenta.

El recorrido formativo se ilustra en el diagrama que llamamos el *Círculo de la Violencia y la Reconciliación*. Pedagógicamente, diseñamos el círculo cerrado que reproduce la violencia en rojo y el círculo abierto en verde como signo de esperanza (en el diagrama, gris y negro). Es muy estimulante ver cómo los internos se reconocen en el círculo que comienza con un acto de agresión y termina con otro acto justificado de agresión.

Alguien sufre porque alguien más le ha causado violencia, implícita o explícitamente, consciente o inconscientemente. Esto es universalmente comprensible, ya que así es como comienza el proceso de violencia. Y la violencia “justificada” es también la respuesta del Estado a actos considerados intolerables desde el punto de vista de los ciudadanos.

Diferentes ciclos

Para romper el ciclo de la violencia, primero hay que expresar el dolor y tratar de aceptarlo. Es más fácil expresar el dolor de uno cuando se dirige a un oyente empático. Es por ello que la habilidad emocional de aprender a ponerse en un estado de ánimo que permita acoger la historia del otro con un oído atento, el cuerpo lo más tranquilo posible, es parte del entrenamiento. Una de las formas de expresar tus sentimientos es dibujar tus experiencias. Se invita a los privados de libertad a recordar un momento agradable y dibujarlo con lápices de colores.

La mayoría de ellos regresan a su infancia, donde estos recuerdos felices, casi borrados, se esconden. Algunos son reacios a accederlos porque temen encontrarse con más dolor que felicidad en el camino. El olor de la comida, la tierra, sentarse en el regazo de un padre, regresando de la escuela y siendo recibido por una madre, estos son destellos de instantes alegres. Compartir estas historias también tiene la función de crear vínculos en el grupo y así humanizar a estos hombres que, difícilmente, pueden acceder a recuerdos inocentes en este espacio confinado de control total. Gracias a esta dinámica, se crean y fortalecen relaciones y se desarrolla así un espacio de confianza.

En la siguiente reunión, se les pide a los internos que accedan a una experiencia en la que hayan sido víctimas de violencia. Cada uno tiene un trozo de arcilla sobre el que puede expresar las memorias de esta agresión de acuerdo con su creatividad. La arcilla se ablanda en sus manos, hasta que se vuelve maleable a su imaginación y el episodio puede ser esculpido. En general, los detalles se elaboran con cuidado, mientras que el silencio se cierne en la habitación.

Al final de la reunión, a menudo escuchamos que nunca habrían imaginado recordar este hecho en particular o un detalle de este episodio que ocurrió durante el ejercicio de memoria. Algunos

muestran un estado de ánimo algo deprimido, incomodidad o incumplimiento al recordar esa situación específica en la que fueron víctimas. Unos pocos representan su situación actual, la consecuencia de un incidente y la consiguiente denuncia que los llevó a prisión.

Continuamos con las emociones relacionadas con este incidente representado en la arcilla. Nombrar emociones es una tarea difícil, ya que pertenece a un alfabeto que solo unos pocos dominan. Aprender a identificar las emociones detrás de la ira es realmente un gran desafío, y aún más en el mundo masculinizado y violento de una prisión. Cualquier admisión de estas emociones fuera de la atmósfera tranquilizadora del taller, sería impensable en este ambiente hostil. Muchos de estos hombres pasaron por períodos de profundo sufrimiento.

Durante la infancia, algunos fueron privados de todo tipo de comodidad y atención. Algunos se han vuelto adictos al alcohol o las drogas. Están acostumbrados a sentir el miedo a la violencia y al abandono que han tenido que superar con valentía, fuerza y virilidad. Además de tener sus almas marcadas, muchos de sus cuerpos llevan también las marcas de la violencia y la carencia. La resistencia a la ira, la impotencia y la humillación hicieron que algunos de ellos reaccionaran violentamente, por lo que es fácil identificar cómo el círculo “rojo” [gris] de la violencia se cerró en sus propias historias de vida.

El proceso se centra en el cambio de actitudes. En lugar de reprimir, contener o menospreciar el dolor, les ofrecemos la oportunidad de abrirse a él y, en cierto modo, de acogerlo. Algunos son capaces de expresar tímidamente el dolor con palabras. Otros guardan silencio, algunos están molestos, pero todos están en contacto con lo que generalmente se rechaza. Todos están en el mismo barco, navegando en un mar desconocido que los deja algo privados de sus protecciones convencionales.

También es posible que incluso el más fuerte, valiente e intrépido del grupo, esté en el camino que conduce a la humanidad escondida dentro de él. Con el fin de ampliar la comprensión del daño que esta violación les ha causado, introducimos los temas de la sociabilidad, el significado de la vida y la autoseguridad, y nos preguntamos: ¿En cuál de estas dimensiones se ha visto afectado y cómo? Para algunos, pero no para todos, es gradualmente posible reconocer, admitir y nombrar la perniciosidad de este incidente.

Una vez que se puede aceptar la realidad del mecanismo de reproducción de la violencia en la propia vida e historia, se abre la posibilidad de comprender e interrumpir este mismo ciclo. En este momento, el taller llega a un punto de desplazamiento: de mí como víctima, llego a percibirme como el agresor.

Es posible que este desplazamiento pueda causar resistencia en algunos de los participantes. Es hora de que midan la lealtad del facilitador. Este momento requiere una profunda aceptación, compasión y ausencia de juzgamiento por parte de la persona que dirige el taller. A los hombres se les pide que confíen en la orientación dada por alguien fuera de su situación, y tienen derecho a desafiar, hacer preguntas, intimidar un poco, o tal vez ridiculizar la propuesta porque es demasiado gentil y femenina. La vacilación es un movimiento para evaluar el grado de apertura posible y segura.

Este tipo de reacción, provocación o evidencia, es una invitación para que el facilitador no se aleje de su propio centro, a conocer exactamente el motivo de cada paso y a continuar con seguridad y humildad, ya que presta su experiencia para que el interno pueda seguir su propio proceso. Cuando pasa este tipo de prueba, el facilitador es recompensado en las siguientes reuniones fortaleciendo los lazos de confianza y una mayor apertura.

El ciclo de la esperanza

Después de las deconstrucciones y los dolorosos acercamientos a su propia fragilidad, el suelo se vuelve más seguro bajo sus pies. Es posible acercarse a la realidad de sí mismos como agresores y comprometerse con acciones que han causado dolor, daño y sufrimiento a otras personas. Parece natural que enfrentar esta realidad requiera asumir la responsabilidad. Una vez más, está surgiendo la posibilidad de tensión y evaluación.

¿Es plausible suponer que, por mi acción, lastimo a alguien? ¿Es permisible reconocerse como un abusador por vender drogas a jóvenes adictos, incluso si no los obligué a comprar mi producto? ¿Es aceptable nombrar lo que he hecho, simplemente en pensamiento o con una voz inaudible?

En mi experiencia, la capacidad del perpetrador para asumir la responsabilidad honesta de sus acciones debe ser confrontada con el verdadero alcance del dolor y el daño que él o ella ha causado. Si consideramos el círculo de reconciliación, el privado de libertad se enfrenta ahora a la entrega de su propia historia, entrelazada con la rehumanización de quien ha ofendido, atacado o violado, y que se ha convertido así en un enemigo. Desde el punto de vista de la persona encarcelada, la rehumanización también puede referirse a la persona que presentó una denuncia contra ella, iniciando así la remisión al sistema penal.

En muchos casos, los internos perciben a las víctimas de sus acciones como agresores hasta ese momento. A través del ejercicio de ponerse en la piel de los demás y profundizar en el sentido de justicia y responsabilidad, sucede algo que les permite reconocer que alguien ha sido herido por su acción. El camino recorrido hasta ahora les permite gradualmente aceptar, o al menos no negar categóricamente, su responsabilidad personal por este acto, y abandonar la posición de culpar a los demás, su historia o el contexto.

Si el taller se imparte en un entorno religioso, es una oportunidad propicia para recordar el amor infinito de Dios por cada persona. Independientemente de lo que sucedió, como víctima de las acciones de otros o como agresor, todos están absolutamente seguros en ese amor. El autoperdón recupera su importancia, no como conocimiento abstracto, sino como condición para la autoaceptación, después de haberse enfrentado a las propias facetas y comportamientos, poco reconocidos o categóricamente negados hasta entonces.

Por razones de seguridad, fuera del entorno seguro de un taller, no sería posible pensar en uno mismo como un agresor, y mucho menos nombrar estas situaciones. Es común escuchar de los internos que los talleres les hacen pensar en cosas que antes les era imposible contemplar o admitir. Algunos confiesan que nunca han podido ponerse en los zapatos de la víctima y pensar hasta el final en las consecuencias de sus acciones. Otros, en esta etapa del proceso de capacitación, ya pueden sentir, y, de alguna manera, aceptar las razones de quien presentó la queja en su contra.

Explorar la experiencia de ser víctima, expresar el dolor, tomar conciencia de la necesidad de perdonarse a sí mismo, ponerse en el lugar de la víctima y aceptar el hecho de ser un delincuente, son todos pasos que preparan la introducción del tema de la justicia restaurativa.

Como señalamos al principio, este es un proceso que tiene como objetivo reparar el daño y restaurar los lazos interpersonales y comunitarios. Como estos hombres no solo escucharon una introducción teórica, sino que vivieron todas las etapas del curso, la posibilidad de una justicia que restaure los lazos y repare el daño es bienvenida por la mayoría, como un descubrimiento esperanzador. La admiración por esta Buena Nueva es tal, que surge una pregunta recurrente: ¿realmente existe?

Algunos, incrédulos y desilusionados con la justicia, incapaces de concebir otro camino que el del castigo merecido, lo consideran un cuento de hadas de un mundo inexistente: “¿Pero alguna vez has dado este curso a los jueces? ¿Están de acuerdo con eso? ¿Cómo acogen las víctimas esta posibilidad? ¿En Brasil, esta posibilidad ya existe?”.

A medida que se muestra a las PPL el desarrollo de la justicia restaurativa en los últimos treinta años en diferentes partes del mundo, poco a poco, la idea comienza a tener sentido. Al mismo tiempo, ¡algunos asumen que no es para todos!

¿Restaurar las relaciones para todos?

De hecho, el procedimiento de justicia restaurativa no es para todos. Establecer lo que es correcto, centrar la atención en las personas que han sido perjudicadas, escuchar sus necesidades, reparar el daño y reconstruir los lazos para que todos los afectados por esta situación problemática puedan sentirse más seguros y conectados, son tareas enormes.

En este proceso, es esencial asumir las propias responsabilidades, que hoy en día es una actitud contracorriente. Una de las grandes preguntas de nuestro tiempo es cómo podemos convertirnos en sujetos responsables. La responsabilidad se vuelve aún más natural a medida que nuestros vínculos con los demás son importantes y profundos.

El proceso de justicia restaurativa es una oportunidad para hacer conexiones incluso en situaciones adversas. Se caracteriza por una oposición entre la ética del cuidado y la ética de la justicia. La ética del cuidado también considera la atención al contexto y las relaciones humanas y comunitarias. La ética de la justicia se basa generalmente en la separación, abstracción y afirmación de

los derechos individuales. Si la acción está guiada por la ética del cuidado, sin duda logrará un objetivo favorable.

El camino a recorrer

Después de haber completado los diversos talleres con los internos, realizamos una encuesta. Queríamos saber cuántos de los que asistieron al taller estarían dispuestos a iniciar un proceso de reparación con sus víctimas, expresando lo que realmente sucedió y buscando la recuperación. Explicamos que esta posibilidad aún no existe en el derecho penal brasileño. De los 53 cuestionarios devueltos, el 73% manifestó su disposición a participar en este tipo de procesos con sus víctimas. Esta alta cifra nos sorprendió y nos animó a seguir buscando caminos para que la justicia y la paz tomaran forma desde el lugar de exclusión por excelencia: la prisión. Pero para que esto suceda, la comunidad que está alrededor de los privados de libertad y sus víctimas debe participar en el proceso.

¿Quién es mi vecino? Esta pregunta del Evangelio puede resonar cuando pensamos en los delincuentes y las víctimas. Desde una perspectiva de justicia restaurativa, aquellos que tienen una relación emocional con la víctima y el delincuente son quienes pueden ayudarlos a ampliar su percepción de las necesidades, más allá de las propias. Los familiares de la víctima y el delincuente se ven algo menos afectados que los actores principales y, por lo tanto, están en mejores condiciones para ayudarlos a romper el ciclo de violencia y a conectarse con todos los hechos. Todos los involucrados están preparados en pre-círculos para que puedan contribuir activamente a restaurar la situación. Este proceso requiere adhesión voluntaria, consentimiento, confidencialidad y respeto.

Una chispa de luz en la oscuridad

La propuesta de justicia restaurativa es una oportunidad propicia para integrar también la parte de sombra de nuestra humanidad y nuestra convivencia en un mismo espacio. Es una oportunidad para estrechar lazos, ampliar y profundizar el círculo de relaciones más allá de la esfera privada. Es un llamado a responsabilizarse por los demás, incluso si al comienzo son extraños. Es una forma de superar el individualismo y un comienzo de renegociación de los valores de la república, de lo comúnmente compartido. De esta manera, tiene una profunda relación con los valores del Evangelio. La justicia restaurativa, en un ambiente tan hostil como la prisión, resalta la posibilidad de despertar lo trascendental en cada ser humano. Es una chispa de luz en la oscuridad y el anonimato que es capaz de encender lo inesperado.

Petronella María Boonen Nelly
Traducido por Soledad Oviedo C.

*Spiri
tus*

*Parte
aparte*

Sinodalidad y misión

Estêvão Raschiatti

Misionero javeriano, Estêvão Raschiatti fue secretario ejecutivo del Centro Cultural Misionero de Brasilia, D. F., desde 2009 hasta 2016; consejero del Consejo Nacional Misionero (Comina-CNBB), miembro de la Red Latinoamericana de Misionólogos (RELAMI), consejero de la Conferencia de Vida Religiosa de Brasil (CRB). Actualmente, es profesor de Teología pastoral y de Misionología, y miembro del grupo consultativo del Departamento de misión y de espiritualidad del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM).

“Sinodalidad” es la palabra del momento. Es una palabra programática y paradigmática para el pontificado del Papa Francisco, más aún que puede pasar como un inocuo modismo de la época, o puede ser destinada a cambiar profundamente los rumbos de la Iglesia en su acción evangelizadora.

El Papa insiste claramente sobre este tema desde el primer día de su elección, ya sea al escoger su nombre, presentándose con parámetros simples sin muceta roja, sin crucifijo dorado en el pecho, como primo par junto a su pueblo, en donde se incluyó para recibir la oración y la bendición: preludeo que apuntaba para una Iglesia de iguales, compañera de los pueblos, en la cual ninguna puede elevarse sobre los otros; al contrario, es preciso rebajarse para colocarse al servicio (Francisco, 2015), para constituir una comunidad de hermanas y hermanos corresponsables, participantes del mismo pueblo de Dios; lo que es actitud de escucha, de reconocimiento, de acogida y, sobre todo, de comunión itinerante y misionera (EG 23).

Como efecto, “caminar juntos” es la propia etimología del término “sínodo” (σύν “con” o “juntos”, ὁδός “ruta”, “camino”), “porque la Iglesia no es más que este ‘caminar juntos’”, que “empieza por escuchar al pueblo”, “conscientes de que escuchar es más que escuchar”. Es “una escucha recíproca, donde cada uno tiene algo que aprender [...] y todos escuchan al Espíritu Santo” (Francisco, 2015; énfasis añadido).

Todavía cuestionando a los Padres de la Iglesia, Francisco recuerda las palabras de Juan Crisóstomo, cuando afirmó que “Iglesia y sínodo son sinónimos”. Una tradición consolidada de origen cristiano, eclipsada durante el segundo milenio prácticamente hasta el Concilio Vaticano II, se transforma ahora en una categoría teológico-pastoral de primer orden, dimensión esencial para una efectiva conversión pastoral de la Iglesia, que incluye aun una conversión del mismo papado, ya que “la excesiva centralización, en lugar de ayudar, complica la vida de la Iglesia y su dinámica misionera” (EG 32).

El peligro puede estar en entender este proceso como algo únicamente intraeclesial, respondiendo simplemente a demandas de *aggiornamento*, desburocratización, reconocimiento y demanda de espacio para los fieles laicos, las mujeres, los recién casados, etc., dejando de lado el debate sobre las grandes interrogantes de la humanidad de nuestro tiempo.

¿Cuáles deberían ser, entonces, las implicaciones deseables y las posibles evoluciones de este debate en la proyección misionera de la Iglesia al mundo? ¿En qué sentido esta propuesta no solo atañe a un nuevo arreglo eclesial (¿autorreferencial? ¿de mercadeo? ¿de emergencia?), sino que puede expresar algo significativo *ad extra* para la sociedad mundial contemporánea? ¿Hasta qué punto nuestras Iglesias podrán alinearse con esta perspectiva, confiando en la luz, la fuerza y la acción sorprendente del Espíritu?

El tema de la sinodalidad

El tema de la sinodalidad surgió en relación con la reanudación y reforma de la institución misma del Sínodo de los Obispos, conquistada por Pablo VI en septiembre de 1965, aun durante la última sesión del Vaticano II, para dar continuidad a la experiencia conciliar de comunión colegial y dialogar con el mundo contemporáneo, abordando los grandes temas del presente como desafíos para la misión de la Iglesia. Esta iniciativa abarcó todo el período posconciliar, entre errores y aciertos, entusiasmos e incertidumbres, expectativas y desánimos —particularmente en la forma en que la Curia romana se apropió de su preparación y celebración—, con la celebración de 27 asambleas en presencia de los obispos de diferentes continentes. Ahora el evento sinodal en curso está dedicado al “sínodo” como elemento fundamental y estructural del ser de la Iglesia: “Para una Iglesia sinodal: comunión, participación, misión”. Con este tema se pretende engendrar una profunda transformación en el modo de ser de la Iglesia.

En efecto, la Constitución Apostólica *Episcopalis Communio* (CE) promulgada por Francisco (2018), documento normalmente utilizado para intervenir en el ámbito legislativo, expresa la clara intención de reformar el sínodo como organismo de primera importancia para la acción evangelizadora de la Iglesia en el tercer milenio. Dos características especiales están en el deseo del Papa: que el sínodo se convierta en “un canal más adecuado para la evangelización del mundo actual que para la autoconservación” (EC 1), y que se convierta también en “un instrumento privilegiado de escucha al Pueblo de Dios”:

Por tanto, aunque en su composición se configura como un cuerpo esencialmente episcopal, el Sínodo no vive separado del resto de los fieles. Al contrario, es un instrumento idóneo para dar voz a todo el Pueblo de Dios precisamente a través de los Obispos, constituidos por Dios como “auténticos custodios, intérpretes y

testigos de la fe de toda la Iglesia”, demostrando ser expresión elocuente de asamblea en la Asamblea de la sinodalidad como “dimensión constitutiva de la Iglesia” (CE 6).

“Sinodalidad”. Este neologismo entró así oficialmente en el vocabulario eclesial tres años antes que la CE, en el discurso de Francisco, que conmemoraba el cincuentenario de esta colegialidad episcopal (2015), señalando algo que no debe restringirse solo a una serie de eventos diocesanos, regionales o universales, sino más bien a un “*modus vivendi et operandi* específico de la Iglesia, Pueblo de Dios, que se manifiesta y realiza concretamente el ser comunión en el caminar juntos, en el reunirse en asamblea y en la participación activa de todos sus miembros en su misión evangelizadora” (CTI, 10) .

La imagen de la pirámide invertida, donde el vértice queda por debajo de la base, marcó la pauta de la reforma enseñada:

Por lo tanto, los que ejercen la autoridad son llamados “ministros” porque, según el significado original de la palabra [*minus-stare*], son los más pequeños entre todos. Es en el servicio del Pueblo de Dios que cada obispo se convierte, para la porción del Rebaño que le ha sido confiada, en *vicarius Christi*, vicario de aquel Jesús que, en la Última Cena, se arrodilló para lavar los pies de los Apóstoles (cf. Jn 13: 1-15). Y, en tal horizonte, el Sucesor de Pedro no es más que *servus servorum Dei*. ¡Nunca olvidemos esto! Para los discípulos de Jesús, ayer, hoy y siempre, la única autoridad es la autoridad del servicio, el único poder es el poder de la Cruz (Francisco, 2015).

El paradigma de la sinodalidad retoma resueltamente el tema bíblico del Pueblo de Dios, celebrado en el Concilio, retratado en el Capítulo II de la *Lumen Gentium* como idea clave de todo el documento. Este planteamiento acabó de una vez por todas con la tesis de la Iglesia como *societates perfectas*, estructurada jerár-

quica y teocráticamente de forma vertical y monárquica, fuertemente ligada a la metáfora del cuerpo de Cristo en el que la jerarquía es la cabeza, sobreviviendo en un disimulado camino en los albores del nuevo milenio en la estela de una “espiritualidad de comunión” (NMI, 43-45), entendida sustancialmente como una sumisión común al ministerio petrino (Comblin 2002, 129).

El documento de la Comisión Teológica Internacional (CTI), “La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia” (2017), también parece no haber sintonizado plenamente con la visión franciscana, cuando llama a una dinámica sinodal en tres niveles: “el ejercicio del *sensus fidei de la universitas fidelium* (todos), el ministerio de guía del Colegio de los Obispos, cada uno con su presbiterio (algunos), y el ministerio de unidad del Obispo y del Papa (uno)” (64). El texto habla de “circularidad” entre “uno, algunos y todos” (72; 94; 106a); pero, para tener circularidad, es necesario ponerse al mismo nivel, en la misma mesa, de igual a igual: no es así cuando no todos los actores en juego gozan del poder deliberativo, así como del pleno ejercicio de la búsqueda de un consenso común. A pesar de conjurar la tentación de un “clericalismo excesivo”, el documento mantiene el énfasis en la distinción entre *Ecclesia docens* y *Ecclesia discens* de la memoria preconiliar, ahora suavemente sinodalizada.

Sin embargo, la pirámide invertida inspira funciones e instancias de servicio capaces de revelar la riqueza, profundidad y provocación de los elementos que emergen del *sensus fidei fidelium*, más que mostrar procesos de discernimiento, negociaciones, enfrentamientos, al fin y al cabo, casi siempre de tendencia defensiva, y conservador en cuanto al *depositum fidei*, guardado bajo llave por la tradición y sus escuderos que se otorgan el derecho a decidir.

Lo que muchos pastores todavía insisten en entender es que la *infallibilitas in credendo* de la comunidad cristiana no constituye en modo alguno una amenaza para la *infallibilitas in docendo* de

la jerarquía; pero el miedo, la intransigencia, la clausura parecen prevalecer todavía sobre la apertura, el diálogo, la libertad, como dimensiones fundamentales vividas en el riesgo del encuentro con el otro.

El contexto eclesial actual

Evidentemente, el camino por recorrer es bastante arduo, sobre todo si tenemos en cuenta el contexto histórico contemporáneo de cierto retroceso, herencia de un largo invierno eclesial, que siguió a la temporada conciliar.

Efectivamente, el Concilio Vaticano II puso a la Iglesia en diálogo con la modernidad, pero después de 500 años de oposición y 200 años de retraso. En consecuencia, la Iglesia se abrió a un mundo que ya mostraba signos de cansancio y que pronto daría paso a una era de desencanto “posmoderno”.

Si por un lado, los avances del proyecto civilizatorio occidental, en el campo de la ciencia y la tecnología, y los ámbitos político, jurídico, filosófico y cultural direccionaron hacia una sociedad más igualitaria, democrática, plural, laica, siendo responsables de los mayores logros de la humanidad; por el otro lado, el mito del progreso, la supremacía de la razón, la emancipación del individuo y la colectividad, dejaron huellas de incertidumbre, desolación y frustración, precisamente en relación con un mundo mejor que habían prometido.

La sociedad moderna dejó sin respuesta a interrogantes relacionados con el propósito de la historia, la realización personal, el sentido de la vida, la relevancia de otras cosmovisiones, la importancia de la trascendencia y la experiencia religiosa, por lo que surgieron nuevas y legítimas aspiraciones, valores, ideales, de nuevas preguntas en busca de nuevas respuestas no contempladas anteriormente.

Ante esta situación, los caminos a seguir serían fundamentalmente tres:

¿La solución a la crisis actual estaría en ser antimodernos y volver a ser premodernos? ¿O se trataría de ser posmoderno, en el sentido de juzgar la modernidad como un error a descartar y refugiarse en el pragmatismo cotidiano, el presentismo y la inmediatez? ¿O la crisis de la modernidad invitaría al desafío de acoger nuevas realidades y valores para integrarlos en el corazón del proyecto civilizatorio moderno, que puede redimensionarse? (Brighenti 2021, 19).

Muchos nostálgicos e integralistas no dudaron en tomar el pretexto de la crisis moderna para un revisionismo radical y decidido, dando lugar al retorno de una Iglesia anterior al Vaticano II, considerando la experiencia conciliadora como un gran malentendido generado por una distracción ingenua y optimista. A estos segmentos pronto se sumó una Curia romana que puso en marcha un poderoso frente revanchista contra todo el proceso de reforma conciliar y, en el caso específico de América Latina, contra la Teología de la Liberación y la Iglesia popular que reclama Medellín y las Comunidades Eclesiales de Base.

Un momento crucial de este movimiento fue el Sínodo de los Obispos de 1985, convocado para celebrar los 20 años del Concilio Vaticano II, donde los sectores más conservadores se pronunciaron a favor de una “reforma de la reforma” del Concilio Vaticano II, denunciando ciertos abusos de interpretación que sería la base de una clara ruptura con la tradición apostólica.

Desde entonces, ha habido un proceso general de involución eclesial que duraría tres décadas, solo interrumpido con la renuncia de Benedicto XVI, en gran parte como consecuencia del agotamiento de un proyecto eclesial de restauración de la neocristiandad (Brighenti 2021, 21), no finalmente sepultados por

la avalancha de casos de abusos sexuales y la relativa complicidad de las autoridades eclesíásticas, que tenían su origen, en muchos casos, en un manejo pretencioso del poder, una teología trasnochada del ministerio ordenado, una moralidad sexual oscurantista y una visión esencialista de la Iglesia.

Francisco llegó a la vista de estos destrozos para retomar con decisión los caminos pacientes iniciados por el Concilio Vaticano II, ahora en una segunda acogida ante la irrupción de nuevos desafíos de la humanidad globalizada, las crisis, angustias y transformaciones de las sociedades posmodernas, y el desconcierto de una Iglesia que insiste en abrirse a las nuevas realidades que emergen de esta coyuntura: la opción por la sinodalidad se sitúa exactamente en el corazón de este contexto, en medio de resistencias apologéticas contrarreformistas y propuestas esotéricas pseudopentecostales, ambas autoritarias, integralistas y ultramundanas.

En concreto, la sinodalidad empieza a debatirse en el sínodo en curso, según la nueva modalidad elegida por Francisco, cuyo trabajo se inauguró este octubre de 2021 y concluirá en octubre de 2023, tras un amplio proceso de consulta, escucha, discernimiento y participación. Este sínodo local-global tendrá la titánica tarea de labrar brechas en baluartes que, desde hace algún tiempo, se han fortalecido en relación con el período inmediato posconciliar. Algunos sectores eclesiales, tal vez, nunca caminaron como debían. Este es el caso de la Iglesia italiana, de la que se espera un camino hecho de mucha paciencia más que de saltos cualitativos (De Giorgi 2021, 42). Asimismo, al otro lado del mundo, en Australia, parece que las cosas no están mucho mejor, con una jerarquía que aún lucha por salir de sí misma y enfrentar los desafíos de la evangelización (Collins 2021, 41).

Lo más sorprendente, sin embargo, es que también en América Latina las Iglesias se resisten a alinearse con la perspectiva de

Francisco. En estos últimos 10 años, o quizás más, hemos asistido a un desmantelamiento peligroso, presuntuoso y autoritario, a todos los niveles –obispos, clero, laicos–, en relación con el camino intrépido emprendido en un momento en que el poder central romano no era tan favorable a la perspectiva liberadora. En Aparecida (D Ap), los obispos reconocieron incluso que “nos faltó coraje, persistencia y docilidad a la gracia para continuar la renovación iniciada por el Vaticano II y promovida por las Conferencias generales anteriores, en vista de un rostro latinoamericano y caribeño de nuestra Iglesia” (D Ap 100h).

Ya sería una meta deseable si pudiéramos retomar el camino de Iglesia que estábamos antes, engendrado en Medellín, con sus articulaciones participativas que funcionaron bien, al menos aquí en Brasil. Pero no, eso ya no es suficiente: el problema es que hoy la sinodalidad y la conversión pastoral nos llaman a mirar hacia adelante y a avanzar mucho más ante los desafíos del mundo posmoderno actual.

La conversión sinodal-pastoral

No estaría de más recordar que el objetivo de rescatar la dimensión eclesial de la sinodalidad a nivel universal debe ser simplemente un propósito de cara a la misión y, en particular, a la “conversión pastoral de la Iglesia”. Esta conversión, como explica el Documento de Santo Domingo (DSD), “concierna a todo y a todos: en la conciencia y en la praxis personal y comunitaria, en las relaciones de igualdad y autoridad; con estructuras y dinámicas que hagan cada vez más presente a la Iglesia, como signo eficaz, sacramento de salvación universal” (DSD 30).

En primer lugar, el tema de la conversión de la Iglesia misma, *semper reformanda*, como presupuesto de la conversión del mun-

do, tiene su origen en la *Evangelii Nuntiandi* (EN): “Evangelizadora como es, la Iglesia comienza por evangelizarse a sí misma [...] La Iglesia se evangeliza a través de la constante conversión y renovación, para evangelizar al mundo con credibilidad” (EN 15). Puebla (DP) añade un elemento fundamental al recordar la “necesidad de la conversión de toda la Iglesia a la opción preferencial por los pobres” (DP 1134, 1140). Aparecida, por su parte, retoma con decisión la dimensión pastoral de Santo Domingo, abogando por un impulso de “renovación misionera” que implica inevitablemente “abandonar las estructuras caducas que ya no favorecen la transmisión de la fe” (D Ap 365). Para que esto suceda son necesarios: la conversión de los sujetos eclesiales (D Ap 366), la promoción de relaciones de comunión y participación (D Ap 368) y la proyección de una pastoral decididamente misionera, más allá de la mera conservación (D Ap 370).

Prácticamente, lo que está discretamente detrás de estos deseos de Aparecida es el audaz deseo de querer erradicar el clericalismo de la Iglesia, palabra censurada en el documento original de la V Conferencia, pero repetida frecuentemente por Francisco al denunciar una tremenda perversión: es sobre una plaga que alimenta el autoritarismo, el narcisismo, la superioridad, la presunción, la ostentación y, particularmente, la parálisis eclesial. El clericalismo es una estructura que no concierne solo al cuerpo ministerial de obispos, presbíteros y diáconos, sino que es una mentalidad inculcada en el Pueblo de Dios para inducirlo a espiritualizar y potenciar la figura del clérigo, domesticando y degradando a los simples fieles –que “explica, en gran parte, la falta de madurez y libertad cristiana por parte de los laicos de América Latina” (Francisco, 2013).

Para hacer frente de una vez por todas a este paradigma clerical, es necesario asumir con decisión una postura radicalmente misionera, es decir, la de una “Iglesia en salida”, porque “se trata

de salir de nuestra conciencia aislada y lanzarnos, con audacia y confianza (parresia), a la misión de toda la Iglesia” (D Ap 363). Así, el documento de Aparecida apunta a una quinta conversión importante: “Para no caer en la trampa de encerrarnos en nosotros mismos, debemos formarnos como discípulos misioneros sin fronteras [...] es necesario que en nuestro continente entremos en una nueva primavera de la *misión ad gentes*” (D Ap 376, 379). La misión radical verdaderamente eficaz, entendida decolonialmente, es la *misión ad gentes*, por la que la Iglesia se hace humildemente huésped en las casas de los demás (Mt 10, 11), peregrina por los caminos del mundo (Lc 24, 18), extranjero en medio de todos los pueblos (1 P 2, 11). Solo así podrá evangelizar, sin miedo a ser feliz.

En consecuencia, las emergencias mundiales y la propia misión de la Iglesia entre los pueblos llevan aún más lejos el tema de la conversión pastoral en términos misioneros. Junto a las dimensiones que Aparecida amplía en círculos concéntricos –estructuras, sujetos, relaciones, acciones, fronteras– hasta alcanzar la plenitud de una Iglesia de “corazón universal, abierta a todas las culturas y a todas las verdades” (D Ap 377), está también otro elemento esencial planteado por *Laudato Si'* (LS): conversión ecológica o conversión integral, que implica dejar aflorar todas las consecuencias del encuentro con Jesús en nuestras relaciones con la creación que nos rodea (LS 217). El Documento Final del Sínodo sobre la Amazonía (DSA) exploró y profundizó esta dimensión (DSA 17-19) como elemento paradigmático que, a su vez, se desplegaría en la conversión pastoral, cultural, ecológica y sinodal.

Para que estas conversiones sean verdaderamente efectivas a nivel personal, comunitario y estructural, deben estar interconectadas. Una conversión sinodal (*ad intra*) debe ir acompañada de una conversión pastoral-misionera (*ad extra*) y viceversa, como la sístole y la diástole de un corazón. Aquí, una vez más, tenemos una

revisión de los ejes conciliares de *aggiornamento* y pastoral, conjugados de manera circular, refiriéndose continuamente uno al otro, porque no sería posible renovar una acción evangelizadora de la Iglesia en el mundo, sin revisar el paradigma teológico y eclesiológico de la Iglesia misma, su modo de pensar y entender la fe, su estructuración y representación como Pueblo de Dios enviado a todos los demás pueblos.

En este sentido, la conversión sinodal no debe ser vista solo como un proceso de actualización intraeclesial, sino sobre todo como método, espíritu e instrumento de la comunidad cristiana para caminar peregrinamente junto a los “otros” y los “pobres”, contra toda forma de dominación, en una “asidua práctica de la fraternidad” (GS 78), de la solidaridad y la cooperación recíproca como expresión de una nueva lógica de convivencia universal:

Una Iglesia sinodal es como un estandarte levantado entre las naciones (cf. Is 11, 12) en un mundo que, a pesar de invocar la participación, la solidaridad y la transparencia en la gestión de los asuntos públicos, pueblos enteros se encuentran en codiciosas manos de grupos restringidos de poder. Como Iglesia que “camina junta” con los hombres, compartiendo las dificultades de la historia, cultivamos la visión de que el redescubrimiento de la dignidad inviolable del pueblo y el papel de servicio de la autoridad ayudarán también a construir sobre ella la sociedad civil a edificarse en la justicia y la fraternidad, generando un mundo más bello y más digno para las generaciones venideras (Francisco, 2015).

La sinodalidad adquiere así un significado más profundo, peculiar y preciso, ligado no tanto a una identidad preestablecida de la Iglesia –la Iglesia es sinodal por naturaleza–, sino porque esa Iglesia es misionera por naturaleza. Por tanto, Iglesia y sínodo son sinónimos porque “la Iglesia peregrina es por naturaleza misionera” (AG 2).

Caminar juntos en el seguimiento de la misión

En efecto, no es la Iglesia la que tiene una misión, sino la misión es la que tiene una Iglesia, decía Moltmann (2013, 29). No hay identidad y naturaleza eclesial como condición primera para que haya una misión consecuente: la Iglesia “no es un fin en sí misma, ya que está ordenada al Reino de Dios, del cual es principio, signo e instrumento” (RMi 18). La misión nunca viene después ni al final, como en muchos tratados de eclesiología, sino antes, al principio y al final de todo. Situar la identidad de la Iglesia como presupuesto de la misión es el fundamento teológico de una sinodalidad institucionalizada y clericalizada, donde nos reunimos, discutimos, fraternizamos, celebramos, para dejar todo más o menos como está entre nosotros. Si no se tiene esta claridad de que la misión al mundo, como anuncio, testimonio y servicio al Reino de la Vida (D Ap 361), es el principio y fin verdadero, único y esencial de la Iglesia, la razón de su constitución antes que decididamente por cualquier otro motivo de promoción, prestigio, expansión o, simplemente, supervivencia, es inútil un debate sinodal o sobre la sinodalidad. En este sentido, la misión es presupuesto necesario, fundamento y objetivo de la sinodalidad. De lo contrario, se convierte solo en un dispositivo funcional y autorreferencial sobre cómo organizar mejor la parroquia o la diócesis.

El tema del camino, este “caminar juntos”, sugiere ya el surgimiento del tema central de la misión: “Jesús recorrió toda Galilea, enseñando en sus sinagogas, predicando el Evangelio del Reino y curando todas y cada una de las enfermedades o dolencias del pueblo» (Mt 4, 23), y los discípulos iban junto con el Maestro. La propia experiencia histórica de los seguidores de Jesús los retrata en su camino, juntos en *la misión*. Pedro, Santiago, Juan y sus compañeros no estaban confinados en un lugar de estudio de los textos sagrados para luego ponerlos en práctica: la misión en el

camino a Jesús era la misma escuela de discipulado (esto no puede dejar de decir algo en nuestros seminarios, noviciados y casas de formación). De vez en cuando, tenía que detenerse y pedir explicaciones (Mt 13, 36), ensayando un encuentro formativo, guiado, sin embargo, por lo que acababa de suceder en la misión.

Sin duda, la metáfora del camino en la Biblia está ligada al seguimiento y a la práctica de la Ley (Sal 119). En el libro del Deuteronomio, Moisés pone ante el pueblo dos caminos, el de la vida y el de la muerte: “Escoge, pues, la vida, para que vivas tú y tu descendencia” (Dt 30, 19). En el Evangelio de Juan, Jesús se identifica con este camino de Verdad y de Vida (Jn 14, 6), y los primeros cristianos se decían pertenecientes al Camino (Hch 9, 2), precisamente porque querían formar parte de la vida de Jesús:

“El discípulo experimenta que el vínculo íntimo con Jesús en el grupo de los suyos es una participación en la Vida que brota de las entrañas del Padre, es formarse a sí mismo para asumir su estilo de vida y sus motivaciones, para ejecutar su misma suerte y asumir su misión de hacer nuevas todas las cosas nuevas” (D Ap 131).

Sin embargo, el seguimiento a Jesús es una llamada inmediata y explícita a asumir una misión. Jesús llama a sus discípulos para enviarlos:

... para llamar a los suyos a seguirlo, Jesús da una misión muy precisa: anunciar el evangelio del Reino a todas las naciones. Porque todo discípulo es misionero, porque Jesús lo hace parte de su misión, al mismo tiempo que lo vincula a Él como amigo y hermano (D Ap 144).

No hay dos momentos distintos, uno antes y otro después, entre el seguimiento y la misión, el permanecer con Jesús y el enviar misioneros (Mc 3, 14): “La intimidad de la Iglesia con Jesús es una intimidad itinerante, y la comunión toma esencialmente la

forma de comunión misionera” (EG 23). Todo sucede al mismo tiempo, desarmado, en la sencillez y en la pobreza (Lc 9, 57-61): Estamos siempre en camino, en misión y en seguimiento de Jesús. Camino es seguimiento, desplazamiento, transitorio, crecimiento; el camino es salir a la carretera, salir de casa, cruzar fronteras, estar en el mundo sin echar raíces. El camino peregrino apunta a una postura fundamental de desinstalación y aproximación, que derriba certezas y tiende puentes, que toma la iniciativa y se solidariza con las situaciones límite, que asume la debilidad humana y renuncia a todo poder para manifestar la gloria de Dios (Flp 2, 5-11), en una lucha sin armas, sin imposiciones y sin violencia. Allí, en el camino de Emaús (Lc 24, 13-35), Dios se revela en lo desconocido. No espera a sus discípulos en el punto final: se acerca y los acompaña, porque Él es el camino y no la llegada.

Este camino se compone esencialmente de encuentros que fortalecen las relaciones. La palabra “seguir” sugiere estar cerca de una persona y “caminar juntos”. La misión nunca es solitaria. El Maestro envía a sus discípulos de dos en dos (Mc 6, 7), y los envía al encuentro de todas las naciones: “envío” que significa hacerse cercano. El camino del Pueblo de Dios, que sigue siempre, es un acercamiento permanente al otro, al pobre, al extranjero (Lc 24, 18), para caminar junto a Él. El acercamiento a los pobres y a los demás produce en la Iglesia un “estado de gracia”. El misionero “encuentra gracia” en el otro porque encuentra a Dios en él.

La sinodalidad apunta a un “caminar juntos” en el seguimiento-misión de Jesús por los caminos del mundo, porque es en este camino donde se hace la verdadera comunión. Y nosotros, como discípulos-misioneros sin fronteras, nos sumamos también al camino de muchas otras personas de buena voluntad para hacernos todos juntos, hombres y mujeres libres, promotores de la justicia y de la paz, al servicio de la vida y de la esperanza, el camino del Reino definitivo.

Conclusión

El desafío de la sinodalidad lanzado por el Papa Francisco a toda la Iglesia es algo mucho más profundo y comprometedor que constituir o remediar la comunión entre nosotros. La comunión en la Iglesia se constituye sin duda en signo e instrumento en el horizonte final del Reino de Dios (LG 1), así como pretende testimoniar el misterio de Dios Trinidad en la historia de la humanidad. Pero es la “fuente de amor” de esa misma Trinidad que nace también la misión (AG 2): brota de la comunión trinitaria precisamente porque Dios es puro amor sin exclusiones.

Por tanto, es crucial entender la misión como base de la propuesta cristiana, donde lo esencial no es una vida compartida entre nosotros, sino una misión asumida en común. Podemos decir que esta es la línea divisoria entre una simple adhesión religiosa y una verdadera “comunidad” de hermanos y hermanas, discípulos-misioneros del Señor.

Es a esta misión que nos convoca el “caminar juntos” de la sinodalidad, apuntando a tal desafío. Así, debemos admitir que orar juntos, fraternizar juntos, aprender juntos, soñar juntos, no es tan arduo y laborioso como trabajar juntos, que va mucho más allá de estar dispuesto a trabajar en equipo. En efecto, la sinodalidad misionera apunta a un arte paciente y laborioso de corregir nuestros pasos y nuestra visión de la realidad; reconocer y acoger como personas en nuestras diferentes identidades y diferencias; centrarse en objetivos concretos; dirigir nuestros servicios a los interlocutores preferidos; adoptar líneas de acción comunes, métodos de trabajo diferenciados junto con actitudes auténticamente evangélicas; buscamos los medios necesarios e imprescindibles según el proyecto y cronograma que hemos trazado juntos. La comunidad eclesial se constituye concretamente en esta tarea misionera que requiere continuo discernimiento, programación, acción y evaluación.

Sin embargo, si la comunidad tiene lugar en la misión, la misión también tiene lugar en la comunidad: no solo porque el mundo contemporáneo exige un testimonio de comunión, de fraternidad y de diálogo, o porque necesitamos garantizar una mayor eficacia en nuestras acciones, sino porque la misión se llama hoy, no tanto para situarse en el ámbito de la actividad, sino principalmente en el ámbito de las relaciones, ya que la tarea fundamental que tenemos que cumplir es abrir nuevos caminos de escucha y cercanía, tejiendo lazos de confianza y amistad, en alianza con los diferentes proyectos de vida de los pueblos, para que todos tengan vida, y vida en abundancia.

Una misión hecha de grandes proyectos unilaterales e intervenciones salvacionistas, de naturaleza sustancialmente colonial, necesita hoy una alternancia decisiva y urgente con una misión mucho más modesta y despojada, proféticamente audaz en un testimonio-anuncio más genuino del Evangelio.

Estévão Raschietti

Traducido por Martha Moya R.

Referencias bibliográficas

Brighenti, Agenor. *O novo rosto do clero. Perfil dos padres novos no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 2021.

Collins, Paul. "Australia: un concilio plenario senza respiro". *Missione Oggi*. Brescia, No 5/2021 (septiembre-octubre 2021), pp 39-41.

Comblin, José. *O povo de Deus*. São Paulo, Paulus, 2002.

De Giorgi. Sínodo italiano. “Più che slanci, molta pazienza”. *Missione Oggi*. Brescia, No 5/2021 (septiembre-octubre 2021), pp 42-44.

Papa Francisco. “Discurso por ocasión de la conmemoración del Cincuentenario de la Institución del Sínodo de los Obispos. Roma”. Disponible en http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html. Accedido el 24 de agosto de 2020.

Papa Francisco. “Discurso del Santo Padre a los obispos responsables del Consejo Episcopal Latino-Americano en ocasión de la Reunión General de Coordinación. Río de Janeiro”, domingo 28 de julio de 2013. Disponible en http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-celam-rio.html. Accedido el 4 febrero de 2019.

Moltmann, Jürgen. *A Igreja no poder do Espírito*. Uma contribuição à eclesiologia messiânica. Santo André, Academia Cristã, 2013.

***Propaganda fide* y la historia de las misiones católicas: 1622-2022**

Claude Prudhomme

Claude Prudhomme es especialista en historia de las misiones cristianas y profesor de Historia contemporánea en la Universidad Louis Lumière-Lyon II, Francia.

La fundación de la congregación romana *Propaganda fide* completó la reforma de la Curia tras el Concilio de Trento (constitución *Immensi æterni Dei*, 1588). Dio su organización al moderno sistema misionero católico. Establecido el 14 de enero de 1622 por el Papa Gregorio XV, el nuevo dicasterio se basó esencialmente en dos textos papales: la carta encíclica *Abbraccia il sommo officio* (15 de enero de 1622) y la constitución *Inscrutabili (De erectione S.C. de Propaganda fide)*, 22 de junio de 1622). Escritos en el contexto de la reforma tridentina afirman con fuerza la responsabilidad del Papa como vicario de Cristo encargado de la defensa y promoción de la fe. La encíclica presenta a *Propaganda fide*¹ como la contraparte del Santo Oficio. Esta última se encarga de defender la fe, mientras que la nueva congregación tendrá la tarea de difundirla entre los infieles y herejes:

El oficio supremo del papa abarca todo lo que puede pertenecer a la salvación de las almas, pero nada es más importante que el cuidado de la fe católica, con dos obras necesarias, una de con-

1 En francés, se denomina generalmente “la *Propagande*”, una formulación que posteriormente se ha convertido en una fuente de malentendidos.

servar a los fieles en la fe, aun al precio de la coacción si debe mantenerlos firmemente, la otra de difundirla y propagarla entre los infieles. Por ello, la Santa Iglesia sigue dos modos de proceder, uno judicial, para el que se instituyó la Santa Inquisición, y otro moral y más bien apostólico, al que se dedican los trabajadores de las misiones enviados entre los pueblos más necesitados.

Preocupada por evitar las críticas, la encíclica insiste en el carácter pacífico de la propagación de la fe, por oposición a la conservación, que justifica la coacción. La evangelización debe realizarse “con medios llenos de mansedumbre y caridad”, los de la enseñanza, la discusión y la oración. Y los príncipes heréticos no deben preocuparse: la congregación no tiene ningún plan para conspirar contra ellos y sus Estados, y para agitar a sus pueblos.

La misión moderna (1622 - finales del siglo XVIII)

Seis meses más tarde, la constitución *Inscrutabili* fundó teológicamente el establecimiento de la congregación y estableció la organización y el alcance de sus poderes.² Se volvió a insistir en la urgencia de “llevar a las ovejas descarriadas al redil de Cristo, para darles a conocer al maestro y pastor del rebaño, a fin de que, atraídas por la gracia divina, dejen de vagar por los desafortunados pastos de la infidelidad y la herejía”. Pero el objetivo es también legitimar la propia responsabilidad del Romano Pontífice.

La base bíblica que ofrece la Constitución puede resultar sorprendente hoy en día. No es la exhortación de Cristo a los apóstoles antes de la Ascensión, que más tarde se convertiría en el lema

2 Texto original en latín: *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide seu Decreta Instructiones Rescripta pro Apostolicis Missionibus*, Rome, ex Typographia Polyglotta, 1907, vol. 1, No 2, cité désormais *Collectanea*. Pour l'histoire de la congrégation, on se reportera aux trois volumes, distribués en cinq tomes: Jacques Metzler (dir.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria rerum, 350 anni al servizio delle missioni*, Rome-Fribourg-Vienne, Herder, 1971-1976.

de *Propaganda fide* (*Euntes docete omnes gentes*), lo que plantea la constitución de *Inscrutabili*, sino la visión de Pedro en Jope relatada en los Hechos de los Apóstoles (9, 36-42).

Lejos de ver en el episodio el rechazo de toda distinción entre alimentos puros e impuros, lo interpreta en el contexto de la Reforma católica: se trata de fundar la legitimidad del sucesor de Pedro para reunir a toda la humanidad bajo su autoridad en la única y verdadera Iglesia:

Levántate Pedro y come significa que Pedro y sus sucesores se encargarían de reunir, desde los cuatro confines del mundo, a los hombres extraviados por diversas supersticiones, de inmolarlos, por así decirlo, de despojarlos de su vida anterior y asimilarlos, para que pudieran convertirse en miembros de aquel que es la cabeza invisible de la Iglesia, miembros de Cristo, la cabeza invisible de la Iglesia, y que así entrados en la familia de Cristo puedan amar lo que es de Cristo, hacer sus obras, y sostenidos por la gracia del Espíritu Santo sean llevados a los pastos eternos y regados con el torrente inagotable del deleite divino... Para facilitar este trabajo, queremos que se reúnan una vez al mes, en nuestra presencia, y dos veces en la casa del más veterano de los cardenales mencionados. Queremos que conozcan y se ocupen de todos y cada uno de los asuntos que tienen que ver con la difusión de la fe en el mundo entero...³

Si los textos fundacionales reflejan el triunfo de la eclesiología tridentina del Papa como Vicario de Cristo, también crean un órgano atípico, competente hasta 1908 en todas las cuestiones no relacionadas con el dogma, que siguió siendo monopolio del Santo Oficio.⁴ La extensión mundial de la zona geográfica bajo

3 *Collectanea*, 1907, vol. 1, No 3.

4 La hipótesis de dar a la futura Propaganda una competencia doctrinal fue objeto de debate en el seno de la Curia. Al final, se mantuvo el monopolio del Santo Oficio, lo que sin duda pesó en el tratamiento de la cuestión de los ritos.

la jurisdicción de Propaganda y la amplitud de sus competencias llevaron incluso a que su Prefecto fuera llamado en el siglo XIX el papa *rosso* (papa rojo). Toda una literatura evoca el cordón umbilical que une las misiones a la cabeza (*caput*) de la Iglesia: “La Propaganda es como la columna de oro de la Roma misionera y sus caminos irradian por todo el mundo entero”.⁵

Con esta creación, el papado puso fin a la práctica de delegar el cuidado de las misiones en las monarquías católicas. En otras palabras, puso la universalización en el centro de sus preocupaciones. Sin embargo, esta afirmación se produjo en un momento en que la mayor parte de la primera oleada misionera *ad gentes*, realizada bajo la autoridad de las monarquías ibéricas en el marco del patronato real, había concluido. La historia de las misiones en el sentido de la evangelización a escala mundial no debe confundirse con la historia de la Propaganda.

Aunque este último desempeñaba ahora un papel importante, no era el principio de la misión, que ya se había llevado a cabo antes bajo diversos nombres y formas, y nunca tendría el monopolio de las misiones. No consiguió arrebatarse a España y Portugal todos los territorios que habían sido confiados a las monarquías ibéricas antes de 1622. En las colonias francesas, el papado también tuvo que lidiar con la monarquía. Las antiguas colonias francesas no quedaron bajo la autoridad de la Propaganda hasta 1912.

De esta historia, menos monolítica de lo que se suele imaginar, se desprende que las misiones católicas se organizaron de forma que se yuxtaponen, e incluso se superponen, autoridades eclesásticas diferentes. Esta diversidad es, a la vez, la herencia del período anterior a 1622 y el resultado de una política que pretende asignar a la Propaganda los territorios de primera evangelización,

5 Paul Maria Baumgarten, Daniel Charles y Antoine de Waal (dir), *Rome. Le Chef suprême. L'organisation et l'administration centrale de l'Église*, París, 1900, p 395.

incluso en zonas que no dependen esencialmente de la Congregación (América Latina y Filipinas). La centralidad romana y la autoridad pontificia se ejercen, pues, en un complejo conjunto de organismos, todos ellos situados bajo la autoridad del Papa y en relación con la Secretaría de Estado.

La misión bajo la autoridad de Roma

Para poner en práctica el programa anunciado en 1622 y evitar la intervención política, cuyos efectos perversos habían sido puestos de manifiesto por el famoso episodio de las “Reducciones”, Roma adoptó primero una estrategia de contención y elusión de las pretensiones monárquicas. El primer método implicaba la presión pontificia, que condicionaba el ejercicio del patronazgo a la ocupación efectiva de los territorios y a la asunción real de los intereses espirituales, como lo demuestra el envío de misioneros. Este argumento fue ampliamente utilizado contra el patronato portugués y español con el auge de las misiones en el siglo XIX, y justificó el progresivo retroceso del dominio reconocido a los soberanos ibéricos.

En los siglos XVII y XVIII, la Propaganda tuvo que contentarse con apoyar misiones en Asia (Vietnam) y África (Congo, Etiopía). En la India fomentó las empresas realizadas bajo su dirección, pero sin evitar la superposición de jurisdicciones con los patronos portugueses y los interminables conflictos (Bombay). La conciliación fue difícil de lograr en la India, a pesar de un concordato con Portugal en 1886. Fue posible en el siglo XX gracias a la cohabitación de varios ritos, el latino introducido por los misioneros y dos ritos más antiguos conocidos como orientales (*siro-malabar* y *siro-malankar*), que tienen su propia liturgia y disciplina, incluida la posibilidad de ordenar sacerdotes a hombres casados. Estos cristianos, habitualmente denominados gente de

Goa, víctimas de la imagen despreciadora que ofrecía la literatura producida en las misiones latinas, mostraban de hecho una gran vitalidad. La creación en el seno de la Propaganda de una sección oriental (1862) y luego en 1917 de una Congregación para la Iglesia Oriental, a la que se adscriben estos ritos indios, permite finalmente el reconocimiento romano de su especificidad y explica que un tercio de los católicos indios pertenezcan hoy a estos ritos orientales. En África, la existencia de dos territorios sometidos al patronato portugués (Angola y Mozambique), adscritos a las Archidiócesis de Lisboa, y Goa fue también una fuente de tensiones con las misiones latinas dependientes de *Propaganda Fide*. La solución llegó en 1940, cuando las diócesis de Angola y Mozambique fueron adscritas, no a Propaganda, sino a la Congregación para Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, fundada en 1814, que se convirtió en una sección de la Secretaría de Estado en 1967.

La segunda orientación pretendía evitar la intervención del Estado en el nombramiento de los obispos, siguiendo el modelo utilizado en los países que habían sufrido la reforma protestante. Consiste en establecer una jerarquía de obispos *in partibus infidelium*, con el título de vicarios apostólicos. En el momento de su nombramiento, los vicarios apostólicos recibieron una doble cédula que les asignaba una sede episcopal desaparecida como Iglesia titular y les encomendaba una circunscripción misionera. Por tanto, no eran obispos residenciales, sino solo representantes del papado “con carácter episcopal”, que afirmaban la autoridad pontificia y salvaguardaban formalmente los derechos derivados del patronato o concordatos (Francia) en África y Asia. Probada por primera vez en Indochina, esta fórmula se generalizó a todas las misiones latinas.

Sin embargo, las misiones bajo la autoridad de la Propaganda no produjeron los resultados esperados fuera de Europa, donde las

misiones interiores de las Órdenes Mendicantes y de los jesuitas habían alcanzado un verdadero éxito porque la relación de fuerzas era en gran medida desfavorable al papado. Los inmensos territorios de América Latina y Filipinas, de fuerte mayoría católica, siguen escapando al control de la Propaganda. Los misioneros religiosos seguían sometidos a la autoridad política de cuyos servicios y subvenciones se servían. La resistencia de la monarquía francesa en sus colonias tampoco fue superada, aunque Roma salvó las apariencias distribuyendo los poderes para que el arzobispo de París se convirtiera en una especie de apoderado (1740). En cuanto a las misiones lejanas lanzadas por *Propaganda fide* fueron infructuosas (Etiopía, Tíbet) o efímeras (Congo). El papado no había encontrado los recursos necesarios para llevar a cabo la gran política misionera con la que había soñado Francesco Ingoli, primer secretario (1622-1649) y verdadero “inventor” de la Propaganda.

Roma no había conseguido crear un cuerpo de misioneros independientes, y las congregaciones religiosas, incluidos los jesuitas, seguían fuertemente vinculadas a los Estados. La fundación del Seminario de Misiones Extranjeras en París, en 1658, parecía traer a Roma una sociedad de misioneros directamente bajo la autoridad del Papa. Pero el establecimiento de la sociedad en Francia, en un contexto galo, limitó los efectos de esta iniciativa. Y en el momento de la preparación del Concilio Vaticano I, la Propaganda seguía soñando con la instalación en Roma de un seminario para las misiones que fuera la contrapartida del Colegio Urbano destinado a la formación de los sacerdotes nativos. Situado “a la sombra del Vaticano”, satélite de *Propaganda*, se convertiría en un modelo para todos los demás seminarios misioneros.⁶

La influencia de la Propaganda es más visible en el desarrollo de una doctrina misionera católica. Ya en 1659, la instrucción

6 Undécima sesión de la Comisión Preparatoria del Decreto sobre las Misiones, Concilio Vaticano I, Mansi, 49, col. 1037.

dirigida por la Propaganda a los vicarios apostólicos “de camino a los reinos chinos de Tonkín y Cochinchina” esboza un programa que no es, sin embargo, la gran carta, que veremos más adelante,⁷ consagra los principios fundacionales, como la subordinación de la misión a la autoridad pontificia, la independencia de los poderes políticos y dar prioridad a la formación de un clero autóctono. Pero las recomendaciones, que piden que se evite cualquier actitud agresiva contra las costumbres locales y se respete todo lo que no sea contrario a la moral y la fe, no deben sacarse de contexto. Hasta el siglo XX, formaban parte de un enfoque pastoral, y no deben asimilarse demasiado rápido a los intentos de una teología de la adaptación o incluso de la inculturación. No impidieron la condena de los ritos chinos y malabares en el siglo XVIII tras dolorosas controversias. La Propaganda aceptó, en el mejor de los casos, concesiones temporales, “según las circunstancias de tiempo y lugar”, pero no cuestionó la prioridad del modelo tridentino fuera de Europa antes del giro del Vaticano II.

El gran siglo de las misiones de *Propaganda fide*

(Alrededor de 1840-1950)

A partir de la década de 1840, el renacimiento misionero y la expansión europea inauguraron una nueva etapa. Llevada por una poderosa corriente de adhesión al papado (calificada en Francia como ultramontanismo), Roma se benefició de una situación favorable para asegurar la dirección directa de las misiones y disipar de crecientes recursos humanos y financieros.

Primero podría explotar el debilitamiento de Portugal y España y aprovechar el nuevo orden internacional. Gracias a los movi-

7 Sobre la génesis y el alcance de la Instrucción: Massimo Marcocchi, *Colonialismo, cristianismo e culture extraeuropee*, Milán, Jaca book, 1981.

mientos independentistas en América Latina, la autoridad romana desmanteló allí el sistema de patronato. Nombró vicarios apostólicos, a la espera de nombrar obispos residentes en el marco de las relaciones establecidas con los Estados jóvenes. La política de eludir los derechos adquiridos también fue aplicada con éxito en África y Asia. En cuanto se abrieron nuevos territorios a la misión, Roma nombró vicarios apostólicos, considerando que los derechos de Portugal (y a veces de España) no podían aplicarse en regiones colonizadas por otras potencias (Francia, Bélgica, Inglaterra) o bajo el control de un Estado independiente (China, Japón). Finalmente, solo India y las colonias ibéricas en África, para las que España y sobre todo Portugal exigieron que se respetaran los antiguos tratados, siguieron siendo objeto de un enfrentamiento que envenenó las relaciones con el papado a lo largo del siglo XIX.

La capacidad de formar parte del largo plazo también refleja la eficacia de los procedimientos que garantizan la supervisión de la acción misionera. La Propaganda tenía información regular a pesar de la distancia. Requiere que las misiones respondan a cuestionarios detallados, ya sea anualmente o cada cinco años, que le proporcionan una gran cantidad de información precisa. Esta información se utiliza para elaborar los expedientes de síntesis (*sommario*) que sirven de base para las discusiones en el congreso de cardenales, con el fin de decidir la creación o la transformación de una misión, asignarla a una congregación misionera, nombrar un responsable de misión. La lectura atenta y la anotación de los informes recibidos, seguidos de una carta de agradecimiento por el trabajo realizado por la misión, confirman el cuidado puesto en verificar la aplicación de las directivas.

Poco a poco, con la mejora de las comunicaciones, la Propaganda completó su red de informantes nombrando delegados apostólicos permanentes o extraordinarios (encargados, en particular, de

presidir y guiar los sínodos regionales en Asia), que diversificaron sus fuentes. El obispo polaco Ladislaw Zaleski, delegado apostólico en las Indias Orientales (1892), definió su papel de la siguiente manera:

El delegado no debe contentarse con mantener una correspondencia con la Sagrada Congregación... Debe procurar conocer en detalle todo lo que tiene que ver con la delegación, supervisar, dirigir el desarrollo de la Iglesia católica y su organización, prever y prevenir los asuntos más importantes y mantener la Propaganda siempre al tanto de la situación, en una palabra, ser verdaderamente, como lo llaman los canonistas: el ojo y el oído de la Santa Sede.⁸

Después de la Primera Guerra Mundial, la Propaganda añadió a los informes anuales y quinquenales encuestas mundiales que daban una representación más precisa y cuantificada, teniendo en cuenta las variables socioculturales.

La congregación era, pues, el principal instrumento del papado para imponer sus orientaciones. Inicialmente orientado hacia la latinización y la estandarización, tuvo que tener en cuenta las limitaciones del campo en sus decisiones y aprendió a tolerar múltiples excepciones concediendo “facultades”. Y pudo aportar toda una documentación que animó a Benedicto XV (*Maximum illud*, 1919) y a Pío XI a desconectar la misión y la dominación colonial directa o indirecta (China), sin renunciar por ello a formas de colaboración con los colonizadores. Este saber hacer y el conocimiento de los temas le llevaron a no cuestionar sus áreas de intervención. Sin embargo, la constitución *Sapienti Consilio* (Pío X, 1908) había tomado nota de la evolución de las Iglesias “occidentales” y retiró de la Propaganda los territorios del noroeste de

8 Archivos de la Congrégation *Propaganda fide*, N. S., vol. 261 (1903), rub. 128: “Notas confidenciales sobre el estado de la Delegación”, Roma, 25 de mayo 1902, p 154.

Europa y de América del Norte anglosajona. La autoridad de la Propaganda se convirtió entonces en una cuestión de geografía más que del grado de maduración de las Iglesias locales. Se extiende en su mayor parte por África, Asia y el Pacífico. La distribución geográfica no se cuestionó cuando se erigió la jerarquía ordinaria en 1886 en la India y Japón, y luego en el momento de la descolonización en África y el Pacífico. Sin embargo, con el paso del tiempo, la frontera entre los países de misión y los países cristianos se difuminó y perdió su significado en el siglo XXI, cuando el Norte se secularizó y el Sur se convierte en su mayoría al catolicismo.

¿Esperando una teología de la misión?

Sin producir un texto teórico espectacular, sino a través de una multitud de decretos e instrucciones, la Propaganda ha elaborado una doctrina misionera que se apoya en algunos principios simples que modelan a las jóvenes Iglesias.⁹ Proporcionan un conjunto de referencias y rasgos que son portadores de una identidad católica en la que el vínculo con Roma es esencial. Una simple visión general de los archivos permite medir la diversidad de los asuntos tratados. Además de las series relativas al personal, al funcionamiento y a los establecimientos dependientes de la Propaganda, se encuentran colecciones dedicadas a la administración de los sacramentos, a la fe, a la liturgia, a la impresión de libros, a las traducciones, a las lenguas nativas, a las indulgencias, a la política de la Santa Sede, a la esclavitud, y a una masa de facultades o dispensas... Un primer principio constante insiste en la importancia de la dimensión material y social. Al enumerar los edificios necesarios para la vida de los cristianos, el delegado apostólico Zaleski comenta:

9 Para una visión general de esta actividad en 1907, véanse las 2.300 decisiones recogidas en las *Collectanea* (véase No 1).

He oído decir más de una vez [...] que los misioneros harían mejor en emplear su dinero en otras cosas que en construir edificios que a veces son imponentes... Esto no es cierto: el que construye se establece a sí mismo... Sin embargo, antes de que el misionero haya construido una iglesia o una casa (los paganos) siempre dudan de que el padre permanezca.¹⁰

Pero el catolicismo que triunfa en ultramar, como en Europa, es sobre todo la expresión de la finalidad globalizadora del catolicismo intransigente en el sentido que le da el historiador Émile Poulat: un catolicismo romano en su referencia e integral en su finalidad, porque debe abarcar la existencia de todo el individuo y de toda la sociedad. Para los misioneros católicos, no puede haber civilización sin fe ni fe sin civilización. Este es el postulado central que guía la labor pastoral y a los grandes actores de la expansión misionera:

Creemos que la fe solo podría tomar una forma estable entre estos pueblos, ni las Iglesias nacientes un futuro seguro, mediante la ayuda de la civilización perfeccionada hasta cierto punto... El segundo principio es que la civilización es imposible sin la fe.¹¹

El segundo principio es que la civilización es imposible sin la fe... A largo plazo, la siembra de la Iglesia depende de la capacidad de construir una cristiandad capaz de hacerse cargo de sí misma. La formación de auxiliares autóctonos, y luego de un clero autóctono investido gradualmente de cargos de responsabilidad, es el segundo paso en la realización de Iglesias completas que viven de sus propios recursos. A raíz de la instrucción *Neminem profecto* (1845), las intervenciones romanas del siglo XIX recordaron regularmente el deber de formar un clero nativo. Las instrucciones justifican la necesidad de contar con un clero autóctono por el

10 Ladislao Michele Zaleski, *Voyage à Ceylan*, Paris, A. Savine, 1891, pp 201-202.

11 *Mémoire de Libermann à la Propagande*, 1846.

deber de organizar la Iglesia de manera que se sitúe “en la posición normal”. A los ojos de la Propaganda, el carácter reciente de una misión justifica los retrasos, pero nunca el hecho de no fundar cuanto antes escuelas y seminarios para los futuros clérigos.

La indigenización del personal fue acompañada, de manera menos visible pero real, por la invitación a lograr la autonomía financiera a largo plazo. Ciertamente, desde 1922, el traslado de la Obra de la Propagación de la Fe a Roma, ahora unida a otras obras internacionales para formar las Obras Misionales Pontificias, dio al papado el control de las limosnas y transfirió la gestión de los recursos a clérigos nombrados por Roma.

La clericalización parecía entonces la mejor manera de escapar a las rivalidades nacionales que afectaban al carácter internacional de estas asociaciones. Pero Roma también animó a las misiones a recaudar recursos locales y a invertir, por ejemplo, en la compra de tierras agrícolas que pudieran ser cultivadas o alquiladas para satisfacer las necesidades de la misión (Instrucción de la Propaganda para China, 1883). Sin embargo, el recurrir a los Estados, especialmente en las colonias, parece ser otra fuente legítima de financiación siempre que no implique una dependencia de las potencias colonizadoras.

Uno se pregunta por qué la elaboración de estos principios lucha por producir una teología de la misión más sistemática en Roma. La organización de la Curia lo explica en parte. Como el dogma estaba reservado al Santo Oficio, la Propaganda no fue llamada a proseguir las grandes controversias sobre la legitimidad de la conquista colonial (Las Casas, Sepúlveda, Vitoria), sobre la esclavitud de los indígenas o sobre la discutida cuestión del vínculo entre Iglesia y salvación. La decisión, consagrada en el Código de Derecho Canónico (1917), de confiar los asuntos matrimoniales y litúrgicos a congregaciones especializadas redujo también el alcance de las competencias de la Propaganda. La misionología ca-

tólica se desarrolló en Alemania a partir de 1910, gracias a J. Schmidlin; luego, en los Países Bajos, con T. Grentrup,¹² y en Bélgica con el jesuita belga P. Charles que teorizó la *plantatio Ecclesiae* en Lovaina. Sin embargo, la Propaganda no estaba al margen de los debates que tenían lugar en las grandes universidades católicas fuera de Roma. Se pueden encontrar numerosas huellas de ello en la correspondencia que llegó a través de las redes de la competencia. La fundación de revistas misioneras y la organización de congresos internacionales iniciaron una circulación de ideas entre las universidades romanas de la Gregoriana o de la Urbaniana y el mundo misionero, un intercambio de experiencias e intentos de responder a las cuestiones planteadas sobre el terreno. Aunque no tomó la iniciativa, la Propaganda preparó el compromiso del papado en las encíclicas misioneras y lo transmitió en sus instrucciones. Consiguió difundir un ideal misionero que se ajustaba a los principios fundadores, pero que, en última instancia, era capaz de adaptarse y cuestionarse, como lo demuestran la solución tardía de los ritos chinos y la evolución de la posición romana en materia colonial. Los archivos muestran como la uniformidad y la intransigencia deben conciliarse constantemente con las exigencias de las misiones, que, a menudo, se encuentran en una situación minoritaria y experimentan la negociación en contextos en los que son necesarias las transacciones. La libertad religiosa, combatida en los países de tradición católica hasta el Vaticano II, se está convirtiendo en una condición de la misión en otros lugares.

¿Misión cumplida?

La pregunta recurrente sobre los efectos de la centralización romana, simbolizada por *Propaganda fide* debe, pues, responderse

¹² Theodor Grentrup, *Jus missionarium*, Steyl, 1925.

con matices. No faltan ejemplos en los que Roma condena, impone y frena las iniciativas populares; pero también puede iniciar cambios, restablecer equilibrios, combatir desviaciones (nacionalismo) y desplazar fronteras (como la existente entre política y religión en materia de ritos). La práctica de la comisión o *jus commissionis*, codificada solo en 1929,¹³ ilustra perfectamente esta ambivalencia de las intervenciones. Reserva al papado el monopolio de la atribución de los territorios de misión y simboliza la omnipotencia de la autoridad central. En la época del Vaticano II, varios obispos misioneros se quejaron de que no se les escuchaba lo suficiente y de que eran dirigidos por funcionarios que ignoraban las realidades sobre el terreno. Algunos de ellos incluso aspiraban a salir de la dependencia de la Propaganda.

Estas críticas exigen dos correcciones. Ofrecen una imagen incompleta de una congregación cuyos archivos muestran que su información está diversificada y que se ocupa de recoger puntos de vista divergentes. Y la amenaza de retirarse de un territorio mal administrado era una herramienta eficaz para combatir la tendencia natural de las sociedades misioneras a considerarse dueñas de las circunscripciones que se les confían. Resultó especialmente valiosa en el siglo XX, cuando los movimientos que desafiaban al imperialismo occidental llevaron al papado a acelerar la formación y promoción de clérigos autóctonos, incluso en contra de la opinión de algunos círculos misioneros. Desempeñó un papel fundamental en el traspaso de poder de las sociedades misioneras a las jóvenes Iglesias tras la Segunda Guerra Mundial.

En definitiva, la historia de la Propaganda es un puesto de observación ideal para analizar la universalización del catolicismo, sus éxitos y fracasos, sus efectos imprevistos y los debates pastorales y teológicos que provoca. La Propaganda se caracteriza por la fidelidad a unos pocos, pero son intangibles principios que

13 Cf. *Acta Apostolicae Sedis*, 1930, pp 111-115.

apuntan a la fundación de Iglesias autóctonas, y advierten sobre la subordinación a las luchas políticas (aunque signifique no siempre conformarse con ellas por el bien de la misión). Muestra un catolicismo inicialmente marcado por la eclesiología tridentina, pero empujado por su universalización a repensar su relación con los no cristianos, con el Concilio Vaticano II, y, finalmente, a integrar la libertad religiosa como valor compartido. Los archivos reflejan también una organización clerical en la que el predominio del sacerdote misionero asistido por auxiliares deja en un segundo plano a los laicos (catequistas en particular), así como a las mujeres, ya sean laicas (implicadas en movimientos y parroquias), o religiosas (de fuera y autóctonas), es decir, el mayor número de misioneros.

La congregación romana tenía el mérito de marcar el rumbo (las Iglesias locales “autéctonas”), proporcionar recursos, regular las divergencias y la competencia según sus puntos de vista, y tolerar excepciones que aportaban un mínimo de plasticidad a todo el sistema misionero. Si bien la reforma de la Curia por la Constitución *Praedicate Evangelium* (19 de marzo de 2022) confirma el fin de la ya inadecuada distinción entre países de cristiandad y de misión, en favor de un único dicasterio para la evangelización, reconoce la necesidad de una sección particular “para la primera evangelización y las nuevas Iglesias particulares en los territorios de su competencia”, y mantiene un dicasterio para las Iglesias orientales. Será una nueva prueba de la capacidad de la Propaganda, que, en 1967, se convirtió en la Congregación para la Evangelización de los Pueblos para inscribir su historia en los desafíos del presente.

Claude Prudhomme

Traducido por Norma Naula ssc

*Spiri
tus*

Crónicas

Exhortación apostólica *Africae munus*. Diez años después

Larios Mavoungou

Originario de Congo-Brazzaville, máster en Derecho Económico y en Derecho de Negocios, Larios Mavoungou es doctorandus vinculado al GREDEG-CNRS UMR 7321 en la Universidad Costa Azul de Niza.

Con ocasión del décimo aniversario (noviembre 2011-noviembre 2021) de la promulgación de la exhortación apostólica pos-sinodal *Africae munus*, por el Papa Benedicto XVI, el Centro de Investigación Interdisciplinario sobre África (CARIA), organizó del 17 al 19 de noviembre de 2021, vía zoom, una conferencia internacional. Este acontecimiento reunió numerosos profesores, investigadores y estudiantes de teología, filosofía, historia, sociología, antropología, derecho, como también otros participantes interesados por los problemas del compromiso de la Iglesia en la sociedad africana.

Apertura

Luego de las palabras de acogida y de bienvenida, Etienne Lock, director científico de CARIA, recordó los objetivos de este centro de búsqueda. El cardenal Philippe Ouédraogo, arzobispo metropolitano de Ouagadougou y presidente en ejercicio del Simposio de las Conferencias Episcopales de África y Madagascar (SCEAM), pronunció la oración y el discurso de apertura de los

trabajos del simposio. Expresó en nombre de las Iglesias de África su alegría y su reconocimiento por la iniciativa de la celebración del décimo aniversario de *Africae manus*, y señaló que este documento pretende ser una hoja de ruta para la nueva evangelización del continente. Testifica que la Iglesia está al lado de África y acompaña a sus hijos e hijas en la búsqueda de reconciliación, de justicia y de paz. Frente a los conflictos armados, a la pobreza, a la inseguridad bajo todas sus formas, al mal gobierno, a la corrupción generalizada de las instituciones y tantos otros males que pervierten la mayor parte de los Estados africanos, el papel de la Iglesia, ha precisado, consiste en anunciar la Buena Noticia de Cristo, Príncipe de Paz (Is 9, 6), con el fin de la conversión de los corazones y el retorno a una nueva era en África. Al mismo tiempo que renovó a los organizadores, oradores y participantes del coloquio, el apoyo de los obispos de África, el cardenal Philippe espera vivamente que estos días de reflexión contribuyan a pensar en África reconciliado y pacífico.

Primera jornada

Los trabajos de la primera jornada de la conferencia se repartieron en dos sesiones. La primera conferencia intitulada “Lectura de *Africae manus*, diez años después” fue presentada por Fabrice N’semi, quien propuso una clave de lectura de *Africae manus*, alrededor de ocho puntos. Luego de una correlación entre *Ecclesia in Africa* y *Africae manus* (primer punto), y precisado el contexto de emergencia de *Africae manus* (segundo punto), analizó a su vez la relevancia del título que, a sus ojos, contiene un “llamado a la acción” (punto tres), pero también las principales articulaciones del contenido de *Africae manus*, incluyendo esperanza e idea fuerza (punto 4). Luego de un fuerte análisis, propuso, teniendo en cuenta la realidad africana, las orientaciones de una teología profética (punto 5) y de una eclesiología a partir de las imáge-

nes bíblicas de “centinela” (punto 6) y de “sal y luz” (punto 7). Concluyó su intervención sentando las bases para una pastoral de política y una espiritualidad basada en el modelo del martirio (punto 8).

La segunda conferencia, la dictó Camille Sessou sobre la “Acogida crítica de las nociones de familia y fraternidad en la Exhortación apostólica *Africae manus* diez años después de su promulgación”. A partir de los presupuestos filosóficos, teológicos y sociológicos de dos nociones, cuyos contornos ha examinado y determinado los vínculos intrínsecos, reveló la responsabilidad de los diferentes miembros de la Iglesia-Familia de Dios en África en la ascensión de esta identidad que, mirando la situación sociopolítica y económica, constituye una promesa de reconciliación, de justicia y de paz.

La tercera conferencia fue presentada por Ferdinand Ilunga Nkonko sobre los “Desafíos de una soteriología de la responsabilidad para África, diez años después *Africae munus*”. Luego de haber aclarado el concepto de “soteriología de la responsabilidad” desde la perspectiva del teólogo belga Adolphe Gesché, el conferencista se lanzó primeramente a evaluar el impacto real de “África *munus*” después de diez años de su publicación. El balance que señaló es, por decir, lo menos moderado. Luego desarrolló en cinco puntos la soteriología de responsabilidad. Así evocaba según las intuiciones de Gesché: “Dios como demasía”, “la invención cristiana del hombre”, “el hombre creado a imagen y semejanza de Dios”, “la identidad narrativa de Jesús”, portadora de gérmenes de responsabilidad, y la “creencia de la tierra”, el desarrollo del mundo como lugar de salvación.

Después de los intercambios y el debate sobre las tres primeras conferencias, la segunda sesión del día se inició con la conferencia de Roland Techou titulada: “Reflexionar sobre el hecho religioso en África, en la era de *Africae munus*”. Apoyándose en la herme-

néutica del vudú beninés, su escala de valores y reglas tradicionales y su apertura-esperanza de salvación, recordó la centralidad de Jesucristo como “*forma Dei*”, y la misión de los cristianos como “*conforma Dei*”. Examinó también de manera particular tres modalidades sacramentales: el bautismo, la eucaristía y el matrimonio.

La última conferencia del día fue de Cesarine Masiala sobre el tema: “Inmigración y nueva evangelización. Cuando Dios se revela en Ingala en Saint-Denis (Francia)”. Continuando con una aproximación sociolingüística en vista de una relectura teológica en su campo de investigación, el conferencista ha examinado el número 84 de *Africae munus* que se ocupa de “los migrantes, desplazados y refugiados”, y ha elegido como protector a san Denis en la región de París, donde la práctica del Ingala por parte de la diáspora congoleña demuestra ser una fuente de optimismo y como un recurso para la nueva evangelización.

Segunda jornada

La segunda jornada se inició con la lectura de la Palabra de Dios y la conferencia: “Entrar en la Palabra de Dios para construir a África”, pronunciada por el profesor Paulin Poucouta”. Luego de establecer lo que llama “la Biblia de *Africae manus*”, es decir, el conjunto de referencias bíblicas citadas en este documento, el conferencista nos llevó a una hermenéutica bíblica de la exhortación apostólica identificando cuatro claves de lectura: Mt 5, 13-14; Hch 21, 5; 1 Cor 12, 7 y Mc 10, 49. Sobre la base de esta hermenéutica, indicó que la reconciliación proviene del corazón de Dios. Ella es ante todo un don de Dios, pero también un llamado al testimonio dado por el ser humano. Un testimonio que puede ir hasta el don total de su vida (aproximación al martirio).

La segunda conferencia fue expuesta por Anselme Chodaton sobre el tema: “Salvaguardar la identidad cristiana a través del retorno a las verdades fundamentales de la fe basada en una educación cristiana”. Mientras hace un recuento de la situación sociopolítica, económica y cultural que prevalece en la mayoría de los países africanos, el conferencista señaló la imperiosa necesidad de repensar las bases de la educación, apoyándose en los valores culturales de la familia africana en correlación con los fundamentos de la fe cristiana.

La tercera conferencia quería ser un testimonio de la aplicación de *Africae manus* dentro de un contexto social particular. La presentó Jean-Paul Mountapmbeme sobre el tema: “La Iglesia católica local y el diálogo interreligioso en Noun en el Oeste de Camerún: evaluación de un vistazo de *Africae manus* en un espacio predominante sudanés-musulmán”. Luego de describir la situación de esta región, el conferencista puso en evidencia los esfuerzos de la Iglesia local para el diálogo con los musulmanes y la coexistencia pacífica entre todos los habitantes de esta parte de Camerún.

Después de los intercambios y debates entre conferencista y participantes, la segunda sesión de la jornada fue expuesta por el profesor Dieudonné Mushipu Mbombo: “Reconciliación, justicia y paz también con la naturaleza. Una invitación de *Africae manus* para una atención a la ecología”. Después de anotar la ausencia del tema de la ecología durante el primer sínodo, el orador señaló que el segundo sínodo y *Africae manus* han contribuido de manera significativa a la toma de conciencia de los problemas y desafíos relacionados con la salvaguardia de nuestra “casa común”. De esta manera exhortó a las Iglesias de África a comprometerse para que los efectos vinculados a la crisis ecológica no hundan más a un continente que lucha por salir de la pobreza.

La segunda jornada terminó con la intervención de Engelbert Meyongo Nama intitulada: “La reconciliación en África, un desa-

fío político y un *munus ecclesiae*”. Evocando la dimensión vertical y a la vez horizontal de la reconciliación, el conferencista se detuvo especialmente en las fuerzas de la misión profética de la Iglesia e insistió por un lazo de esfuerzos de la política y la Iglesia en la búsqueda de la paz y la formación de conciencias.

Tercera jornada

Retomando el hilo temático del precedente día, la tercera y última jornada de conferencia ha profundizado las problemáticas sociopolíticas y socioculturales. De esta manera, en su intervención: “Pensar en un compromiso educativo africano a partir de *Africae manus*. Perspectivas y problemas que se asemejan a una súplica”, el profesor Steve Bobongaud propuso algunas pistas de innovación en el sistema educativo africano, cuyas líneas de fuerza son la universalidad, la eclesialidad y la africanidad.

Por su parte, Alain-Joseph Lomandja cuestionó el campo de posibilidades y límites del compromiso político de la Iglesia en África, focalizándose en la República Democrática del Congo. Descrita la complejidad en el contexto político y la influencia de los múltiples intereses en el interior y exterior de este país, señaló numerosas dificultades a las cuales los obispos y laicos congoleños han sido confrontados a raíz de las elecciones presidenciales de diciembre de 2018. Expresó el deseo de una nueva definición de las relaciones Iglesia-Estado, especialmente en el contexto de fragilidad institucional.

Luego, las dos siguientes conferencias del simposio tuvieron como punto de anclaje la República de Congo. Celestin Desiré Niama analizó el compromiso de la Iglesia católica en la administración democrática durante el período de 2014 a 2021, revisando así las diferentes declaraciones de la Conferencia Episcopal del Congo y

las reacciones del gobierno de la República, mientras que Michel Emile Mankessi se interrogó acerca de los desafíos de la sociedad civil en general y de la Iglesia en particular, señalando de paso algunos proyectos en los que la educación integral y la formación cualitativa permanecen siendo la base.

Al final de los intercambios, que permitieron profundizar en varios aspectos planteados por las diferentes intervenciones, Larios Mavoungou propuso hacer una síntesis de los trabajos del diálogo, y Cyrille Nyeck, director ejecutivo de CARIA, pronunció el discurso de clausura, agradeciendo a los conferencistas y a los participantes de la reunión. Recordando la filosofía de este centro de búsqueda, exhortó a la asamblea de participantes a apropiarse de los instrumentos de *Africae manus* y a comprometerse realmente por la reconciliación, la justicia y la paz en África.

Larios Mavoungou

Traducido por Teresa Egüez ssc

“¿Paz de las Iglesias, paz del mundo?”. Seminario de las Facultades de Teología (ISEO), 9-11 de marzo de 2022

Anne-Sophie Vivier-Muresan

*Profesora en el Theologicum del Instituto Católico de París, Anne-Sophie Vivier-Muresan es directora del Instituto Superior de Estudios Ecu-
ménicos que tiene por misión formar expertos en ecumenismo para el
servicio de las Iglesias.*

Del 9 al 11 de marzo tuvo lugar en París un seminario inter-
nacional con el lema: ¿Paz de las Iglesias, paz del mundo? Se
trataba del seminario anual de las facultades miembros de ISEO
(Instituto Superior de Estudios Ecu-
ménicos): el Theologicum
(ICP), el Instituto Protestante de Teología-París, el Instituto de
Teología Ortodoxa San Sergio.

Partiendo de la constatación que, a pesar del llamado evangélico
a la reconciliación y a la paz, las Iglesias muchas veces han juga-
do el juego de la división y de la violencia a través de la historia,
por razones no solamente políticas, sino también religiosas, este
seminario ha deseado sondear las capacidades del ecumenismo
por ponerse al servicio de los cristianos y de las Iglesias para una
cultura de paz enraizada en el Evangelio, y al servicio de una
paz duradera en el mundo. En otras palabras, ¿el ecumenismo
ha hecho emerger caminos y métodos concretos que permiten
poner en marcha el llamado evangélico? ¿Qué recursos ofrece
para la reflexión colectiva que se desarrolla alrededor de la bús-
queda de la paz? ¿Se puede medir los frutos, no solamente para

las Iglesias, sino también para el mundo político en el cual se envuelven?

Diversidad interpretativa

El primer día fue dedicada al análisis de los significados de la paz según la fe cristiana, al tomar en cuenta la diversidad interpretativa de nuestras diferentes Iglesias. Sophie Ramond y André Lossky nos introdujeron, primeramente y cada uno en su respectiva disciplina (exégesis, liturgia), en los recursos de nuestra fe para pensar en una paz que articula: paz de arriba, paz interior, paz del mundo. Después de haber recordado los significados en el Antiguo Testamento del término shalom, que se refiere tanto a la restauración de relaciones interpersonales heridas como a la unidad de la comunidad, Sophie Ramond ha subrayado que esta paz se reveló en el Nuevo Testamento como un tema que no pudo ser acogido de manera definitiva, sino a través de la locura de la Cruz, que se prolonga en cada uno por un camino interior de naturaleza pascual. Los escritos lucanos, más que cualquier otro, ubican el don de la paz en el corazón de la misión de Jesús al nombrar el Evangelio “Buena Nueva de la paz” (Hch 10, 36). En resonancia, André Lossky nos ha presentado la relación establecida por la tradición ortodoxa entre la liturgia eclesial, invocando sobre el mundo la paz “venida de lo alto”, y la liturgia interior –o vía filocalia–, abriendo el corazón del cristiano a la acogida de esta paz recibida de Cristo, que debe irradiar en beneficio de todos.

Dogmática y ética

Luego fueron presentadas la dogmática y la ética para examinar la manera como se puede concretamente responder al llamado

evangélico a la paz en situaciones de conflicto social y político. Frédéric Chavel, al recordarnos que el luteranismo ha desarrollado históricamente diversas actitudes frente a la violencia (pacifismo, violencia estatal legítima en caso de desorden civil, violencia insurreccional legítima en caso de dictadura), ha subrayado que el punto de convergencia de estas respuestas diversas es la reprobación de “pases falsos”, a saber las paces basadas a la vez en un sentimiento estimulado por seguridad personal –y no en la confianza, en entregarse en las manos del prójimo y de Dios– y por el olvido del pobre, quien se encuentra oprimido. El catolicismo, por su parte, ha desarrollado el concepto de la “guerra justa”, cuyos criterios son una causa justa, una intención buena, una autoridad política legítima y el respeto del principio de la proporcionalidad.

Sin embargo, como puso en evidencia Catherine Fino, este concepto es cada vez más cuestionado por los progresos tecnológicos; el desarrollo de las armas destructivas masivas pulveriza el principio de proporcionalidad y tiende a reducir actualmente el concepto de “guerra justa” en el solo caso de legítima defensa. Además, este concepto acompaña aquel de *just post bello*, que implica la instauración, por los poderes políticos, de una paz duradera *via* la promoción de la justicia económica y ecológica. En contrapunto, la reflexión de las “Iglesias de paz” (menonitas, cuáqueros, Iglesia de los Hermanos) fue presentada por Hans Ulrich Gerber. Estas Iglesias, nacidas en el siglo XVII, han puesto la no-violencia en el corazón de su comprensión del Evangelio, y es su identidad cristiana al rehusar de tomar las armas frente a las persecuciones que les tocaba hacer frente. El conferencista ha subrayado dos desafíos mayores ligados a esta postura: por una parte, el rechazo de todo vínculo entre Iglesias y Estado, y por otra, la negativa de todo “conformismo” social y político que viene a suavizar el mensaje del Evangelio, que actualmente se declina en un compromiso no-violento activo en pro de la justicia y de la paz.

Pensar y construir la paz

Después de esta primera reflexión de fondo, una segunda media jornada ha girado nuestras miradas hacia los recursos desarrollados por el ecumenismo para pensar y construir la paz. Dos procesos fueron resaltados como fundamentales, haciendo la vía ecuménica, a su manera, una “escuela de paz” que da forma al *ethos* de los fieles en el sentido de una cultura de paz, y puede inspirar con creces a actores no eclesiales. Se trata, en primer lugar, de un trabajo de sanación de las memorias y de reconciliación, que dio lugar a diálogos bilaterales de larga duración. Anne-Cathy Graber nos ha presentado en detalle el diálogo de reconciliación luteromenonita que comenzó en los años de 1980 y acabó en 2010. Tomando conciencia de que las diferencias teológicas no podían ser superadas mientras duraban las heridas del pasado (es decir, la persecución sufrida de las comunidades menonitas dentro de ciertos Estados luteranos), luteranos y menonitas se consagraron a la redacción de un “relato común”, con la convicción que víctimas y opresores tenían necesidad de ambos para llegar lo más cerca de un “justo recuerdo”.

Este proceso ha permitido a cada Iglesia de entender el acto de arrepentimiento que tenía de su parte pronunciar y de clarificar el meollo de su identidad, al purificarla de posicionamientos inadecuados, porque era construida “contra el otro”. Haciendo eco, Charbel Maalouf y Adrian Crăciun nos han presentado la recepción del acuerdo de Balamand, redactado por la comisión mixta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa (1993). Este acuerdo se tropieza con muchas resistencias, de las cuales algunas están relacionadas con los contextos sociopolíticos, diferentes en Europa del Este y en Oriente Medio; y, otras que son propiamente eclesiológicas (definición insuficiente del uniatismo en el texto del acuerdo; proceso descentralizado de recepción en el seno del mundo ortodoxo; inefi-

ca en el derecho canónico de la Iglesia católica). Sin embargo, este acuerdo ha favorecido avances reales, por ejemplo en Cercaño Oriente en el plano de matrimonios mixtos, del desarrollo de una catequesis común y de una pastoral sacramental apropiada en el seno de las escuelas católicas.

Diálogos teológicos

El segundo proceso, que encubre parcialmente el primero, corresponde a los diálogos de naturaleza teológica, no tanto para los textos de acuerdo, que son el fruto del método que han puesto en marcha, comprendido como una escuela de escucha, de apertura a la alteridad y de transformación de las representaciones colectivas. Elisabeth Parmentier y Joseph Famerée nos ofrecieron una reflexión, apoyándose en la experiencia del grupo de Dombes. Se desprende la importancia del proceso de conversión a la vez personal y eclesial; la de retomar la historia para trabajar tanto sobre el génesis de nuestras formulaciones dogmáticas como sobre nuestras identidades confesionales –un trabajo a retomar por cada generación–; el desafío del lenguaje, en fin: se trata de buscar no un lenguaje común, sino una “hospitalidad lingüística”, entendida como un esfuerzo hecho para discernir en el lenguaje del otro una misma verdad fundamental.

El desafío del lenguaje fue subrayado de manera diferente por Anne-Marie Mayer en su contribución al tratar el método del Grupo Mixto de trabajo entre la Iglesia católica romana y el Consejo Ecuménico de las Iglesias. Se acabó de redactar un documento titulado: “La paz es un tesoro para todos”. Este grupo, en efecto, optó por elaborar este texto de manera colectiva en “tiempo real”; dicho de otra manera, no partieron de un texto final, escrito por una persona y que se trataría de mejorar y corregir, sino redactado colectivamente desde cero cada propuesta, lo que ha permitido

una reflexión profunda sobre la elección de cada término y de las nociones encubiertas.

Estudio de casos

La tercera media jornada se consagró en explorar estudios de casos concretos: lugares donde el diálogo ecuménico y la acción de las Iglesias se esfuerzan por contribuir activamente a los procesos de paz a nivel nacional o internacional. Primeramente, fue abordado el trabajo concertado de las Iglesias en Oriente Medio, y especialmente su alegato en favor de la justicia para una paz duradera entre israelitas y palestinos (Munib Younan). Étienne Étoundi nos presentó el compromiso de la ACADIR (Asociación Camerunesa Ecuménica e Interreligiosa) en la resolución del conflicto en las regiones anglófonas de Camerún. La reflexión colectiva permitió, por una parte, la redacción de una visión común, interpelando al gobierno sobre las condiciones de una paz duradera; por otra, la formación en todo el país de embajadores de paz (ecuménicos e interreligiosos), cuya misión, definida y muy precisa, apunta al desarrollo de una cultura de paz.

Por fin, Dale Andrew analizó la acción en favor de la paz del Consejo de los Cuáqueros para los Asuntos Europeos. Desarrollando los tres ejes de este consejo (“diplomacia discreta”, investigación, educación), el conferencista presentó también las redes eclesiales europeas (COMECE, CEC, *Church and Peace*, etc.), en las cuales este consejo se inscribe con vistas a una dinámica ecuménica. Esta apertura al contexto europeo fue completada por la conferencia pública de Christian Krieger, presidente de la Conferencia de las Iglesias Europeas (CEC). Este último retomó el rol histórico de la CEC en la búsqueda de una reconciliación entre las Iglesias, y también de una paz sociopolítica duradera en Europa, a través de declaraciones y documentos emitidos por sus grandes asambleas

y, también, por el trabajo concreto –y discreto– de mediación que tuvo en las diferentes crisis, y actualmente también en la guerra entre Rusia y Ucrania.

Para dinámicas duraderas

Estos momentos de reflexión colectiva fueron acompañados por oraciones ecuménicas diarias y de dos tardes de talleres, con miras a profundizar los aportes de las plenarias a través de propuestas y compromisos concretos. Más de una docena de asociaciones y/o actores de paz, que respondieron a la llamada, animaron algunos de estos talleres partiendo de sus experiencias y campos de peritaje. Resulta difícil citar a todos. Aquí damos solamente una visión general: *Church and Peace*, Pax Christi, San Egidio, MIR, CCFD, FEP, ACAT; “Un lugar para ellas”; Ibuka France, etc. Otros talleres profundizaron en aportes más teóricos en diferentes dimensiones inherentes a la construcción de la paz (sin ser exhaustivo: recursos litúrgicos, aporte del feminismo, comunicación no-violenta, intervención civil de paz, asunto migratorio, etc.).

Al final, más de 40 conferencistas participaron de este acontecimiento, seguido por más de 400 personas de toda Francia. En efecto, como el año pasado, grupos ecuménicos locales (este año, una docena) eligieron implicarse en este seminario, siguiendo colectivamente los plenarios por medios digitales y organizando en su lugar talleres de profundización. Nuestra esperanza es que nazcan dinámicas ecuménicas duraderas de esta iniciativa. Las actas de este seminario serán publicados, a más tardar, a inicios de 2023, en ediciones CERF Patrimoines.

Anne-Sophie Vivier-Muresan
Traducido por José Rodríguez

La Iglesia de Angola.

Los rostros de hoy

Bernard Duchêne

Sacerdote espiritano francés, Bernard Duchêne es misionero en Angola desde 1977. Ha sido provincial de 1983 a 1989. Desde 2015, está como misionero en la parroquia Santa Teresa de Embos, cerca de Luanda.

Angola es un extenso país de 30.000.000 de habitantes, repartidos sobre una superficie de 1.100.000 km², el largo del océano Atlántico. Es miembro de la SADEC (South África Development Economic Country). El 4 de abril de 2002 se firmó la paz entre los hermanos enemigos. Desde entonces esta se celebra cada año con un culto ecuménico, como Día de la Reconciliación nacional.

Hoy día las armas callaron, a excepción en la provincia de Cabinda donde la omnipresencia del Ejército del Gobierno redujo la influencia del Frente de Liberación del Enclave de Cabinda. Silencio de las armas, por supuesto, pero el hecho es que, para obtener un trabajo, especialmente como gerente, es necesario presentar su tarjeta de membresía del partido en el poder, el Movimiento Popular para la Liberación de Angola (MPLA).

La Iglesia, familia de Dios en Angola

A pesar de la paz y la importante inversión de China, la recuperación económica ha sido lenta y bruscamente interrumpida por la crisis financiera de 2008-2009, luego por la caída del precio

del petróleo y ahora por la pandemia de la Covid-19. La huelga, consecuencia de todas estas crisis, no cesa de aumentar, a pesar de un cierto retorno al campo; el nivel de vida, para la mayoría de la población, baja de manera drástica y ha sido bien visible, especialmente en lo que concierne a la alimentación y a la salud.

En la elección de 2018, el presidente José Eduardo dos Santos, luego de cuarenta años en el poder, no buscó otro mandato; pero colocó en buena posición a João Lourenço, cuya campaña electoral se basó en el lema: “Mejorar lo bueno y corregir lo malo”. El nuevo presidente, João Lourenço, atacó a la corrupción sin mirar a la familia de su predecesor y a numerosos funcionarios del régimen. En este contexto sombrío y bastante tenso por la perspectiva de las elecciones presidenciales de 2022 se sitúa nuestro propósito: “Rostros de la Iglesia católica hoy en Angola”.

En primer lugar, dimos la bienvenida a la firma del Concordato entre la Santa Sede y la República de Angola, el 20 de octubre de 2019. Este Concordato reconoce, entre otras cosas, a la dirección diocesana de la enseñanza católica, el derecho de elegir miembros de la dirección de cada una de sus escuelas bajo contrato (*Diário da República* del 21 de julio de 2021, art. 14). El Concordato reconoce igualmente la validez del sacramento del matrimonio. Esto permite inscribirlo en el registro civil (*Diário de la República* 11 de octubre de 2021). Respecto al Decreto Ejecutivo, que debe regular la aplicación del concordato relativo a la salud, esperamos su publicación en el mismo *Diário de la República*.

Antes de evocar algunos de los desafíos que enfrenta la Iglesia en Angola, presentamos tres de sus joyas: Radio Ecclesia, la Universidad Católica de Angola (UCAN) y la Asociación para la Promoción de la Mujer Angoleña (PROMAICA).

Radio Ecclesia

La Radio Ecclesia se fundó en 1955 para el servicio de la Iglesia. Suspendida en 1977 por el régimen marxista-leninista, se autorizó nuevamente su apertura en 1997. Ciertamente ella acompaña la vida de la Iglesia: visitas pastorales, catequesis, etc. Es también una herramienta para despertar la conciencia cívica de los oyentes. Esta nueva dinámica sorprendió a más de uno, pero fue bien recibida.

Después de su recuperación en 1997, Radio Ecclesia o “de Confianza”, como se llama a sí misma, solo se captaba en Luanda. Luego, lentamente, pero con seguridad, ella terminó llegando a todas las diócesis y a la mayoría de parroquias. Cada diócesis se mantiene dotada de su propio estudio.

Cuando aún estaba confinada en la ciudad de Luanda, “Radio de Confianza” vio aumentar su audiencia gracias al debate organizado los sábados por la mañana, durante dos horas, sobre temas de actualidad que apasionaban a los oyentes porque podían interactuar libremente por teléfono, hablando todos honestamente.

El éxito fue tal que la radio nacional organizó también los sábados, a la misma hora, debates en la misma línea. Eso dio más éxito a la radio católica que proseguía en sus emisiones. Las diócesis organizaron ellas mismas sus debates.

Radio Ecclesia sirve de soporte, de amplificador de la voz de los obispos que se dirigen a todos los angolese. Es el caso de la homilía que Don Filomeno, arzobispo de Luanda, pronunció en la ocasión del culto ecuménico el 4 de abril de 2021, día que se celebra la reconciliación nacional. Esta intervención se transmitió durante más de seis meses. Don Filomeno se dirigió también a las autoridades del país.

Orar hace bien, nos ayuda a detenernos, a pensar en nuestra vida, en la justicia de la que deben dar testimonio nuestras acciones... Orar nos ayuda a recordar que seremos juzgados por nuestras acciones, por la generación futura... La historia no se borra, no se inventa, no se imagina. La historia son los hechos, ellos son sagrados, tienen una marca indeleble. Orar nos ayuda a tomar conciencia que somos servidores públicos, aunque no creamos en Dios.

A fines de enero de 2021, cinco obispos han expresado su indignación a través de las ondas de Radio Ecclesia, y alertan a todo el país tras la mortífera violencia en Cafunfo, 29-30 de enero de 2021. Las redes sociales reaccionaron y acusaron a estos obispos de irresponsabilidad. Esto condujo a la CEASTE (Conferencia Episcopal de Angola y de Santo Tomas), por un comunicado, a asumir públicamente la causa a favor del discurso profético de estos obispos.

Así, gracias a Radio Ecclesia, cientos de miles de angoleños son llevados con bastante frecuencia a escuchar a un obispo para reflexionar, discernir y despertar a los valores del Evangelio, inspirándose en la actualidad del país y del mundo; a asumir públicamente la causa a favor del discurso profético de estos obispos.

Universidad Católica de Angola (UCAN)

Menos popular que Radio Ecclesia, el segundo distintivo de la Iglesia Católica es la Universidad Católica de Angola (UCAN), anhelada por el cardenal Alexandre de Nascimento; apareció el 22 de febrero de 1999, gracias al apoyo financiero de la Fundación Kennedy. Los primeros diplomas de licenciatura fueron entregados a 26 estudiantes de la Facultad de Economía y Gestión, en 2003.

Algunos de ellos fueron enviados a la Universidad Católica de Lisboa para preparar su máster y volver como docentes a la UCAN, contemplando la perspectiva de hacer un doctorado.

La reputación de la UCAN se logra por la calidad de su enseñanza y, sobre todo, por su biblioteca que tiene el nombre de su mentor monseñor José Alves Cachadinha, ella está abierta a todos los universitarios e investigadores.

El Centro de Estudio e Investigación Científica (CEIS) de la UCAN produce, desde 2004, un informe económico de gran valor, traducido al inglés.

El mismo centro publica igualmente, desde 2011, el informe social de Angola que intenta hacer conocer las condiciones reales de vida de la población, sus líneas de coherencia y de rupturas sociales.

Después de ser considerada como la mejor universidad de Angola, la UCAN conoce serias dificultades. En efecto, varios de sus mejores profesores renunciaron por puestos mejor remunerados.

Además, el Ministerio de Tutelle acaba de limitar el número de inscripciones en sus facultades más apreciadas, la de Economía, de Gestión y de Derecho. No es cuestión de aumentar los derechos de inscripción más de lo fijado por el Ministerio.

Por otra parte, uno de los responsables de la UCAN reconoce que, este año, numerosos estudiantes admitidos a inscribirse en la universidad no lo han realizado, probablemente por razones financieras. En estas condiciones es difícil mejorar los salarios de los profesores.

Es una lástima porque la UCAN está a punto de abrir dos facultades más, una de Medicina con un hospital universitario y una de Agronomía con dos terrenos lotizados para la realización de este proyecto.

La Conferencia Episcopal de Angola y San Tomas (CEAST) ha nombrado recientemente a una mujer a la cabeza de la Universidad Católica de Angola (CAN). Se trata de sor María de Asunção Alberto de la Congregación de las Hermanas Franciscanas Misioneras de María. Ella es, hasta el presente, directora del Instituto de Ciencias Sociales. El nuevo equipo espera el aval del Ministerio de Tutelle para iniciar sus funciones. Le espera un duro trabajo.

PROMAICA (Promoción de las mujeres angoleñas en la Iglesia Católica)

Al servicio de la transformación de la sociedad

La PROMAICA, tercera, y no es la menor de las joyas de la Iglesia católica en Angola, está en crecimiento. Es una asociación católica fundada en 1990 por el obispo de Benguela Dom Oscar Braga y Rosalía Nawakemba Saiacua en vista de la promoción de la mujer angoleña en la Iglesia y en la sociedad. El artículo 3 de sus estatutos, aprobados por la CEAST el 22 de enero de 2015, precisa que esta promoción será para la formación integral de la mujer, basada sobre los principios del Catecismo de la Iglesia Católica y de su Doctrina Social para ayudarle a tener un sentido crítico y una buena capacidad de análisis en el ejercicio del liderazgo.

Radio Ecclesia y UCAN están al servicio del bien común, pero, a pesar de todo, es un privilegio de una élite. La PROMAICA está compuesta por millares de mujeres presentes en todas las diócesis y casi en todas las parroquias, hasta en las más pequeñas comunidades de la ciudad y del bosque. El objetivo es, según el Anuario de la Iglesia Católica de Angola y de Santo Tomas de 2009, nada menos que la transformación de la sociedad. Su lema es “FFFF: Firmes, Fuertes, Fieles, Felices”. Al llamado de “PROMAICA”,

ellas responden con seguridad y entusiasmo: “Avanza”. Ellas son actualmente alrededor de 100.000 mujeres.

Santificación de los miembros

¿Cuál es el secreto de su éxito? ¿Por qué? Arraigada su fe en Dios Creador y en su Hijo Jesús, Cristo Salvador, quieren promover la dignidad de la mujer angoleña. En esto responden a la aspiración de todos los angoleños, de los más jóvenes a los mayores. Son las angoleñas que, inspirados en el Evangelio, se dirigen a los angoleños con el lenguaje que es el suyo, la paciencia y la firmeza que les caracteriza. Son las mujeres del campo y de la ciudad, paisanas o universitarias, esposas, madres, ciudadanas.

La PROMAICA no es una rama angoleña de un movimiento católico internacional como la Legión de María o los Equipos de Nuestra Señora. Es una asociación ciento por ciento angoleña, integradas por laicas católicas. Ella no tiene nada que ver con sociedades tradicionales de mujeres más o menos secretas, y sobre todo identidades tribales.

Su identidad angoleña se expresa en su ropa. Ellas aman llevar ruidosamente, sin agresividad, el taparrabo y su bufanda, con el retrato de una comerciante con su bebé en la espalda y las iniciales del movimiento. PROMAICA y FFFF.

Con la ocasión de sus encuentros semanales, estas mujeres abordan temas relacionados a la vida cotidiana: salud, higiene, familia, niños, dinero, escuela, estudios, costura, cocina, decoración, alfabetización, los campos o el trabajo asalariado de aquellas que están en la ciudad. Ellas no lo hacen fuera de orden, sino siguiendo las orientaciones recibidas de los responsables diocesanos y nacionales. Ellas lo hacen con firmeza y constancia, respeto y humanidad.

Un ejemplo concreto es el de la insistencia, incluso la tenacidad, pero también la comprensión paciente con que se exige, de cada una de ellas, la fotocopia de su carnet nacional de identidad, y su certificado de bautismo o de catecúmena. Esto es útil para la administración de la PROMAICA. Pero más todavía, esto da dignidad y libertad a aquella que puede exhibir estos documentos. La misma pedagogía firme y comprensiva se usa para fomentar las coordinadoras, las secretarías, las tesoreras, para exigir informes de las actividades, en buena y debida forma, etc.

La preocupación de santificación de sus miembros se traduce por la insistencia de la oración personal, comunitaria y la vida sacramental. Para ellas, la fe en Cristo es el incentivo capaz de transformar su propia vida, aquella de su familia y de la sociedad. Para estimular a esta exigencia de santidad, los cargos de responsabilidad en el movimiento no son confiados sino a las mujeres “que comulgan”. Una elección que no siempre es fácil.

Ante la pandemia

La pandemia de la Covid-19 interrumpió el ritmo de reuniones de una jornada, o, aún más, la formación continua, la programación y la evaluación de las actividades del año, los encuentros celebrativos en todos los niveles (parroquiales, diocesanos, regionales y nacionales)-. Estos encuentros regulares les permitieron tomar conciencia de la amplitud de su proyecto, acorde con todo el país e incluso más allá, ya que desde 2015 el movimiento se ha establecido en Mozambique bajo las siglas de PROMMICA (Promoción de la Mujer Mozambiqueña en la Iglesia Católica).

Como consecuencia de la pandemia, la construcción de un gran centro nacional de la PROMAICA fue suspendido por un tiempo. Sin embargo, todo esto sucede, sin herir la esperanza que les

anima y la convicción de estar en el buen camino, sobre los pasos de Cristo, capaces de ser con Él, bastante lucidos para desmascarar las fuerzas de inmovilidad, de muerte, y ser capaces de afrontarlas con la determinación que da la fe en la resurrección.

Cada una de las reuniones semanales comienza con el himno de la PROMAICA y se continua con un compartir del Evangelio, la oración y un momento de catequesis. Siguen con el anuncio de las noticias de la semana: visitas a los enfermos, presencia en los funerales y otras actividades. Mientras el virus de la Covid-19 retrocede, se reanudan las actividades con entusiasmo para la preparación del primer congreso PROMAICA.

En una carta del 26 de septiembre de 2020, Don Chindecaesse, en nombre de la CEAST, escribe: *“Ustedes son el verdadero tesoro de la Iglesia... Que el amor sea el resorte principal que impulsa toda vuestra misión... así venceremos todas las tormentas que a menudo perturban nuestro camino y desequilibran nuestros pasos”*.

En las fronteras de la Iglesia

PROMAICA, siguiendo el camino del Papa Francisco, va a las fronteras de la Iglesia con los brazos abiertos, enraizada en su cultura. Así acoge a todas las mujeres jóvenes, con o sin niños, marginadas o abandonadas. Esta PROMAICA-Joven, *“ya da sus primeros pasos al trote”*, es el decir de Don Chindecaesse.

Otros frutos significativos que caracterizan a PROMAICA son: la alegría y la espontaneidad que estas mujeres manifiestan con ocasión de su encuentro semanal. Los esposos dan un testimonio positivo de esta experiencia, ellos experimentan la mejoría de la vida en familia. Las mujeres de la PROMAICA aportan igualmente una contribución muy importante en la vida de la parroquia.

Para ser honesto, es necesario reconocer que los sacerdotes de la parroquia se sienten más circunspectos a la mirada de la PROMAICA. Les resulta ambiguo que muchos de sus integrantes pertenezcan a la OMA, la rama femenina del partido de Gobierno, el MPLA.

Por lo tanto, a pesar de estas reservas, nos parece que la PROMAICA es una respuesta, ciertamente modesta, pero concreta, a la preocupación expresada por Gabriel Gastón Tata en su crónica del Coloquio de Abijan, 22-25 de junio de 2021:

¿Cómo hacer para sacar al África de su inmovilismo? Él precisa: se reconoce y se admite... que teniendo en cuenta la identidad y su tradición se convierten en la palanca muy eficaz para el desarrollo de África... Ningún desarrollo será posible si finalmente no se le da la palabra a la masa de africanos que tienen tantos mensajes a transmitir a través de su compromiso...¹

Algunos desafíos

La diferencia Este/Oeste

Angola divide su superficie en dos partes iguales: el Este y el Oeste. La simetría entre las dos mitades del país se verifica a nivel de la población (de la cual cerca del 80% vive en la parte Oeste), tanto en el plano económico y socio-cultural como a nivel de Iglesia. De esta forma se cuentan cuatro diócesis en el Este y quince en el Oeste. Según los datos del Anuario de la CEAST de 2009, la diócesis del Oeste contaba 305 parroquias, 1843 religiosas y 530 sacerdotes, mientras que en las cuatro diócesis del Este no había más que 40 parroquias, 87 religiosas y 51 sacerdotes.

La situación no parece haber evolucionado mucho, aunque una u otra congregación envió algunos de sus miembros a reunirse con

1 Gabriel Gastón Tata. "Compte-rendu du Colloque d-Abidjan 22-25 junio 2021", *Spiritus*, No 244, pp 166-172.

los pioneros y pioneras de la evangelización en el Este del país. El gesto prometedor, en todo caso profético, ha sido mencionado por Don Francisco Jaca, el 20 de junio de 2021, cuando ordenó 23 sacerdotes diocesanos de Benguela. El mismo día, todos fueron enviados en misión a las diócesis del Este, los grandes centros urbanos de Luanda, a Viana y aun a Coimbra en Portugal.

La función pública

Un desafío más serio puede ser para las religiosas como para los sacerdotes, angoleños o extranjeros, el compromiso de la mayor parte de ellos en la función pública: la educación y la salud. Esta situación libera, de cierta manera, del cuidado de ganar el pan de cada día y de la futura jubilación. Es una buena cosa, ciertamente, pero ahí está la otra cara de la moneda.

En efecto, existe el riesgo, no ilusorio, de conflicto entre la nominación del ministerio responsable y aquellos realizados por el obispo o la superiora religiosa. Existe igualmente el peligro, también no negligente, evidente, por el Papa Francisco, aquel de nombrar apóstoles a “medio tiempo”.² Ligado a esta situación o no, el hecho es que las vocaciones sacerdotales son numerosas. Los obispos han tenido que abrir un sexto seminario de Teología en 2021. Al contrario, las profesiones perpetuas disminuyen en las religiosas.

El islam

En 1975 no había ningún musulmán en Angola. Hoy día, en ciertos barrios de las grandes ciudades, se cruza con mujeres en chador. Este aumento del islam da miedo, sobre todo a las “perso-

2 Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, No 78-79.

nas de Iglesia”. Esto puede llevar a algunos a relativizar el alcance de *Fratelli Tutti* donde el Papa Francisco invita a la fraternidad universal.

La Diócesis de Cabinda

No es posible no tomar en cuenta el *impasse* en la diócesis de Cabinda, cuando se habla de la Iglesia católica en Angola. Luego de algunos años de sufrimiento y de incompreensión, Mons. Belmiro Chissengueti, gracias a su carisma de unificar, se esfuerza por reconciliar el Pueblo de Dios, que vive en esta diócesis con él, con Dios, con la CEAST y con el Vaticano. Por otro parte, cinco obispos son de su diócesis: Don Eduardo Muaca, Don Franklin da Costa, Don Prospero Puati, Don Fernando Madeca y Don Franklin Damiao.

El milagro del santuario de Muxima

Para concluir, miremos “este verdadero milagro”, como lo ha llamado Don Belmiro Chissengueti, el de la peregrinación al Santuario mariano de Nuestra Señora de Muxima, próxima de Luanda sobre la rivera derecha del afluente Cuanza; “verdadero milagro”, porque un santuario reservado a algunos devotos de lengua kimbundo, se ha convertido en crisol de la unidad de la nación en la armonía y diversidad de sus lenguas.

Nuestra Señora de Muxima, ruega por nosotros.

Bernard Duchêne
Traducido por Teresa Egüez ssc

En una misión rural en Francia

René Tabard

René Tabard es sacerdote espiritano, fue sucesivamente profesor y párroco en Congo-Brazzaville, profesor en el Instituto Católico de París y párroco en los suburbios de París, y Rennes. Ahora es vicario en Férel, en una zona rural de Bretaña. Durante seis años, fue miembro del Consejo Editorial de la revista Spiritus.

Nací en un pueblo bretón y allí fui a la escuela primaria. Luego estudié los años de secundaria y preparatoria en el campo. Después del bachillerato, cambié totalmente el rumbo. Comencé mi preparación para la ordenación sacerdotal en Lyon, luego estudié Teología en París: fue una nueva forma de vida. Enseguida me enviaron para Brazzaville, Congo, una ciudad de más de un millón de personas. Estuve allí durante 25 años, como profesor de Teología, luego fui párroco y, finalmente, superior de los espiritanos del Congo. Regresé a París para seguir estudiando Teología y enseñar en esa ciudad. Al mismo tiempo, fui párroco en Seine Saint-Denis en Blanc-Mesnil y Bobigny, ciudades en los suburbios de París. Luego me nombraron en una parroquia en Rennes.

En resumen, si hasta los 20 años estuve en su totalidad en el campo, durante 45 años me convertí en residente de ciudades, a veces incluso muy grandes. Y volviendo a los orígenes... desde septiembre de 2021, soy vicario en zonas rurales, en Férel. Me tomó 71 años hacer esta experiencia, de la cual me gustaría compartir algunos descubrimientos.



Una parroquia rural sin sacerdote

Vivo en Férel, en Morbihan, un pueblo de casi 4000 habitantes. Durante diez años, esta parroquia no tuvo sacerdotes. Ya he escuchado a menudo la angustia causada por esta ausencia, cuando había tres de ellos a finales del siglo pasado.

Lo que más me impresionó fue lo fuertemente comprometidos que estaban los laicos con el servicio a la parroquia. El párroco se encuentra en otra comuna, a 10 km de distancia, y no estaba muy presente en Férel. Entre semana, no asisten a misa, solo dos domingos al mes.

Siguiendo las directrices de la diócesis de Vannes, cinco miembros de la parroquia constituyen el *Groupement d'Animation Paroissiale* (G.A.P)-Grupo de Animación Parroquial. Se reúnen regularmente para compartir la correspondencia parroquial, los tiempos de oración para organizarse, la caridad para concretar, los materiales y las finanzas.

Una laica está presente regularmente en una sala del presbiterio para dar la bienvenida a la gente un día a la semana. Como estoy al lado, a veces veo a una docena de personas que llegan allá, ya sea para solicitudes de sacramentos o, especialmente, para misas de personas fallecidas. Están felices de ser muy bien recibidas. Otra persona está a cargo de organizar asambleas de oración; por supuesto, también para la preparación de las misas dominicales y para los momentos de oración, especialmente cuando es la fiesta de los santos importantes. Muy a menudo se reúnen unas diez personas.

Una tercera persona organiza reuniones en torno a la Palabra de Dios, incluyendo el Nuevo Testamento, una vez a la semana. No voy a decir que estas reuniones han reemplazado a la misa, pero casi... De hecho, cada domingo, los cristianos son invitados a

reunirse en la iglesia para intercambiar sobre el evangelio del día, en especial. A los participantes les apasiona esto; uno de ellos me dijo que prefería esta conexión con el Evangelio en lugar de escuchar el sermón del sacerdote los domingos.

Un hombre es responsable del mantenimiento de la iglesia, incluso si esta no es utilizada en su totalidad, pues es muy necesario asegurarse de que todo funcione allí, y que esté limpia. Él también es responsable de la contabilidad. No hay mucho dinero, excepto gracias a las pocas misas, funerales, bodas y bautizos; sin embargo, también por las numerosas velas colocadas todos los días frente a las estatuas, en donde los feligreses dejan sus donativos.

El último equipo se reúne para redactar textos, entregados en la entrada de la iglesia; la responsable se encarga de abrir y cerrarla todos los días, desde el amanecer hasta el atardecer. Mucha gente pasa por allí, especialmente porque la escuela católica privada está justo al lado; así que los padres y los niños la rodean con bastante regularidad, y no solo los bautizados.

Cada uno de estos cinco servicios tiene un grupo que se reúne regularmente para ver qué se debe hacer. En total son treinta personas que se juntan para asegurar de que todo funcione de la mejor manera. Además, existen voluntarios que organizan el catecismo, compran los documentos, hacen las inscripciones y organizan la formación cristiana de los niños.

También hay un equipo que se encarga de los funerales, desde la recepción de las familias en duelo hasta la animación de las celebraciones. A menudo, son dos laicos quienes presiden las ceremonias si el sacerdote no está disponible, o si la familia prefiere que sea una persona conocida quien anime la celebración.

Algunas reflexiones sobre esta presentación

Si esta animación parroquial rural está llena de dinamismo, también hay que señalar que todas estas personas tan comprometidas se han beneficiado, y aún se benefician, de las reuniones de formación, tanto a nivel del decanato como de la diócesis. De hecho, el obispo de Vannes nombra sacerdotes y laicos responsables de la formación de voluntarios que llevan a cabo las actividades que he presentado. Con mucho gusto diré que, si no hubiera estas capacitaciones, no estoy del todo seguro si veríamos lo que está sucediendo hoy en las zonas rurales. Puedo además afirmar que lo que se hace en las parroquias es también gracias a la organización diocesana.

El segundo punto es la edad de las personas involucradas. Si trabajas cinco días a la semana, si tienes que cuidar de tus hijos todos los días, incluidos los fines de semana, será difícil encontrar tiempo para la parroquia. Las personas activas en la parroquia están todas jubiladas y muchas llegan alrededor de los 80 años. Si bien en los coros, que animan los domingos y en el seguimiento del catecismo el sábado, hay algunos jóvenes, la animación general de la parroquia es responsabilidad de las personas mayores de 70 años.

Hay que decir que el número de bautizados en las misas dominicales sigue siendo muy pequeño. Si Férel está poblada por unos 4000 habitantes, hay unas 200 personas en misa, es decir, alrededor del 5%. Obviamente, donde hay sacerdotes presentes, la proporción de practicantes no es muy diferente. Esto plantea la cuestión del futuro: ¿Será posible encontrar nuevos voluntarios? No es seguro, porque estas personas son ahora minoritarias en la Iglesia. Esta es probablemente una diferencia con las ciudades, donde mi experiencia me ha demostrado que los adultos jóvenes superan en número a las áreas rurales en la misa dominical. No debemos desesperarnos, pero sí ser realistas. ¿Continuará lo que

se ha hecho desde la gran disminución de sacerdotes? No es evidente, en absoluto.

Otras experiencias

Me gustaría continuar este viaje con la experiencia de las parroquias rurales vecinas, que me sorprendió mucho, positivamente; la información me la transmitieron personas de la región.

En una parroquia vecina, el último párroco, que se fue hace unos cuarenta años cuando había tres sacerdotes por cada 2000 habitantes, ciertamente se dio cuenta de que la parroquia se encontraría sin sacerdotes cuando este saliera de la ciudad, por lo que quiso organizar el futuro.

Había sido influenciado por un misionero de la Congregación del Espíritu Santo, originario del lugar, quien le había hablado de las comunidades de base que existieron durante mucho tiempo en el Congo, donde trabajaba.

Estas comunidades de base en las ciudades de muchos países africanos surgieron como resultado de la división geográfica de una parroquia rural en una multiplicidad de pequeños grupos de familias vecinas. Las familias se conocían porque vivían muy cerca unas de otras y sus hijos estaban en contacto entre sí para ir y venir de la escuela. Eligieron a un líder de la comunidad católica de base para dirigir las actividades religiosas. A menudo las actividades eran la oración, el Rosario e incluso, de vez en cuando, misas.

El párroco de Morbihan decidió dividir su parroquia y estableció dieciséis comunidades de vecinos. El pueblo en sí se había dividido en cuatro y las aldeas se reunieron en doce comunidades. Descubrí que todavía existe este concepto, cuarenta años después.

Una de las actividades que más me impactó fue la de la celebración fúnebre, organizada por la comunidad de base donde residía la persona fallecida. El responsable era, obviamente, conocido porque cada comunidad estaba formada por unas quince familias. Los familiares de la persona fallecida se ponían en contacto con él y se organizaban juntos para las celebraciones. Primero, hubo una animación de una noche de oraciones donde todas las familias estuvieron representadas. El cuerpo del fallecido se encontraba en la vivienda. La comunidad organizó la procesión para ir a la iglesia, con la cruz que era llevada por un hombre, por supuesto. Luego, la comunidad animó la celebración religiosa, y, en ese momento, un sacerdote la presidió. Finalmente, se dio la procesión al cementerio con oraciones y cantos de despedida.

Del mismo modo, cada domingo, era una comunidad de base la que animaba a las misas (canciones, lecturas, misiones...), lo que se hacía cuatro veces al año para cada una, ya que había dieciséis comunidades de base. También podían llevar hostias para las personas que estaban enfermas y no podían ir a la iglesia. La comunidad se reunía para los cumpleaños u otros días festivos, una oportunidad para comer y beber juntos en alegría y amistad.

Hoy en día, esta operación todavía existe. Hay menos personas animando a la comunidad, pero mis informantes me han confirmado que estas dieciséis comunidades continúan a pesar de que tienen menos actividades. No estoy seguro de que este tipo de organización exista en muchas parroquias rurales o urbanas de Francia, pero es una realidad que no está exenta de interés.

Esta es la descripción que podría hacer de la pastoral rural en Bretaña. Si bien este último ejemplo es muy original y debe existir muy poco, lo que se mencionó al principio, ciertamente, permanece muy presente en muchas zonas rurales.

El futuro

Realidad

En primer lugar, la realidad, mencionada en las partes anteriores, muestra que, al menos durante cincuenta años más, se podrá pensar que el número de católicos será cada vez menor, incluso si la presencia de sacerdotes en las áreas urbanas, probablemente, siga siendo bastante fuerte, ya que la población es más grande que en los pequeños pueblos. Esto significa que es posible que las celebraciones de bautizos, bodas, e incluso funerales, continúen disminuyendo.

En Férel, este año, no hay niños inscritos en el catecismo ni en la preparación de los sacramentos de iniciación. El año pasado, los dos chicos que recibieron clases en el tema, durante dos años, desaparecieron unas semanas antes del domingo programado para la celebración, ni siquiera los padres explicaron por qué. Afortunadamente, hay una escuela católica donde hay cursos semanales para presentar la fe cristiana. Al ser invitado cuando llegué, fui a cada clase y me sorprendió mucho que los niños cantaran canciones religiosas que yo no conocía. Muchos ni siquiera miraron sus hojas porque las sabían de memoria. Esto muestra que los maestros son buenos católicos; a pesar de que no los veo en la misa, están preocupados por dar a conocer el cristianismo. En tal caso, se puede pensar que el fin de los padres, si desean inscribir a sus hijos en la escuela católica, no es en absoluto con el deseo de que sean buenos cristianos.

Por otro lado, me sorprendió saber que hay una página web de nuestro decanato que da noticias de lo que está sucediendo en las parroquias, los horarios de las celebraciones y demás informaciones. Lo que probablemente no está exento de interés es que se dan los textos evangélicos de las misas de cada día con un comentario sobre el significado del Evangelio, y una invitación a tener esta

o aquella preocupación y/o compromiso de acuerdo con alguna oración del texto. Por ejemplo, hoy, puedes visitar a una persona enferma, ir a una EPHAD (residencia para adultos mayores) para rezar el Rosario. Esto puede ayudar a los bautizados a practicar su fe, incluso si ya no vienen a la misa dominical.

Ciertamente, esta es una buena idea, pero son sobre todo las personas involucradas en las parroquias las que utilizan este medio de comunicación. Cabe indicar que la Covid-19, con la supresión de las celebraciones religiosas durante un tiempo, ha provocado que las personas mayores, que acudían a misa todos los domingos, se hayan acostumbrado a ver la eucaristía por televisión. Esto también explicaría la disminución de practicantes durante dos años.

Nombramiento de laicos

Un paso deseado por algunos feligreses comprometidos sería que los laicos fueran nombrados oficialmente por el obispo. Comparto la razón que dan. Muchos feligreses creen que estas personas se nombran a sí mismas en los cargos que ocupan. Como la gente se conoce bastante bien, a diferencia de lo que sucede en las grandes ciudades, sabiendo que tal persona ya estaba a cargo de todo en su familia, su trabajo, su vecindario, piensan que son ellos los que continúan imponiéndose en la iglesia. La idea de un asentamiento oficial en las parroquias de estas personas podría hacer que sus actividades sean más aceptadas. Después de todo, el propio obispo, o un vicario general, podría presidir esta celebración, lo que probablemente haría que estas personas fueran más aceptadas por todos los habitantes en los pequeños pueblos.

Por lo tanto, se vería con buenos ojos un nombramiento oficial de una persona responsable de cada parroquia –tendríamos que encontrar un nombre que no sea párroco...–, así como de los res-

ponsables de la liturgia y de los sacramentos, para que las comunidades reconozcan las responsabilidades que viven estos feligreses. Dado que en muchos lugares son las mujeres las responsables del funcionamiento de las iglesias, este nombramiento oficial también podría mostrar que las mujeres de hoy tienen un lugar importante, incluso si todavía no son aceptadas como sacerdotisas.

Esto ya existe en la Iglesia. Los laicos en misión eclesial (LEME) reciben un mandato escrito firmado por el obispo después de un período de formación y presentación por parte del párroco. Pero sería, en mi opinión, más que necesario que esta persona fuera designada e instalada por el propio obispo o un vicario general para evitar las ambigüedades que he mencionado.

El ejemplo del Congo

Siempre he pensado en lo que se está haciendo en el Congo, sería bueno generalizar las celebraciones regulares presididas, por supuesto, por estos laicos oficialmente designados. La costumbre en el Congo, dado que hay un número muy pequeño de sacerdotes, es que un laico presida la celebración todos los domingos. Es el rito oficial de la misa, con los textos del día, la homilía, la oración universal. Después del *sanctus*, pasamos directamente al Padre Nuestro, seguido de oraciones, y luego la comunión y la bendición final.

Este laico, que preside la celebración, iba a buscar las hostias a la iglesia, a veces caminando cien kilómetros. No solo distribuía el Cuerpo de Cristo los domingos, sino que iba a las casas de las personas que estaban lejos del lugar de culto y no podían moverse. Esto significaba que todos los bautizados podían recibir la comunión regularmente. También presidió los funerales, especialmente porque, en África, las celebraciones para honrar a los muertos

eran muy importantes, incluso más necesarias que la celebración del domingo. Esta persona, siempre un hombre, era por supuesto reconocida oficialmente por el párroco, que solo visitaba la escena tres o cuatro veces al año.

Creo que sería bueno seguir este modelo en Francia y en otros lugares donde los sacerdotes son cada vez más raros. En vez de hacer una misa al mes en un lugar de culto, ¿por qué no celebrar todos los domingos al mismo tiempo? Sobre todo, porque ya se acepta que los laicos, incluso las mujeres, presidan el funeral, e inclusive comulguen cuando la familia lo desea.

He oído que una de las explicaciones dadas para no venir más a misa es precisamente esta irregularidad –un domingo aquí de vez en cuando, otra allá a otra hora–, pues hizo que la gente se equivocara de lugares y horarios. Entonces, principalmente, los ancianos ya no iban porque no sabían adónde ni cuándo ir.

Esto es lo que puedo decir sobre el cuidado pastoral en las zonas rurales. Esta no es la única preocupación de la Iglesia católica, pero debe ser una preocupación importante.

René Tabard
Traducido por Soledad Oviedo C.



Edición
hispanoamericana

Próximo número

Dinámica de la misión hoy

Dirección de Spiritus - Edición Hispanoamericana:

Teléfono: (+593-2) 2908 521

e-mail: spiritus.ec@gmail.com

www.spiritus.com.ec

<https://www.facebook.com/spiritus.ec/>

Spiritus forma parte de la Federación de la Prensa Misionera
Latinoamericana (Premla)



Misión, fuera de senderos trillados



Presentación

- Elisa Estévez López** • Un encuentro en las fronteras. Jesús y la mujer cananea (Mt 15, 21-28; y par.)
- Jean-François Petit** • El futuro de la misión en Europa. Fuera de los caminos trillados
- Luciano Larivera** • Una misión europea. Los jesuitas en Bruselas
- Justín Zitisa Kuyinimina** • Una lectura africana de Evangelii Gaudium. Misión fuera de los caminos trillados
- Michel Chambon** • La Iglesia en China. Misión fuera de los caminos trillados
- Petronella María Boonen Nelly** • Justicia restaurativa en prisión. Una chispa de luz en la oscuridad

Parte aparte

- Estévão Raschiatti** • Sinodalidad y misión
- Claude Prudhomme** • Propaganda fide y la historia de las misiones católicas: 1622-2022

Crónicas

- Larios Mavoungou** • Exhortación apóstolica Africae munus. Diez años después
- Anne-Sophie Vivier-Muresan** • ¿Paz de las Iglesias, paz del mundo? Seminario de las Facultades de Teología (ISEO), 9 – 11 de marzo 2022
- Bernard Duchêne** • La Iglesia en Angola. Los rostros de hoy
- René Tabard** • En una misión rural en Francia



Edición
hispanoamericana
Quito, Ecuador