

CORRESPONSALES

Acapulco Guerrero

Librería La Cruz
Hidalgo #24B Zona Centro
c.p.39300 Acapulco Guerrero
Tel. 017444821855

Aguascalientes

José Luis Jacques
Tokio 207
Fracc. del Valle 2a Sección
20089 Aguascalientes, Ags.
Tels.: (449)916 89 40 ó 044 449 9069517

Baja California Norte

David Ungerleider K.
Ave. Centro Universitario 2501
Playas de Tijuana, (Apdo. Postal 185)
22200, Tijuana, B. C.
Tel.: (664) 630 1577 Ext. 205

Cuernavaca Morelos

Librería Católica San José
Hnas. Misioneras Cordimarianas
Morelos 236 Norte
C.P. 62000 Cuernavaca Morelos

Cuernavaca Morelos

Catedral Libros
Rayón #20 int. 9 Centro
C.P. 62000 Cuernavaca Morelos
Tel. 017773140682

Nuevo León

Socorro Contreras
Espinosa Ote. 851
64000 Monterrey, N. L.
Tel.: (81) 83 43 25 30

Puebla Pue.

Universidad Iberoamericana Puebla
Atención Publicaciones
Boulevard Del niño Poblano 2901
C.P.72197 Puebla
Tel. 012222290700 ext. 62103

Uruapan Michoacán

Librería San Ignacio
Juan Ayala #4 Centro
C.P. 60000 Uruapan Michoacán
Tel. 014525270220

CHRISTUS.

TEOLOGÍA, CIENCIAS HUMANAS Y PASTORAL

Número 803 Año LXXVIII, Julio - Agosto 2014.

Director: Raúl Cervera.

Administrador: Juan Carlos de la Fuente

Consejo de Redacción: Raúl Cervera, Gabriela Juárez Palacios, José Rosario Marroquín Farrera, Iván Merino, Sebastián Mier, Roberto Oliveros, Gerardo Fernández Ríos Martínez, Marilú Rojas Salazar, Sara San Martín Romero, Ángel Sánchez Campos.

Consejo Asesor: Miguel Álvarez G., María Luisa Lalinde, Mario Monrroy, Luis Ramos, Javier Ríojas, Alfredo Zepeda.

Coordinador del equipo operativo: Silvia González

Diseño y Diagramación: Juan Carlos de la Fuente.

Suscripciones: Silvia González

Para observaciones y sugerencias sobre

la revista, diríjase a Raúl Cervera:

rcervera49@yahoo.com

raul.cervera@christus.org.mx

Una publicación del Centro de Reflexión Teológica, A.C. y órgano de la diócesis de la Tarahumara. Está registrada como artículo de 2a clase en la Administración de Correos No 1 de México, D.F., el 3 de enero de 1936. Registro de Propiedad Intelectual en la S.E.P., No 998, otorgados ambos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas de la Secretaría de Gobernación, el día 15 de julio de 1982. Permiso No. 0020136, características: 228241205. Certificado de Reserva al uso de Título de Derecho de autor: 04-2008-052717430000-102

Autorizado por SEPOMEX. Registro postal PP09-0074, publicación bimestral. A partir del 1 enero, cada número: \$50.00, suscripción anual (seis números) para el país: \$270.00, \$810.00 por tres años; para América Latina y África: 50 dls.; para otros países: 70 dls.

Librería: Orozco y Berra 186, Sta. María la Ribera, Cuauhtémoc, 06400, México, D. F.;

Tel y Fax.: 55 59 61 55

Correspondencia: Apdo. 2 bis, Centro 06000, México, D. F.

Correo-e: ventas@christus.org.mx /
ventasrevistachristus@hotmail.com

Página web: http://www.christus.org.mx

Impresa en: Grupo Impresores, S.A. de C.V.

Las opiniones expresadas en la revista son responsabilidad de sus autores.

Puede reproducirse en revistas cualquier material, si se cita la fuente, y después se nos envían dos ejemplares de la publicación.

El Consejo de Redacción se reserva el derecho de publicación de artículos recibidos.



INSTITUTO LIBRE DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS, A. C.
BIBLIOTECA

www.christus.org.mx

Christus: Julio - Agosto 2014

Temas: Nuevos desafíos a la teología de la liberación

Subtema: Minga de la ASETT-EATWOT, 2014

EDITORIAL

SOCIEDAD Y CULTURA

Las distintas violencias en México
Jorge Rocha

CUADERNO

10 Teología y política
Marcelo Trejo

16 La teología de la liberación en Cuba
Rev. Dr. Carlos M. Camps Cruell

21 Teología de la liberación y pensamiento poscolonial
Héctor Laporta

31 Experiencia religiosa y nuevos paradigmas
Simón Pedro Arnold

37 El holismo y el anarquismo
Rui Manuel Grácio das Neves

COLABORACIÓN

45 Empoderamiento de las mujeres negras, I
Ruperta Palacios Silvia

SOCIO-LÓGICAS

52 Botón de muestra
Colectivo Zarza de Monterrey

PAS-TORALES

53 Encuentro Nacional de CEBs
Colectivo Zarza de Monterrey

NO SÓLO DE PAN

54 Pedro Antonio Reyes Linares

Encuentro nacional de las comunidades eclesiales de base (CEBs)

Del 21 al 25 de julio del presente año se llevará a cabo el XIX Encuentro Nacional de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs). Una de las novedades es que el evento se desarrollará en tres sedes, las cuales estarán situadas en las ciudades de Puebla, Monterrey y Ciudad Guzmán. Sin embargo la intención no es realizar simultáneamente tres asambleas regionales, sino procurar que en cada una de las sedes se dé una representatividad nacional.

El Encuentro se está desarrollando ya en la primera de las tres etapas contempladas: la preparación (junio 2013-junio 2014), a la que seguirán la realización y el post-encuentro (octubre 2014-diciembre 2015). Entre los objetivos que se pretende lograr con esta propuesta de la triple sede destaca el reforzamiento de la articulación de las comunidades eclesiales de base a nivel regional y nacional; de hecho un resultado que ya resulta palpable es el involucramiento de un mayor número de laicos, laicas y agentes de pastoral precisamente durante este periodo de preparación, con el consiguiente aumento del interés por el evento.

Como objetivo general del Encuentro se pretende "fortalecer a la Iglesia, Pueblo de Dios, en el nivel de Comunidad Eclesial de Base, que comparte sus experiencias como signos de esperanza de un mundo nuevo, para responder a los desafíos del México de hoy". A través de las actividades programadas se espera compartir experiencias, revisar el proceso recorrido, así como proyectar el camino hacia adelante para servir mejor a quienes necesitan recibir la buena noticia de Jesús y su Reino en la actual realidad de México; en otras palabras, recoger los frutos de la etapa de relanzamiento que se ha venido desarrollado en los últimos años, para pasar, así, a un nuevo momento caracterizado por el fortalecimiento de los logros alcanzados.

Las comunidades eclesiales de base aparecen oficialmente en el panorama del catolicismo latinoamericano en la II Asamblea General del Episcopado Latinoamericano que tuvo lugar en Medellín en 1968, impulsadas por el ímpetu renovador del Concilio Vaticano II, en ese momento, en la plenitud de su frescor. Hay que recordar que en esa asamblea continental tomaron parte obispos visionarios tales como Manuel Larraín, Marcos McGrath, Eduardo Pironio, Samuel Ruiz, Pablo Muñoz Vega y Leonidas Proño, entre otros, difícilmente repetibles a corto y mediano plazo, por lo demás, por una serie de circunstancias que no es el momento de repasar.

En América Latina y El Caribe las CEBs se han esforzado por llevar a la práctica la doctrina conciliar de la Iglesia como Pueblo de Dios, formulada en el documento *Lumen Gentium* (Luz de los pueblos), y han sido también una expresión palpable de la determinación de la Iglesia católica continental de optar por los pobres, formulada oficialmente ya desde Medellín; finalmente han sido las CEBs las que han asumido con empeño la tarea de atender a las repercusiones económicas, sociales y políticas de la fe cristiana, tal como las formuló programáticamente el documento *Gaudium et Spes* (El gozo y la esperanza) del Concilio.

La situación de las CEBs en nuestro país no ha sido favorable en los últimos años. Al creciente desinterés e, incluso, deslegitimación por parte de sectores significativos de las autoridades eclesiales hay que agregar los retos internos que enfrentan; entre los cuales hay que contar, por ejemplo, la poca participación de jóvenes y de varones; una cierta concentración en la esfera de lo eclesial con la consiguiente relegación del campo de lo social; se han dado pocos ministerios destinados a los nuevos campos de misión que se están abriendo, como la promoción de organizaciones sociales y las luchas populares; la misma situación de pobreza de la mayoría de los participantes contribuye a éstas y otras deficiencias. En relación con lo anterior las comunidades se han echado a cuestras en los últimos años una serie de tareas que tienen que ver con la formación, la catequesis, los jóvenes, las mujeres, los DDHH, la articulación a nivel nacional.

En medio de esta situación, enmarcada en las circunstancias más amplias por la que atraviesan las capas populares en nuestro país, ostensiblemente dramáticas, las CEBs conservan la esperanza y quieren seguir contribuyendo efectivamente a la construcción de una nueva sociedad; afirman que la inédita situación eclesial propiciada por el papado de Francisco sopla en favor de esta "Iglesia en movimiento".



Las distintas violencias en México

Jorge Rocha
académico de la Universidad ITESO
jerqmex@hotmail.com

Desde el sexenio de Felipe Calderón y en lo que va con Enrique Peña Nieto, la palabra que de mejor forma puede definir el contexto social mexicano es la violencia, o mejor dicho las violencias que están presentes en prácticamente todos los ámbitos de la vida cotidiana de las y los habitantes de este país. No es una violencia privativa de un solo espacio social, más bien se ha convertido en el eje transversal que define buena parte de las relaciones sociales que tenemos y por lo menos podemos hablar de cuatro tipos de violencias: la política, la estructural, la sociocultural y la violencia ligada a los problemas de inseguridad y de delincuencia organizada.

Un primer problema es que hay una idea generalizada de que la violencia sólo se muestra en un ámbito social o que es una característica de actuación de ciertos grupos sociales, sin reconocer que las violencias están presentes en prácticamente todos los entornos sociales. Pensar a las violencias de manera tan estrecha lo único que provoca es generar soluciones de muy corto alcance y que tienden a estigmatizar y criminalizar a ciertos grupos sociales. Sólo basta recordar que hace unos años los culpables de todas las violencias eran los "Zetas", luego fueron los "Caballeros Templarios", enseguida estuvieron los "pseudo-grupos anarquistas" y ahora son las barras juveniles que apoyan a los

equipos de fútbol, es decir, siempre hay un culpable único de la violencia que hay que perseguir a toda costa. La evidencia empírica es que estos grupos han sido controlados en mayor o menor medida y las violencias no desaparecen, y más bien tienden a aumentar y perpetuarse.

El gobierno federal, los gobiernos locales y las instancias municipales han aprendido un camino que les quita la presión social y les genera dividendos en la opinión pública: ante un hecho de violencia se construyen responsables únicos (a veces sin fundamentos), se magnifican sus acciones y luego se auto condecoran como héroes cuando ejercen su acción en contra de ellos. El problema es que las violencias no sólo persisten, sino que aumentan en su número e intensidad. A continuación expongo de forma breve las principales características de las distintas violencias que se presentan en nuestro país.

Violencia política

Uno de los sellos que han caracterizado a las gestiones presidenciales de Enrique Peña Nieto y Felipe Calderón es la violencia política, que se traduce en el hostigamiento, acoso, estigmatización, represión y asesinatos de líderes sociales, defensores de derechos humanos y periodistas.



Para la Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos "Todos los derechos para todas y todos" (Red TDT) uno de los problemas más acuciantes en materia de derechos humanos es la represión contra movimientos sociales y periodistas en el país y a este diagnóstico es compartido por el Consejo de Derechos Humanos de la ONU y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA que han declarado que México es uno de los países más peligrosos en el continente para ejercer el periodismo y defender los derechos humanos.

Esta situación llevó al gobierno de México a instalar un mecanismo de protección a defensores de derechos humanos y periodistas que tenía como propósito aminorar esta situación y encontrar cauces de solución para este grave problema, sin embargo esta acción no ha dado los resultados esperados y buena parte de las

organizaciones civiles de derechos humanos luego de los escasos logros, no confían en esta acción gubernamental que ha servido más para desahogar la presión internacional, que para controlar el problema.

Lo que desafortunadamente seguimos presenciando son casos de violaciones a derechos humanos de líderes sociales y a periodistas críticos. Por ejemplo el año pasado en el marco del Examen Periódico Universal (EPU) que presentó México ante el Consejo de Derechos Humanos de la ONU, la preocupación por la garantías para ejercer el periodismo en nuestro país volvió a expresarse de forma muy importante y urgente en las recomendaciones que recibió de este organismo el Estado Mexicano.

No todo el país presenta la misma situación y gravedad, pero las formas de precarizar

oficio periodístico y la defensa de los derechos humanos son diversas. En algunos estados como Veracruz los hechos han sido lamentables, sólo basta recordar el caso del asesinato de la reportera de la revista Proceso, Regina Martínez; y recientemente la muerte del periodista Gregorio Jiménez. En este último caso la versión oficial apuntó a que el asesinato tuvo como origen problemas con una vecina, pero la familia de Jiménez afirmó que las causas del deceso fueron por el ejercicio periodístico de Gregorio.

Luego de la evidencia empírica podemos afirmar sin temor a equivocarnos, que la violencia política sigue siendo un lastre para nuestro país.



Violencia estructural

Otra de las violencias de las que pocas veces se habla desde este ángulo, pero que sin duda repercute de una manera definitiva en la vida de muchas y muchos mexicanos es la violencia generada por la pobreza y la desigualdad.

Luego del llamado "milagro mexicano" que se gestó desde los años 40 a 70 a partir del llamado modelo de sustitución de importaciones, donde la economía experimentó un incremento anual promedio del seis por ciento del Producto Interno Bruto, los políticos mexicanos tomaron decisiones económicas que han provocado un escandaloso aumento de la pobreza y la desigualdad.

Primero los gobiernos de Luis Echeverría y López Portillo fueron presa de la corrupción, del endeudamiento público y de decisiones equivocadas que abrieron el paso a los llamados "tecnócratas" o neoliberales, que de acuerdo a los planteamientos de las grandes economías internacionales, han transformado el modelo económico nacional. Los gobiernos de Miguel de la Madrid, Carlos Salinas, Ernesto Zedillo, Vicente Fox, Felipe Calderón y Enrique Peña Nieto han seguido el mismo camino y han colocado al libre mercado y las empresas transnacionales como los grandes protagonistas de la economía. El presupuesto que los neoliberales defienden es que primero hay que generar riqueza y luego distribuirla. En México lo primero si se ha realizado, lo segundo no.

Treinta y dos años de neoliberalismo en México ha dejado como saldo 53 millones de personas en pobreza, 23 millones en pobreza

alimentaria, una decena de grandes multimillonarios, la desnacionalización de buena parte de la economía, el fortalecimiento de grandes monopolios, un salario mínimo vergonzoso, una crisis endémica en el mundo rural y la apropiación de grandes consorcios de recursos naturales estratégicos. La promesa neoliberal nunca se ha cumplido y la pobreza y la desigualdad se ha convertido en una violencia estructural que aqueja por lo menos a la mitad de la población.

Un asunto muy importante que tenemos que señalar es que la pobreza es la plataforma que permite la aparición y el desarrollo de muchos problemas sociales y no es gratuito que en muchos diagnósticos sobre salud, educación, derechos humanos, medio ambiente, entre otros, siempre aparece la pobreza como una de las causas que genera problemas en estos ámbitos.

Violencia sociocultural

También en México se experimenta una violencia producto de la discriminación por motivos raciales, clasistas, de género y por preferencias sexuales homosexuales. A partir del surgimiento del movimiento zapatista en enero de 1994, se evidenció de manera muy clara que en México los pueblos indígenas han sufrido de discriminación, exclusión y marginación. Los pueblos originarios no han logrado mejorar su calidad de vida y sus derechos como comunidades siguen sin cumplimiento. Sin duda podemos afirmar que los indígenas de México han sufrido de una violencia histórica que hasta ahora no se ha podido resolver y que los gobiernos federales y locales han hecho muy poco por subsanar esta situación.

A pesar de que los grupos feministas y de mujeres han tenido magníficos logros en su lucha por hacer vigentes sus derechos, es cierto que la violencia contra las mujeres sigue siendo una agenda pendiente en nuestro país. En los últimos años los feminicidios van en aumento y las distintas organizaciones defensoras de los derechos de las mujeres han señalado que en varios estados de la República tendría que aplicarse una alerta de género por el preocupante crecimiento de este delito. Se han establecido distintas instituciones y leyes desde los gobiernos estatales y federal, pero no se ha podido abatir este problema y la violencia contra las mujeres se mantiene como una de las formas de violencia que aqueja por lo menos a la mitad de la población.

Otro de los grupos sociales que han sufrido de violencia sistemática son las personas con preferencias sexuales homosexuales. La estigmatización, la violencia directa y la ausencia de derechos han marcado la vida de estas personas que no en pocas ocasiones tienen que negar y ocultar sus preferencias para no ser objeto de discriminación o violación de sus derechos humanos.

En algunos estados donde predomina una cultura neoconservadora se han presentado casos de asesinatos de personas con preferencias sexuales homosexuales por el simple hecho de serlo y las continuas alusiones en el lenguaje común que son discriminatorias para estas personas son parte de esta violencia cotidiana que está sistemáticamente presente.

Estas diversas formas de violencia sociocultural tienen como efecto que lo masculino, lo blanco, lo mestizo, lo urbano y lo heterosexual sea lo reconocido y lo valorado socialmente, mientras que las diversidades frente a estas definiciones

sufren de distintos tipos de discriminación y violencia.

Violencia directa y delincuencia organizada

La forma más visible en los últimos años en México es la violencia directa generada por la delincuencia organizada que se traduce en asesinatos, delitos patrimoniales, narcotráfico, trata de personas, venta de armas, extorsiones y desapariciones forzadas.

De acuerdo a distintas contabilidades (gubernamentales y de organizaciones de la sociedad civil), se reconoce que el sexenio de Felipe Calderón dejó más de 80 mil muertos, 25 mil desaparecidos y 125 mil desplazados. En lo que va de la gestión de Peña Nieto los índices de seguridad no han disminuido, por ejemplo el secuestro aumentó en 32 por ciento y las extorsiones en 11 por ciento. A pesar de que los homicidios dolosos bajaron y de que se han realizado capturas de importantes jefes de cárteles de la delincuencia organizada como Joaquín "El Chapo" Guzmán, el problema de la inseguridad no se ha podido resolver.

Un asunto particular que en esta línea amerita un análisis particular son las llamadas autodefensas. A un año de la aparición y la proliferación de estos grupos armados sobre todo en el estado de Michoacán, el tema sigue manteniendo una gran relevancia y amerita re-pensarlo desde todos los ángulos posibles. Lo primero que tenemos que decir es que existe un consenso nacional de que este fenómeno surge como una legítima reacción a la intolerable situación de inseguridad pública que se vivía en la llamada "tierra calien-

te" en aquella entidad, no es ningún secreto que los delitos estaban en su apogeo y que la reacción del débil y precario gobierno de Michoacán era a todas luces insuficiente y el poder ejecutivo local estaba completamente rebasado.

También hay coincidencias de que ante este contexto tan complejo y difícil era necesario que todos los actores sociales y políticos intervinieran en el problema, ya que es un asunto del tal magnitud que ningún actor político por sí mismo lo podría resolver. Ahora bien, no todos los actores sociales implicados coinciden en las causas más profundas de este conflicto, pero es evidente que Michoacán sufre de serios problemas de pobreza y desigualdad (es por ello el monto extraordinario de recursos asignados a programas sociales) y que en varias zonas de la entidad de facto había un Estado Ausente, un Estado Vacío, es decir, un Estado incapaz de garantizar derechos y proveer de servicios mínimos. Ante tal vacío de poder es completamente explicable que otros actores sociales llenarían este espacio, y en el caso michoacano fue la delincuencia organizada.

Otro aspecto que influye en el escenario de Michoacán es el debate por la legitimidad de los actores sociales y políticos, por un lado el gobierno federal intenta justificar su estrategia de "intervención" en Michoacán a través de regularizar y controlar a las autodefensas y de realizar una fuerte inversión de gasto público; el gobierno de Michoacán, que sin duda sigue siendo el actor más débil, se sostiene con alfileres a través del gobierno federal; y las autodefensas siguen "avanzando" en lógica militar y tratan de convencer a la ciudadanía de que su origen es legítimo y que en sus filas no tienen a personas que proceden de las organizaciones criminales opuestas a los Caballeros Templarios.

Desde mi punto de vista el tema nodal que está ausente del debate y del discurso de todos los actores implicados es un proyecto político, no existe ninguna declaración, ni una serie de postulados políticos que generen consensos, propongan directrices y que sea la base sobre la que se re-construya el estado de Michoacán, desde mi punto de vista esta sería la diferencia más importante entre las autodefensas y movimientos sociales como el zapatismo. Sin ese proyecto político se mantendrá el vacío de Estado que se viene padeciendo desde hace tiempo y lo único que provocará es que los actores se sigan disputando ese espacio desplazándose unos a otros a través de la violencia. De muy poco servirá que luego de este proceso sólo se gesticine un cambio de actores sin lograr generar un nuevo pacto social en Michoacán, que hasta ahora sólo muestra una mayor descomposición social.

Breves conclusiones

Como se ha señalado hasta ahora México es un país atravesado por distintas violencias, que combinadas y alimentándose mutuamente, provocan un escenario de descomposición social generalizado donde la ley del más fuerte es la que se impone y donde los grupos sociales más débiles y vulnerables son los más afectados. Si intentamos hacer un cruce en las contabilidades de las personas que son afectadas por algún tipo de violencia (por ser pobre, por ser mujer, por vivir en territorios con excesiva violencia o por ser periodista o defender derechos humanos) podemos afirmar que buena parte de las y los mexicanos son víctimas de las violencias.

Además de la necesidad de contar con una estrategia de seguridad integral, se requiere poner las bases para construir una cultura de paz que desmonte todas las violencias cotidianas que existen en nuestro país. Cada vez es más claro que las violencias no se resuelven con más policías y armamento, también es imprescindible de-construir las violencias y generar una cultura de paz que empiece a permear todos los ámbitos de la vida cotidiana. Este es un proceso de largo plazo, y es precisamente por ello que tenemos que comenzar ahora mismo, de otra manera no estamos condenando a vivir en las violencias permanentes. ◀



Teología y Política

Desafíos a la teología de la liberación

Pensamientos en voz alta

Marcelo Trejo
Argentina

Introducción

En este último tiempo se ha podido observar – y participar – en un gran número de eventos donde los planteos decididamente se orientan hacia los nuevos quehaceres y desafíos de la teología de la liberación; sobre todo, frente a un abanico de actuales sujetos intervinientes desde sus escenarios de exclusión, marginación o invisibilización.

Un gran esfuerzo manifestado en congresos, jornadas, conferencias y artículos, etc., tan válido como abrumador. Todo ello es exquisito y deleitable, tanto como haber encontrado la gran feria de recursos y necesidades. Hay mucho y variado; al punto que no se sabe por dónde empezar, cómo seguir; y ciertamente, a veces se vuelve sin adquirir “el café para la mañana”.

Por todo esto, inicialmente me retro-traeré “ad originem”¹ para luego pro-yectarme con algunos pensamientos en voz alta.

Cerca del pobre, cerca de Dios

Con una memoria cordial, refrescada en el Congreso Continental de Teología (Unisinos

– Brasil, 2012) la veta fundante de la teología latinoamericana volvió a brillar. “Cerca del pobre, cerca de Dios”, afirmaba Gustavo Gutiérrez, y “El absoluto es Dios y el pobre como co-absoluto” en la preocupación ética y teológica fue el eje reflexivo de Jon Sobrino. Dos axiomas cristianos que traccionan la experiencia de ser “Iglesia de los pobres y una Iglesia martirial”.

Intuiciones maestras que se desplegaron en una praxis eclesial latinoamericana notable, marcaron impronta en muchos teólogos y teólogas e impactaron en sus distintos quehaceres teológicos. Un camino (*meta-odos*) de seguimiento de Jesús, el Señor, que despierta en el corazón sentiente un *pathos* solidario. Primicia de espiritualidad cristiana que requiere por dinámica propia samaritana un “cargar, hacerse cargo, encargarse de la realidad lacerada y del pobre vulnerado”.

Por ello, esta inteligencia del *Mysterium Liberationis*² nunca se ajustó a los cánones de ser una teología de genitivo. La complejidad de la pobreza como “*conato iniustum*”, y el afán de liberación de dicha trama, desafiado por el pristino axioma cristiano: “*Caritas Christi, urget nos*”³, no permiten tales simplificaciones.

2 Misterio de la liberación

3 El amor de Cristo nos impulsa.

Liberación de la teología

Por otro lado, se trata de un método que pone en jaque a la inteligencia latinoamericana en su afán: «¿cómo decir al pobre que Dios lo ama, cuando su vida de marginación y de olvido parece negar esa afirmación?, ¿de qué manera hablar de un Dios que se revela como amor en una realidad marcada por la pobreza y por la opresión?... ¿con qué lenguaje decir a los que no son considerados personas, que son hijos e hijas de Dios?» (G. Gutiérrez).

Para ello, Juan Luis Segundo desafió a la misma teología predominante a liberarse de sus propios entramados autoreferenciales y trampas ideológicas. Una experiencia que sólo es posible desde una opción de liberación asumida.

En este nuevo contexto, la teología de la liberación se presenta como aquella reflexión de la fe acompañante de la praxis de liberación de los pueblos latinoamericanos. Un logos que, ante el mundo sufriente e injusto, reacciona a modo de *intellectus misericordiae*⁴; y como se trata de un logos atravesado por un amor que obra por la caridad eficaz, dicha inteligencia se dinamiza y se expresa también como *intellectus iustitiae et liberationis*⁵, al decir de Jon Sobrino.

Un *intellectus amoris* que acompaña los procesos históricos políticos del Continente y se desafía a re-flexionar sobre estos mismos a la luz de la caridad, la esperanza y la fe. Pues, si la teología se hacía presente como “*fides quaerens intellectum*”⁶ con Agustín, Anselmo y la escolástica, y más recientemente, con J. Moltmann, como “*spes quaerens intellectum*”

4 Inteligencia, comprensión de misericordia

5 Inteligencia, comprensión de justicia y misericordia

6 Fe que procura entender

7, ahora la teología de la liberación aporta este nuevo aspecto: la teología como “*caritas quaerens intellectum*”⁷.

Con todo lo dicho hasta ahora, queda claro que la inteligencia teológica latinoamericana cuando se plantea su *praxis* y su consecuente *theoria* lo hace desafiada por la irrupción de los empobrecidos, como el hecho mayor y el anhelo de la militancia por una liberación integral.

Teología de la liberación y militancia política popular

Si es razón conveniente reafirmar la relación intrínseca entre “fe y liberación”, también es necesario realzar el nexo entre “teología de la liberación y militancia política popular”.

La teología de la liberación nace desafiada por una crisis de hecho en los militantes cristianos de los años 70. Un momento gnóstico y práctico donde se percibe que la teoría y ética católica preponderante entonces, poco o nada podía aportar a los compromisos históricos de liberación en Latinoamérica; comprimiendo a una necesidad de optar por la fe o la liberación.

En América Latina, no se generó una teología explayada en la política; contrariamente, hubo una acción política como proceso de transformación social que traccionó a la teología; convirtiéndola en “compañera de camino”.

De allí se afirma que, el carácter propio de la teología latinoamericana de la liberación no se originó en el ámbito teórico teológico sin más, sino en los procesos prático-políticos; y ello

7 Esperanza que procura entender.

8 Amor que procura entender.

le proporciona un cáliz distinto. Una nueva especificidad dada no tanto por la temática, cuanto por la comprensión de la teología misma y de su método.

Un proceso metanoico que no sólo se ubica en el nivel del método sino en el *pathos* de los teólogos. La "simpatía" con la causa popular constituye el elemento "sine qua non" en la construcción teológica latinoamericana. Un escenario epistémico que tiene que ver con la praxis de los pueblos en su afán de liberación y los sujetos comprometidos con la misma en su quehacer teológico.

Por lo cual, no se trata sólo de patentizar el objeto material y formal de esta teología sino también de evidenciar su "objeto formal quo"; y ello tiene que ver con las subjetividades de quienes aprecian; la empatía de los teólogos/as con los procesos políticos populares.

Teología de la Liberación y los nuevos procesos socio-políticos

En América Latina, después de tantos años, muchos grupos y organizaciones de la sociedad civil han vuelto a usar el término "revolución". Un concepto resignificado en el sentido de Caio Prado Júnior, sociólogo brasileño de la primera mitad del siglo XX:

todo conjunto de transformaciones capaces de reestructurar la vida de un país de acuerdo con sus necesidades más generales y profundas, así como las aspiraciones de la gran masa de población que, en su estado actual, no son debidamente atendidas (...) Algo que lleve al país a un nuevo rumbo.⁹

⁹ Sin el cual no...

¹⁰ CÉ. PRADO JR., C., "Revolução Brasileira", São Paulo: Civilização Brasileira (1966), citado por L. BOFF "Responder Florindo", Garamond (2004), 47.

Profundos cambios verificados por la Organización de Naciones Unidas (ONU) que actualmente declara: América Latina es el único continente del mundo donde, en esos últimos diez años, la pobreza absoluta ha efectivamente disminuido. Hace poco más de diez años, en el continente había 48% de personas que vivían en la miseria. Ahora se calcula en 31% el número de personas empobrecidas.

Procesos de cambio que nada tienen que ver con adecuaciones económicas redistributivas bajo modelos económicos neo-liberales adoptados y adaptados en varios países. Se trata de verdaderas transformaciones socio-culturales basadas en profundas mordientes políticas. Procesos variados en el Continente orientados hacia un nuevo socialismo democrático, construido desde los pueblos latinoamericanos y sus culturas sapienciales.

«El socialismo es más relevante para la construcción de la humanidad del siglo XXI que cualquier otra idea», ya lo expresaba don Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, en la Universidad Iberoamericana (9 de abril de 1978).

Un pensamiento más tarde reafirmado en Cuba por Fidel Castro, donde incorpora también lo religioso como factor político: «No existen contradicciones entre los propósitos de la fe religiosa y del socialismo. No existen. Tenemos que hacer una alianza estratégica entre religión y la revolución».¹¹

Don Sergio Méndez Arceo podía confirmar esa intuición, tanto por su gran apertura espiritual y humana como también por la

¹¹ CÉ. GIRARDI, G., "El movimiento subversivo de Jesús en la sociedad capitalista", Nueva Utopía, (Madrid 2002) 89 y 93-94.

realidad eclesial militante de entonces; sobre todo por la existencia de teólogos y teólogas latinoamericanos dedicados con todo vigor a la inteligencia de la fe en marcos de diálogo con distintas ciencias alternativas y con experiencias de inserción en contextos socialistas y campos populares. Si por caso, actualmente los obispos quisieran decir lo mismo con los procesos socio-políticos de Bolivia, Ecuador o Venezuela, si quisieran orientar el camino en un nuevo tipo de socialismo, ¿en qué reflexión teológica o experiencia pastoral podrían apoyarse?

Aunque de manera incipiente y todavía frágil, en varios países del Continente se están produciendo procesos de cambios estructurales, tal como soñaba Simón Bolívar, a principios del siglo XIX. Ejes políticos articuladores capaces de convocar-unir a los pueblos y naciones. Nuevas formas de liberación instaladas desde las distintas subjetividades socio-políticas culturales, en aquello que, José Martí, profeta y poeta cubano, llamaba «Nuestra América».

Procesos con ritmos y escenarios distintos que ahora toma más forma en América del Sur sobre todo con sus estados articulados políticamente en la Región. Venezuela lo denomina: «revolución bolivariana», Ecuador lo llama «proceso ciudadano», y Argentina: «modelo nacional y popular». Bolivia y otros países lo expresan de otra manera, pero siempre bajo esta común sintonía. Afirma el profesor Boaventura de Souza Santos: «América Latina ha sido el continente donde el socialismo del siglo XXI entró en la agenda política».¹²

¹² CÉ. DE SOUSA SANTOS, B. "La izquierda tiene el poder político, pero la derecha continúa con el poder económico", Caros Amigos (2010) 42.

Una necesaria empatía teológica

Ante esta realidad y fieles a la tradición teológica latinoamericana, el *intellectus liberationis*¹³ y sus sujetos teologizadores tendrán que vérselas con estas sendas nuevas. Para ello, no hay otro modo que el insertarse en estos procesos políticos y, desde allí, construir una palabra teológica "compañera de camino".

Un quehacer teológico "simpático" que, si bien se ubica primeramente en el plano de sensibilidades y encuentros, por aquello que "nadie ama lo que no conoce", fundamentalmente es una opción de la inteligencia sentiente del teólogo que se reposita en su manera de pensar. Se trata entonces de un *pathos* cuya "fe busca y sabe entender" las pasiones populares (*fides sapiens intelligere*¹⁴) y una "inteligencia que busca y sabe creer" en el Dios de la historia (*intellectus sapiens credere*¹⁵).

Un ejercicio de cambio para determinada *forma mentis*¹⁶ teológica acostumbrada a lo claro y distinto cartesiano en el camino, proyecto y resolución. Un pensamiento pulcro desde donde se acerca o se aleja de los vaivenes de los pueblos. Por ello, hay que revisar fundamentalmente los modos de percepciones gnoseológicos del teólogo acostumbrado a separar lo que está ligado (disyunción) o a unificar lo que es diverso (reducción). Un modo mutilante de organización del conocimiento, incapaz de reconocer y de aprehender la complejidad de lo real y la ambigüedad intrínseca del sujeto histórico. (Cf. Morin, E., *Introducción al pensamiento complejo*).

¹³ Inteligencia, comprensión de la liberación.

¹⁴ Una fe que sabe entender.

¹⁵ Una inteligencia que sabe creer.

¹⁶ Forma de la mente.

Este mismo sentido, afirma Bruno Forte:

«Asumir la complejidad significa conocer la mundanidad del mundo en todo el juego inaferrable de las relaciones históricas que lo caracterizan. Asume esta complejidad el que no lee la historia a partir de un esquema ideológico preestablecido, el que acepta soportar el peso de no tener diagnósticos ya hechos y terapias predeterminadas. [...] Si la historia... es historia abierta, no hay ningún evolucionismo del progreso que resista, no hay optimismo de la voluntad que pueda ignorar el juego tan complejo de las libertades finitas y de las contingencias, la presencia cruel de la pasión, las limitaciones de la esperanza, los sueños y las caídas del amor». (cf. FORTE, B., *La teología como compañía*).

Una perspectiva confirmada por el Papa Francisco cuando advierte: «la luz de la fe no disipa todas nuestras tinieblas, sino que, como una lámpara, guía nuestros pasos en la noche, y esto basta para caminar... La fe se presenta como un camino de la mirada, en el que los ojos se acostumbran a ver en profundidad (cf. Francisco, papa, *Lumen fidei*).

Teología en política de la liberación

En este gran marco descrito, es bueno preguntarse: no es una nueva hora de acceso político de algunos pueblos latinoamericanos y no sólo fuerza de resistencia social? "Acaso no se ven ya los brotes en las plantas..." y al Espíritu liberador de Dios provocativo en acontecimientos presentes? No se percibe acaso que se acerca una nueva primavera?

Se parafrasea el evangelio porque allí está el desafío teológico y teológico: descubrir y seguir

las huellas de Jesús, el Señor y enunciarlo: "el Señor hizo grandes maravillas en su pueblo". Por esa razón, también es un nuevo tiempo para la teología en Latinoamérica.

En 1925, el gran pensador latinoamericano José Carlos Mariátegui, escribía en un ensayo:

«La inteligencia burguesa se ocupa con la crítica racionalista del método, la teoría, la estrategia de los revolucionarios. ¡Qué mal entendido! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia, sino en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual... La emoción revolucionaria... es una emoción religiosa. Las motivaciones religiosas se desplazaron del cielo a la tierra. Ellas no son divinas sino humanas y sociales».¹⁷

Mariátegui desarrolló esta tesis a partir del análisis de las sociedades peruanas y latinoamericanas. Él sabía que en la historia de nuestro continente, los grandes movimientos populares de insurrección contra la tiranía y búsqueda de más justicia e igualdad para las comunidades indígenas o campesinas, siempre comenzaron o vinieron entrelazados con motivaciones espirituales. Por ello, es importante "percibir los signos de los tiempos"; "escuchar lo que el Espíritu dice a las Iglesias y al mundo" y, entonces, dar la contribución específica teológica que nos compete.

Para ello, "Teología en política". Una expresión semántica y pragmática. Una inteligencia teológica que, ya no sólo anuncia proféticamente los advenimientos esperados de Dios y la resistencia social de los pueblos, tan propios de las últimas décadas. Anuncia también la

¹⁷ MARIÁTEGUI, J.C., *El Hombre y el Mito. El alma nativa*, (Lima, 1970) 22.

validez de ciertos procesos políticos latinoamericanos, bajo el prisma hermenéutico de "ambigüedad y múltiple significatividad" otorgado por la encarnación histórica del Hijo, Jesús de Nazaret.

Una inteligencia teológica que adquiere esa mirada no sólo en mojones del camino popular, sino en las construcciones políticas de algunos estados democráticos actuales que, por otro lado, actúan como dinamizadores de esperanzas para otros latinoamericanos y caribeños.

"Teología en política de la liberación" por las razones expresadas anteriormente; pero también porque es diferente a la "teología de la política" de antaño. Se trata de un paso mayor epistémico que parte desde su experiencia fundante: "compañera de camino de la praxis política de los pueblos", reinterpreta su formalidad en el núcleo evangélico de la Encarnación y reafirma la necesaria conversión empática de sus sujetos teologizadores, teniendo en cuenta estos nuevos márgenes.


Una teología que pretende cabalgar en los avatares de los nuevos estados socialistas populares y democráticos. Procesos en cursos y modelos iniciales que procesan construcciones políticas, tanto estructurales como institucionales, frente a las demandas sociales y a las dignificaciones económicas de sus pueblos.

Las "necesidades son las mismas de siempre", se decía en el Congreso de Teología en São Leopoldo de octubre de 2012; yo agregaría: pero los modos de responder son nuevos y no los mismos.

Una teología con encarnación política; y esto es "en la construcción institucional política".

El Estado y lo institucional, sin duda alguna, representa la mayor expresión del quehacer político y público. Por mucho tiempo esos espacios estuvieron vedados a las clases populares; y cuantas veces las luchas tuvieron que estar por fuera y en contra del mismo. Ya no lo es tanto. Tendrá que haber *metanoia* para no quedar aferrado a otrora, para poder descubrir, en clave de complejidad y ambigüedad, el afán de sus agentes políticos constructores de nuevos estados y acompañar tales procesos.

"Teología en política" porque es un modo de encarnarse crísticamente en este tiempo latinoamericano y en el conato histórico verdadero de la construcción política. De otra manera sólo sería sólo un "coqueteo teológico". No será la primera vez en la historia de la teología de antes y actual que sólo se merodee en torno a la naturaleza humana-histórica sin llevar a cabo una verdadera mordiente en la misma. Docentismos teológicos de ayer y de hoy.

En fin, teología en política de liberación es asumir en verdad la historia de los pueblos, no para aclararla o quitarle su propia ambigüedad y complejidad, sino para entretejer gnoseológicamente y praxicamente esa historia real y popular en la que también ella está colocada. 



La teología de la liberación y su contribución a la Iglesia Cubana

Rev. Dr. Carlos M. Camps Cruell,
jefe de la "Cátedra de Fe y Sociedad: Mauricio López",
del Seminario Evangélico de Teología en la ciudad de Matanzas, Cuba.

En los cursos acerca de la Teología de la Liberación, que dicto en mi "Cátedra de Fe y Sociedad: Mauricio López" en nuestro Seminario Evangélico de Teología en Matanzas, Cuba, comienzo siempre hablando acerca de dos realidades: una, la que se refiere al proceso histórico donde se da a conocer la presencia de esta teología en nuestras iglesias cubanas y sobre todo en las aulas de nuestro seminario. Otra, la que se refiere a los resultados obtenidos por dicha presencia.

PRIMERA REALIDAD

Al hablarles de la primera realidad señalaré dos momentos históricos en los cuales la Teología de la Liberación entra a ser parte del trabajo que realizamos para mantener el principio teológico básico, no solo para la discusión y enseñanza en las academias de nuestros seminarios, sino y, sobre todo, en nuestras congregaciones evangélicas cubanas que se preparaban para mostrar al Pueblo en las afuera de la Iglesia el papel de la doctrina en el cumplimiento y el desarrollo de sus nuevas vidas en Cristo.

Primer momento

En un primer momento, sucedido en los inicios de la década de los sesenta, la vida de la Iglesia cubana fue marcada por los peligros y oportunidades que ofrecían los días de provocaciones muy conflictivas para todos sus espacios estructurales. En nuestra experiencia, como cristianos cubanos, la verdad proclamada por los Obispos católicos reunidos en Medellín se hacía sentir de forma desafiante: "ha llegado la hora de la acción para la Iglesia". Pero nos preocupaba el hecho de que la Iglesia cubana no estaba preparada para entender las demandas de aquellos días, sobre todo las producidas por una sociedad en verdadera revolución.

La euforia conquistó el pesimismo de la época de la tiranía pasada y todos nos aprestábamos a participar de los primeros logros conquistados. Sin embargo, la Iglesia no pudo imaginar la profundidad de los cambios revolucionarios, ni tampoco las exigencias de nuestro pueblo con relación a las transformaciones fundamentales que habían de realizarse en su composición, su naturaleza y su misión. Su rostro no cambió, siguió siendo el mismo tenido en los años anteriores. El ais-

lamiento del resto del mundo, provocado por el bloqueo estadounidense, rompía ataduras de dependencia, demandando la búsqueda sacrificial de otras nuevas.

De esta manera el Señor de la historia nos colocó en un camino desierto donde el andar se hacía distinto cada día, sin modelos a seguir, sin los soportes humanos en quienes debíamos confiar. Pero esta realidad desafiaba nuestro esfuerzo propio, nuestro pensamiento autóctono, nuestra visión teológica necesarios a fin de asirnos a las promesas del Dios de la historia.

Sin embargo, pronto apareció Su ayuda, permitiéndonos, entre otras cosas, escuchar otras voces que nos harían reconocer Su poderosa presencia entre nosotros. Eran las fuerzas orientadoras de una dinámica teológica proveniente de otros países, de otras comunidades cristianas y de la influencia de la Teología de la liberación.

En octubre del año 1946 se produjo un acontecimiento de enorme importancia para el trabajo teológico cubano. Me refiero a la fundación de nuestro Seminario Evangélico de Teología en Matanzas. Esta institución desarrolló un gran esfuerzo por conocer y enseñar la teología de la Palabra divulgada por Karl Barth, la teología de Emil Bruner, la de Rudolf Bultmann, la de Paul Tillich y más tarde, la teología de Jürgen Moltman y la teología de la radicalidad de Dietrich Bonhoeffer.

Segundo momento

En el segundo momento histórico se registra la entrada de la Teología de la Liberación en nuestro país, surgida en 1971. No me es

posible señalar todo el alcance que esta manera de hacer teología, iniciada por Gustavo Gutiérrez, produjo y aún produce en nuestra patria. Además es justo señalar que en el año de 1968 el pastor y teólogo Rubén Alves perteneciente a una de las Iglesias Presbiterianas en Brasil, escribe su Tesis Doctoral en el Seminario de Princeton, N.J., bajo el nombre de *Towards a Theology of Liberation* (Hacia una Teología de la Liberación) donde, entre otras cosas de importancia, critica a la teología europea, logrando resultados en su plano de análisis de las realidades históricas, sociales y políticas desde la visión latinoamericana.

En cuanto a su conocimiento y valoración en nuestra Patria podemos decir que, a nuestro juicio, sus enseñanzas solo mediaron en una parte de las Iglesias Presbiterianas Cubanas con el valor de haber sido la primera vez que aparece el nombre de Teología de la Liberación en nuestra Patria.

SEGUNDA REALIDAD

Ahora deseo referirme a los resultados que la influencia que la Teología de la Liberación ha realizado en la Iglesia Cubana. Pero antes de entrar en materia creo necesario exponer lo siguiente.

A fin de evitar imperdonables confusiones debo aclarar que cuando me refiero en este artículo a la Iglesia cubana me refiero a ese Pueblo de Dios que trabaja y se sacrifica para anunciar, no sólo a través de la proclamación de la Palabra, sino también con el ejemplo que ofrecen nuestras vidas cambiadas por el Jesús de la historia, al Cristo de nuestra

que nos une en verdadero ecumenismo en la lucha por hacer una realidad la presencia entre nosotros y nosotras de la mano de Dios, ofreciendo Su influencia y contribución a través de lo que la Teología de la Liberación ha producido en nuestro medio eclesial y académico cubano; nos damos cuenta de que éstas se han dado siempre en la unidad requerida con las otras voces de teólogos o formas de apreciación teológicas anteriores a su llegada y provenientes de distintas iglesias, instituciones ecuménicas y teólogos de otras naciones, como hemos mencionado en este ensayo. Creo que esta realidad constituye algo muy novedoso e interesante en la formación teológica cubana.

Expondré ahora los cuatro elementos básicos al considerar la influencia y contribución de la teología de la liberación a la Iglesia Cubana.

1. El concepto y el método de la teología de la liberación. En el mes de diciembre del año 1971 se edita en Perú el libro de Gustavo Gutiérrez acerca de la teología de la liberación, una teología que hablará desde el reverso de la historia, desde la práctica con la realidad social y especialmente con el reconocimiento de la situación que encadena al ser humano a la absoluta pobreza económica.

Eran los desposeídos de la tierra los que alimentaron esa práctica teológica y fue el contacto con la realidad social de nuestros pueblos lo que determinó el primado de la acción y del compromiso de ese pensar liberador. Se trata de una teología desde el reverso de la historia que demanda una función crítica a la acción pastoral de la iglesia. Esta teología fue y es la puesta en práctica

de una unión entre el mensaje de la Iglesia y las necesidades de nuestro pueblo, haciendo desaparecer los llamados bloqueos ideológicos de la fe conservadora o de la liberal, o la tradicional o la progresista.

En otras palabras, fue y es la reafirmación de que el trabajo de la Iglesia, unido a nuestro pueblo, brindará el impulso necesario a tener siempre presente en las luchas por obtener una verdadera liberación.

Esta realidad suponía y supone que su elaboración no se haría ni se hará desde un cómodo escritorio, o una bien reconocida facultad de teología, sino a partir de una fe puesta en práctica, la ortopraxis en contraposición con la ortodoxia de la fe que a menudo resulta ser desencarnada.

Además su método hace de la teología un acto segundo en nuestra vida, después del acto primero constituido por nuestras experiencias diarias. De las confrontaciones y acciones que componen la vivencia del creyente en su diario caminar surge la elaboración de su pensamiento teológico. En varias ocasiones he oído decir: "la mujer o el hombre miembros de comunidades de fe y acción cristianas desde la realidad de sus problemas hablan con Dios, piden a su Dios por el poder necesario a tener a fin de mantener la fe, el valor, la firmeza necesaria para vivir esa nueva vida en Cristo, a pesar de los problemas que nuestra condición humana nos ofrece. Desde ahí surge el trabajo teológico. Los llamados teólogos o teólogas escuchan al pueblo y sistematizan esa teología y la presentan en forma tal que la organizan en verdades de fe y esperanza. A mi juicio este ha sido

uno de los grandes aportes de la teología de la liberación a nuestro pueblo cristiano cubano.

Esta última verdad acerca del método de hacer teología de la liberación nos recuerda mucho a lo expresado por Juan A. Mackay en uno de sus libros, muy estudiado en nuestras iglesias, al hablar de la manera de hacer teología, señalando la diferencia entre "una teología de balcón y una teología del camino".

Por estas razones la influencia y contribución de la teología de la liberación no se hicieron esperar en el seno de nuestro trabajo teológico cubano, entrando de forma determinante, junto a las otras expresiones teológicas apreciadas y necesitadas también en nuestro compromiso con las demandas de nuestra sociedad y muy especialmente de la misión de nuestras iglesias.

2. La mediación hermenéutica (en otras palabras, lo opuesto a una lectura fundamentalista de la Biblia) De esta mediación hermenéutica sólo señalaré cuatro aspectos para mi muy influyentes en el pensar y el actuar teológico cubano:

En primer lugar la importancia de considerar, como cosa primera al estudiar la Biblia, lo expresado en el libro del Éxodo, especialmente la salida liberadora del pueblo de Dios en busca de la promesa de tierra donde fluye la leche y la miel.

En segundo lugar lo que se refiere a la importancia que la Biblia da a los desposeídos de la tierra, a los pobres. Es justo señalar que la opción preferencial por los pobres viene de la Biblia

En tercer lugar lo señalado por los hermanos Clodovis y Leonardo Boff, al hablar de una nueva teología bíblica desarrollada en tres medios o instrumentos en correspondencia con el ver, el juzgar y el actuar.

En cuarto lugar la llamada hermenéutica feminista. Con una muy apreciada influencia en nuestra patria especialmente a partir de los trabajos expresados en sus materiales y libros publicados por Ivonne Guevara. Podemos decir que esta hermenéutica cobra más fuerza entre nosotros y nos obliga a hombres y mujeres a reconsiderar la cuestión hermenéutica a la luz del problema de género.

3. El tema cristológico. La cristología en la teología de la liberación nos ha ayudado enormemente, pero en mi trabajo me limitaré a ofrecer algunos de los aspectos cristológicos que han realizado mayor influencia entre nosotros:

El primer aspecto lo constituye el pensamiento de Jon Sobrino con relación a la nueva imagen de Cristo en función constante con la promesa del Reino, constituyendo la buena noticia, la aparición esperada de lo bueno en presencia de las realidades malas y opresoras.

Es bueno recordar que su cristología se caracteriza por el primado del elemento antropológico sobre el eclesial en nuestra América Latina. Lo que se sitúa en el centro de atención no es la iglesia sino el hombre, por lo que es fácil de entender la influencia que esa manifestación como verdad teológica tiene que producir en una sociedad donde ha aparecido una revolución que pone su interés principal

en las necesidades y los sueños a realizar en favor del hombre.

Otra ayuda realizada por la cristología de la liberación es su concepto del tema acerca del Jesús histórico. Mas lo histórico de ese Jesús es para esa cristología de la liberación una invitación y hasta una exigencia a continuar con su práctica, a seguirle para una misión. Es interpretar a Jesús de una manera práctica, acercándose cada vez más al hecho de interpretarlo a través de la misión y del acontecimiento del Reino.

4. El tema eclesiológico. Resulta altamente interesante recordar que uno de los temas más trabajado en el quehacer teológico de Cuba en la década de los sesenta fue el de la preexistencia vs. la coexistencia de la Iglesia ante las luchas de la sociedad cubana en revolución. La Iglesia buscando un lugar en la sociedad donde se le respetara (coexistir con la nueva sociedad) o la Iglesia participando sacrificialmente del trabajo a fin de resolver las necesidades de la sociedad (proexistir para estar junto a la nueva sociedad).

El tema eclesiológico es basto y altamente interesante, mas las limitaciones del tiempo me hacen exponer sólo dos o tres conceptos que a mi juicio han realizado una influencia grande en nuestra teología cubana.

La Iglesia no es simplemente una comunidad religiosa; la Iglesia es una realidad de la fe que vive por la fe y confianza en el Cristo que se hace comprensible por la obra del Espíritu de Dios. Esa verdad llenó de esperanza en el porvenir toda la vida de la Iglesia cubana que vivía mantenida por su dependencia del poder de Dios.

Termino mi artículo expresando que siempre me ha conmovido la verdad proclamada por el Papa Juan Pablo II al escribir en carta enviada a los obispos en Brasil lo siguiente: "la Teología de la Liberación no sólo es conveniente sino también útil y necesaria".

Matanzas abril del 2013



Teología de la liberación y pensamiento poscolonial

Héctor Laporta

Los aires de cambios convulsionaron al mundo en la década de los sesentas. En Europa la primavera de Praga y las huelgas en Francia prometían liberación. La presidencia de Patricio Lumumba en el Congo se convertía en la esperanza de una África autónoma en momentos en la mayoría de las naciones africanas obtenían su independencia. En Asia Vietnam se libera de Francia y comienza su lucha hacia el socialismo. En Latinoamérica Fidel Castro emprende la lucha socialista y antimperialista en una Cuba que emerge triunfante de la Sierra Maestra.

Sin embargo los aires de cambios sucumbieron ante los poderes que se enfrentaban durante la Guerra Fría. Estados Unidos y la Unión Soviética se encargaron de destruir los sueños en Checoslovaquia, Congo, Vietnam y Latinoamérica. En nuestra región las dictaduras militares arrancaron el sueño de raíz con muertes y desapariciones. A pesar de las independencias, esfuerzos de autonomía y deseos de libertad de los pueblos los poderes de Occidente continuaron ejerciendo su poder y control.

En este escenario de esperanzas muertas surge la pregunta sobre el legado occidental (Europa y Estados Unidos) en los países pobres o del "tercer mundo." Desde varios

escenarios geográficos y políticos poetas, sociólogos, historiadores, críticos culturales, antropólogos de los países pobres comienzan a cuestionar las formas de dominación del occidente en términos de identidad, raza, género, conocimiento y gobernabilidad. Se inicia entonces un proceso acelerado de producción de conocimiento alternativo. Sin lugar a dudas que la teología de la liberación tiene una base epistemológica alternativa que surge en Latinoamérica y coloca la liberación del hombre a través del cambio social como eje central de su proposición teórica y práctica.

Ahora bien, ¿se puede catalogar a la teología de la liberación dentro del pensamiento pos-colonial? Inequivocamente la teología de la liberación es la producción del subalterno donde clérigos católicos y protestantes Latinoamericanos ponen de cabeza la teología europea, lo cual lo inscribe dentro de este movimiento pos-colonial. Sin embargo, es mi argumento que existen diferencias entre ambos. Mientras el pensamiento poscolonial cuestiona las ideologías criollas en las que se construyen nuestras identidades nacionales que oprimen al indígena, al negro y a la mujer, la ecología; la teología de la liberación sólo cuestiona el modelo económico y lo coloca como la fuente de la desigualdad social.

En este trabajo contrasto las diferentes vertientes del pensamiento poscolonial con la teología de la liberación, con el objetivo de examinar a ambos y encontrar puntos complementarios y puntos divergentes.

Teología de la Liberación

Julio de Santa Ana cuenta la anécdota de que cuando se celebró en 1969 una consulta organizada por SODEPAX (organismo conjunto del Vaticano y del Consejo Mundial de Iglesias) que intentaba plasmar el desarrollo y superar la pobreza de los pueblos, invitaron a participar a dicho evento a Gustavo Gutiérrez y a Rubem Alves. Ambos no se conocían, nunca antes habían hablado el uno con el otro. Ocuparon la misma habitación del Centro de Encuentros de Cartigny, lugar muy cercano de Ginebra, Suiza. Los organizadores les pidieron, por separado, que reflexionaran teológicamente sobre el tema de la reunión. ¿Cuál no sería la sorpresa de todos al constatar que tanto Alves como Gutiérrez convergían de su pensamiento! No eran los únicos que tenían ese discurso; ellos, junto con otros teólogos, católicos y protestantes, dieron testimonio de compartir una misma manera de hacer teología porque la práctica a partir de la cual elaboraban su pensamiento era la de comunidades que se comprometieron por la liberación de los oprimidos de América Latina.¹

Tres años antes de esta reunión en Ginebra el sacerdote Camilo Torres cae abatido en las montañas de Colombia luchando por la liberación de los oprimidos. El movimien-

to sacerdotal en el Perú ONIS (Oficina Nacional de Investigación Social, Perú), los movimientos juveniles y universitarios de origen católico y protestante en toda América Latina, así como el movimiento ecuménico de origen protestante Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), que nace en 1961, forman parte de los diversas iniciativas y esfuerzos que surgen en las iglesias en América Latina.

En 1967 Pablo Friere publica su libro "Pedagogía del Oprimido" el cual se inscribe como el texto por excelencia para convertir la educación en arma liberadora. Pablo Freire fue el artífice de la metodología de "ver, juzgar y actuar" que posteriormente sería retomada por Comisión de Educación Latinoamericana de Educación Cristiana (CELADEC) y por las comunidades cristianas de base en toda América Latina.

Todos estos movimientos, sacerdotes, pastores, educadores y teólogos pasarían a formar parte de la vanguardia de un pensamiento y una práctica profética en América Latina. Muchos de estos organismos y líderes fueron expulsados de sus iglesias, locales allanados, perseguidos, desaparecidos y asesinados. El aporte de todos estos esfuerzos, que incluyó a mártires, significó un pensamiento que se fue gestando en compromiso social y en práctica profética de la Iglesia en América Latina.

A diferencia de otras corrientes teológicas, la Teología de la Liberación no surge como un pensamiento teórico de un teólogo individual en su escritorio, sino que parte de la experiencia práctica de la lucha y represión en todo un continente durante más de dos

décadas. Por eso, como bien subraya Gustavo Gutiérrez "la teología no es lo primero, lo primero es el compromiso... la teología viene después".²

Cabe destacar que los primeros que lograron articular teológicamente estas luchas serían: Rubem Alves, teólogo presbiteriano brasileño en su tesis doctoral: "Religión: ¿opio o instrumento de liberación?" (1968), quien argumentaba que una teología que no conduzca a un cambio social sería una reflexión estéril, y Gustavo Gutiérrez sacerdote diocesano peruano en su obra "Teología de la Liberación - Perspectivas" (1971) donde plantea un método de hacer teología donde el sujeto de referencia es el pobre.

Rubem Alves

La contribución mayor, a mi entender, que realiza Alves es des-estructurar el pensamiento teológico europeo dominante, el cual se encuentra atrapado en un monergismo que crea una separación entre el tiempo y la eternidad, entre trascendencia e historia.³ A Alves, el lenguaje de la teología y de la Iglesia, el lenguaje de muchos cánticos, liturgias y sermones, le suenan al hombre secular, quien esta comprometido con la tarea de generar un mundo nuevo, como la voz de una esfera extraña y remota.⁴ Por lo tanto muchos se ven obligados a abandonar el lenguaje de la teología.⁵

Bajo esta lógica de cuestionamiento al lenguaje teológico europeo Alves se aboca a des-estructurar el lenguaje teológico de Karl Barth y de Jürgen Moltmann para finalmente sugerir un nuevo lenguaje teológico. Para Alves, "teológica y bíblicamente no existía ningún fundamento para la mesianización de la historia y del ser humano. La posibilidad de la liberación humana se hallaba en el lado de Dios."⁶ Para Barth entonces, la revelación no es un predicado de la historia. Por lo tanto, todo lo que el mundo y la historia nos presentan "en última instancia no nos señala a Dios, sino a nosotros mismos, a nuestras almas enajenadas de Dios".⁷ Entonces para Barth, señala Alves, Dios no puede ser aprehendido mediante los sentimientos piadosos (Schleiermacher), ni por la historia (Hegel, Bauer), ni por la conciencia moral (Kant, Ritschl). Él está escondido, mas allá de la historia, como el «totalmente otro».⁸ Para Alves, el problema en Barth reside en su concepto de "trascendencia" docética que niega el mundo y la acción humana.⁹

En el caso de Moltmann, en la "revelación" ocurren dos cosas básicas: El ser humano es confrontado con las contradicciones del mundo, y segundo, la revelación contradice la realidad existente e inaugura un espacio libre de la historia.¹⁰ Si Dios es futuro en su naturaleza esencial no podemos encontrarnos con él ni como realidad «intra-mundana» ni como realidad «extra-mundana».¹¹ Para Alves, esta discontinuidad entre el futuro y el

2 Gutiérrez, G. conferencia en Chimbote (citado por García Maestro 2013:57)

3 Alves, R. *Cristianismo: ¿Opio o Liberación?* (1973:56)

4 *Ibid.* p. 57

5 Alves en sus citas va a mencionar a pensadores fuera de la teología como Kant, Nietzsche, Marcuse, Fanon, Freire, entre otros.

6 *Church Dogmatics* I/2, 58 (citado por Alves 1973: 81)

7 *Church Dogmatics* II/1, 76 (citado por Alves 1973: 81)

8 Alves, R. (1973:81)

9 *Ibid.* p. 85

10 *Teología de la Esperanza* (1972:111) citado por Alves 1973:97

11 *Ibid.*

1 De Santa Ana, J. Entrevista a los 50 años de ISAL por Leopoldo Cervantes-Ortiz (ALC, noviembre 2013)



presente es una postura muy extraña. La trascendencia es siempre dialéctica e histórica, y es procurada por un acto de la consciencia a medida que ésta reflexiona sobre un cierto acontecimiento del pasado.¹²

A partir de esta crítica se hace evidente, según Alves, que no podemos seguir repitiendo ese mismo lenguaje. Si bien es cierto que Alves señala que algunos han decidido olvidar el lenguaje teológico; otros en cambio "descubrieron escondido bajo lo que era helado y paralizaba en él, un espíritu muy similar al de ellos".¹³ Significa entonces que el lenguaje de la fe es simplemente un eco de su medio ambiente? ¿Es el lenguaje de la adaptación? Se pregunta Alves y se contesta:

"su lenguaje debe expresar consecuentemente el espíritu de la

libertad para la historia, el espíritu del gusto por el futuro, el espíritu de la apertura de lo provisional y relativo. Por esa razón, el lenguaje de la comunidad de la fe no puede estabilizarse. Si el espíritu de la fe esta en constante apertura hacia la historia, su lenguaje debe de estar marchando continuamente a través de un proceso de muerte y resurrección a medida que abandona lo viejo y avanza hacia lo nuevo. Cuando el lenguaje de la fe en virtud de preservarse así mismo, rehúsa morir y queda como la repetición de un lenguaje del pasado, entonces deja de ser histórico. En este caso es semejante a la presencia de un cadáver helado, semejante a la presencia de lo que un día estaba vivo pero que ahora después de muerto, sigue aun en el mundo de los vivos."¹⁴

La tarea que tienen entonces los cristianos comprometidos con la liberación histórica del ser humano es la creación de un nuevo lenguaje que exprese su "interés primario" y que esté al servicio de su cumplimiento.¹⁵

El método no se impone artificialmente. Sigue simplemente la dialéctica de la vida de la comunidad cristiana en su búsqueda de un lenguaje que exprese su compromiso con la liberación del ser humano.¹⁶

14 Ibid. p. 118.
15 Ibid. p. 121.
16 Ibid. p. 122.

Gustavo Gutiérrez

Alves desestructura el pensamiento teológico europeo de Barth y Moltmann y Gustavo Gutiérrez le pone ruedas y hecha andar la nueva teología de la liberación con bases bíblicas, de la tradición (Padres de la Iglesia), teológicas contemporáneas (cita teólogos protestantes como católicos), así como documentación conciliar, forjando con ello sólidas bases a su quehacer teológico. Veamos los aportes iniciales de Gutiérrez.

Usualmente a los seminaristas, siguiendo la tradición escolástica, se les enseña primero teoría (dogma, tradición, ética, etc.) y luego la aplican a la realidad. Para Gutiérrez, la teología es acto segundo, lo primero es el compromiso y la práctica. La teología entonces no es una recitación de verdades sino es una inteligencia del compromiso.¹⁷ Por lo tanto, a diferencia de la manera usual de hacer teología, para Gutiérrez "la teología no engendra la pastoral, es más bien la reflexión sobre ella".¹⁸

Un segundo aporte de Gutiérrez es que "la teología debe ser un pensamiento crítico de sí mismo, de sus propios fundamentos".¹⁹ Entendiéndose esta función crítica no únicamente en el orden epistemológico sino también en "una actitud lúcida y crítica respecto de los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana."²⁰ La reflexión teológica será entonces, necesariamente, una crítica de la sociedad y de la iglesia, en

17 García Maestro, J.P. (2013:57).

18 Gutiérrez, G. *Teología de la Liberación - Perspectivas* (1981:29).

19 Ibid. p. 28

20 Idem.

tanto que convocadas e interpeladas por la palabra de Dios, una teoría crítica, a la luz de la palabra aceptada en la fe, animada por una intención práctica e indisolublemente unida por consiguiente a la praxis histórica.

Adicionalmente a estas delimitaciones en que debe enmarcarse la teología, su contribución inicial va a estar centrada en dos aspectos relevantes: método y referencia del pobre.

En cuanto a su método, Gutiérrez precisa que la teología reflexiona a partir de la praxis histórica liberadora: es reflexionar a la luz del futuro en que se cree y espera, es reflexionar con vistas a una acción transformadora del presente.²¹ Nuestro punto de partida estará dado por las cuestiones que plantea la praxis social en el proceso de liberación y la participación de la comunidad cristiana en él, dentro del contexto latinoamericano. Todos los recursos a la Palabra del Señor, todas las referencias a la teología contemporánea estarán hechos teniendo en cuenta esa praxis.²² Para Gutiérrez "la praxis social se convierte, gradualmente, en el lugar mismo en el que el cristiano juega -con otros- su destino de ser humano y su fe en le Señor de la historia. La participación en el proceso de liberación es un lugar obligado y privilegiado de la actual reflexión y vida cristiana".²⁴ Con ello, Gutiérrez no pretende anular la reflexión; como bien anteriormente hemos subrayado, la reflexión (la teología) es como acto segundo. Para el autor, la ortodoxia y la ortopraxis se dan en una relación circular y de alimentación recíproca.

21 Idem.

22 Ibid. p.34

23 Ibid. p.178

24 Ibid. p. 69.

Ahora bien, ¿quién es el sujeto de esta labor? Porque, como señala Gutiérrez, no se trata de un "luchar por otros", de resabio paternalista y objetivos reformistas, sino de percibirse a sí mismo como un ser humano no realizado, que vive en una sociedad alienada; y, consecuentemente, de identificarse radical y combativamente con quienes –seres humanos y clase social– sufren en primer lugar el peso de la opresión.²⁵ En sus escritos Gutiérrez va siempre a subrayar la "opción preferencial" por los pobres. Para el teólogo peruano el término "preferencial" rechaza toda exclusividad y subraya quiénes deben ser los primeros –no los únicos– en nuestra solidaridad.²⁶ A diferencia de otras teologías que van a tocar el tema de la pobreza, para Gutiérrez el sujeto del quehacer teología es el pobre. Se trata del "Evangelio leído desde el pobre, desde las clases explotadas, desde la militancia en sus luchas".²⁷

En sus escritos posteriores abordara temas como Reino de Dios/ Dios de la Vida y de espiritualidad liberadora.

Pensamiento Poscolonial

La teología de la liberación enfatiza el espíritu de la libertad, la creación de un lenguaje comprometido con la liberación histórica del ser humano y la reivindicación del pobre. El pensamiento pos-colonial enfatiza la crueldad de Occidente, la resistencia ideológica, cultural y política a las potencias occidentales. ¿Cuáles son las convergencias

25 *Ibid.*, pp. 180-181.

26 García Maestro, J.P. *El Dios que nos lleva junto a los pobres* (2013:247).

27 Gutiérrez, G. *La Fuerza Histórica de los Pobres* (1979:36).

y diferencias entre la teología de la liberación y el pensamiento pos-colonial?

El poeta y político de Martinica Aimé Césaire y precursor del pensamiento pos-colonial en su obra *Discurso sobre el Colonialismo* (1958) va a catalogar a Europa como bárbara y moralmente enferma por infligir dolor, explotación, abuso, a través de la esclavitud, la destrucción de la cultura y la institucionalización del racismo en sus colonias. Otro de los pioneros del pos-colonialismo es Frantz Fanon quien participó en la Revolución de Argelia e influenció con sus ideas de políticas raciales a través de sus escritos: *Black Skin, White Masks*, *The Wretched of the Earth*, *Toward the African Revolution*. Su trabajo se ve influenciado por dos fuentes principales: la dialéctica Hegel-Marx y el psicoanálisis del inconsciente. Su hegelianismo restablece su esperanza en la historia; su evocación existencial del "yo," restaura la presencia del marginado y el uso del psicoanálisis le ayuda a mostrar la sinrazón del racismo, el placer frente al dolor y la fantasía agónica del poder político.²⁸ La idea central en su trabajo es confrontar al mundo colonizado con la pregunta: ¿qué es lo que el hombre negro desea? Con ello Fanon no sólo busca esclarecer las demandas políticas sino también la importancia de la identidad para despojarse de la condición colonial. Para Fanon, la tensión entre lo político y la psiquis es donde surge la transgresión y la subversión.

Otro de los pioneros en articular el pensamiento poscolonial es Edward Said, crítico literario de origen palestino quien en su obra *Orientalism* (1978) no parte de un análisis

28 Bhabha, H. "Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition" en Williams, Chrisman (194:114).

económico o de los grupos de resistencia al poder imperial, sino más bien se concentra en analizar los discursos y textos sobre cómo los europeos representan Asia. Va a desestructurar cómo Occidente construye una imagen de Oriente con el fin de legitimar su agresión colonial y la supremacía del mundo occidental. Según Said existen tres fenómenos que se interrelacionan: 1) Orientalistas son todos aquellos que enseñan, escriben, e investigan sobre el Oriente, sean antropólogos, sociólogos, historiadores o lingüistas; en otras palabras: todos aquellos expertos que buscan interpretar las culturas orientales. 2) Orientalismo es el tipo de pensamiento que establece una distinción ontológica y epistemológica entre el "Oriente" y el "Occidente." 3) El Orientalismo como una herramienta de Occidente para dominar, reestructurar y tener autoridad sobre el Oriente.

Otra persona importante en esta corriente de pensamiento es la pensadora nacida en India Gayatri Spivak quien en 1985 escribe un texto provocativo: "¿Pueden los subalternos hablar?". Aquí levanta preguntas sobre legitimidad de quien habla por los subalternos.²⁹ Siguiendo la preocupación de Gramsci de 'clases subalternas' con el fin de diferenciar la posición de clase se contrasta de la consciencia de clase. Y el papel de los intelectuales en la cultura de los subalternos. Spivak levanta una crítica a la concepción de 'subalterno colonial.' Su análisis se ubica desde la mujer asiática subalterna que vive

29 Por "subalterno" Spivak se refiere al sujeto oprimido, rescatando la categoría gramsciana de "clases subalternas." Al respecto es importante señalar que a diferencia de los teólogos de la liberación que usan el término "pobre" generalmente un término que identifica al oprimido como único factor económico el uso del término "subalterno" implica una mayor y amplia comprensión del oprimido.

en contradicción por un lado frente a una autoridad tradicional y patriarcal, y por otro lado frente a el colonialismo inglés, propiciando con ello un crítica seria a los análisis empíricos e idealistas de la noción del sujeto 'subalterno.'

Finalmente existe un trabajo importante escrito por varios autores latinoamericanos que buscan explorar y abrir el diálogo con el pensamiento poscolonial y lo que históricamente representa el colonialismo en América Latina.³⁰ En la colección de artículos publicado bajo el nombre de "Coloniality at Large" (2008) los editores, siguiendo las ideas de Frantz Fanon, quien precisa la importancia de tener en cuenta el efecto de la colonización en la subjetividad social, se plantean el origen traumático que tuvo el sujeto en América Latina. Cuando desde el comienzo de la Conquista, el encuentro entre el Europeo conquistador y los Nativos indígenas fue profundamente violento. Desde devastaciones territoriales, esclavitud, genocidio, saqueos, y explotación van a ser sólo marcas de la expansión colonial en América Latina.³¹ Ahora bien, la aplicación analítica del pensamiento poscolonial a nuestra región, mencionan los editores, exigiría una revisión exhaustiva de los argumentos teóricos e ideológicos en la región. Desde trabajar las nociones de hibridación cultural, las intersecciones entre el poder y el discurso colonial; estudios lingüísticos e institucionales, análisis de tradición oral (mitos, cantos, historias locales) iconografía, arqueología y revisión de la literatura posterior a la independencias donde revisemos críticamente

30 Moraña, Dussel, Jáuregui (eds.) *Coloniality at Large – Latin America and the Postcolonial Debate* (2008).
31 *Ibid.* (2008:2-3).

los conceptos de nación, identidad, ideología y hegemonía.³²

Ahora bien, la historia colonial de América Latina, no sólo es más antigua sino también mucho más compleja, debido al largo período que tanto España como Portugal estuvieron en las Américas desde el siglo XVI hasta comienzos del siglo XIX. Ello contribuiría a un largo proceso político, económico y cultural. El pensador peruano Anibal Quijano muestra en sus estudios que el pensamiento político y filosófico que surge de la época colonial es la del concepto de "raza", que va a contribuir a la clasificación social y distinción de las personas. Para Quijano, la "raza" se torna en la racionalidad usada para justificar y perpetuar la práctica y dominación imperial.³³ Por otro lado, Quijano va a acuñar el concepto "colonialidad" para describir la continuidad y perpetuación del colonialismo aun en el tiempo presente.³⁴

Teología de la Liberación y pos-colonialismo
Es necesario reconocer que la Teología de la Liberación abrió la puerta a que nuevas generaciones de teólogos latinoamericanos enriquecieran este nuevo lenguaje teológico, incluyendo asuntos de género, cultura y orientación sexual.³⁵ La teóloga argentina

Marcella Althaus-Reid sintetiza el sentir de estas nuevas generaciones al subrayar que "enfáticamente reconocemos la validez de la teología de la liberación en el proceso de transformación de las teologías idealistas del Atlántico norte. Sin embargo a mismo tiempo reconocemos que la teología de la liberación tiene que ser vista en un continuo proceso de re-contextualización y del permanente ejercicio de la duda en el quehacer teológico."³⁶

En ese sentido el pensamiento poscolonial contribuye a este ejercicio de revisar nuestros discursos teológicos.

La pregunta de Spivak sobre la voz del subalterno la responde claramente la teología de la liberación, ¡claro que sí! Los subalternos hemos producido conocimiento propio con la teología de la liberación. Pero esta respuesta es relativa. Spivak también habla de las mujeres atrapadas en el patriarcalismo de sus compatriotas y el colonialismo. Fanon también habla de los damnés del mundo o pobres y desposeídos. Sin embargo también reconoce las diferencias raciales que forman parte de las desigualdades sociales. Said por otro lado centra su argumento acerca de la construcción del otro por parte de Occidente. ¿Pudo la teología de la liberación de-construir la construcción europea/estadounidense de Latinoamérica?

La Teología de la Liberación, partió, como hemos visto anteriormente, desde una crítica a la crisis de políticas de dependencia desarrollista de los años sesenta y no desde luchas independentistas del siglo XIX, dejando de lado a los indígenas, afro descendientes,

36 Althaus-Reid, M. *Indecent Theology* (2000:5)

mujeres y medio ambiente y los lleva a sólo cuestionar el modelo económico; mas no a poner en cuestión las ideologías criollas en que se construyeron nuestras identidades nacionales, en la cual la religión católica romana jugó un papel importante en la construcción de estas identidades hegemónicas. Es importante advertir que cuando llegan las primeras misiones protestantes a América Latina, debido a que no encuentran cabida en las élites dominantes, se ubican en los grupos marginales, jugando, sin querer queriendo, un papel contra-hegemónico en los grupos indígenas.³⁷

Casi en la mayoría de los casos en América Latina las aristocracias y burguesías nacentes se asociaron a proyectos neo-coloniales con potencias mundiales (mayormente Inglaterra, Francia y Estados Unidos) fundando los cimientos para políticas y economías de dependencia creando una marcada desigualdad en las sociedades latinoamericanas sobretodo discriminando a los más de quinientos pueblos indígenas que existen registrados en América Latina. Los efectos de la colonialidad en las políticas de desarrollo se ven hoy reflejados en el otorgamiento de concesiones territoriales a empresas extranjeras petroleras, mineras, madereras, narcotraficantes, operadores turísticos quienes han tomado por asalto la Amazonia afectando a los pueblos indígenas como también en la destrucción del medio ambiente. Los efectos de la colonialidad en la identidad se van a ver reflejados en cultura dominante de las élites nacionales donde la cultura europea y religión y moral católica romana son la referencia.

37 Véase Gutiérrez, T (ed.) *Protestantismo y Cultura en América Latina* (1996)

En este sentido el pensamiento poscolonial nos invita a partir nuestra reflexión crítica desde lo que ocurrió en las Américas a mediados del siglo XIX desde las revoluciones independentistas nacionales. Como las identidades nacionales fueron construidas imitando al colonizador: en su lengua, en su vestido, en su educación y en el racismo como mecanismo de control social a los grupos indígenas, tanto Quijano como Dussel van a proponer que el punto de partida para construir un conocimiento propio en América Latina va a ser concentrarse en analizar críticamente las diferencias coloniales y no tanto en el desarrollo de la civilización Occidental.³⁸

Por esta razón, el pensamiento poscolonial nos invita a descolonizar nuestras epistemologías, lo cual parte de reconocer que teología cristiana en América Latina forma parte del conocimiento hegemónico y necesita constantemente ser revisada dese y con los grupos marginados no únicamente económicamente, sino también social y culturalmente, como las mujeres, los afrodescendientes, grupos étnicos, indígenas, minorías sexuales entre otros.

Existen importantes esfuerzos de vincular la teología con el pensamiento postcolonial. En el área de la Biblia el pensamiento postcolonial ha contribuido a despojar de valoraciones coloniales a la interpretación bíblica.³⁹ Otro importante esfuerzo nos

38 Mignolo, W. "The geopolitics of knowledge and the colonial difference" en Moraña, Dussel, Janregui (2008: 251).

39 Véase Sugirtharajah, R.S. *The Postcolonial Bible* (1993); Segovia (ed.) *Interpreting Beyond Borders* (2000); Segovia, Sugirtharajah (eds.) *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings* (2009).

viene de las mujeres teólogas en analizar la dimensión de género en la relación religión y colonialismo.⁴⁰

Finalmente trabajos teológicos que con una lectura postcolonial buscan des-estructurar las grandes narrativas cristianas coloniales que se han hecho sobre devociones populares en América Latina.⁴¹

A modo de conclusión, diremos que, como Gutiérrez señala la teología debe ser un pensamiento crítico de sí mismo, incluso de sus propios fundamentos, en ese mismo sentido Ada María Isasi-Díaz va a sugerir que las pensadoras y pensadores latinos debemos constantemente mirar hacia los grupos de base como una fuente para decolonizar/ liberar nuestras epistemologías.⁴²

BIBLIOGRAFÍA

- Althaus-Reid, M. *Indecent Theology – Theological perversions in sex, gender and Politics*. Londres y New York: Routledge, 2000.
- Alves, R. *Cristianismo; Opio o Liberación?* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972.
- Bhabha, H. *The Location of Culture*. New York: Routledge, 1994.
- Duque, J. *Por una sociedad donde quepan todos*. Costa Rica, DEI, 1996.
- García Maestro, J.P. *El Dios que nos lleva junto a los pobres – La teología de Gustavo Gutiérrez*. Salamanca: Editorial San Esteban 2013.
- 40 Pailan, K. *Postcolonial Imagination & Feminist Theology* (2005);
- 41 Laporta, H. *Rethinking Theology with Our Lady of Guadalupe* Tesis Doctoral (2013)
- 42 Isasi-Díaz, Mendieta (ed.) *Decolonizing Epistemologies* (2012:8)
- Gutiérrez, G. *Teología de la Liberación - Perspectivas* Lima: CEP, 1981. Tercera Edición.
- _____. *La Fuerza Histórica de los Pobres* Lima, CEP, 1979.
- Gutiérrez, T. *Protestantismo y Cultura en América Latina* Quito: CEHILA/CLAI 1996
- Isasi-Díaz, Mendieta (eds.) *Decolonizing Epistemologies* New York: Fordham University Press, 2012.
- Laporta, H. *Rethinking Theology with Our Lady of Guadalupe*. New York: Union Theological Seminary, PhD. Dissertation (2013)
- Moraña, Dussel, Jáuregui (eds.) *Coloniality at Large – Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham & London: Duke University Press, 2008.
- Prado, Hughes (eds.) *Libertad y Esperanza a Gustavo Gutiérrez por sus 80 años*. Lima: CEP/Bartolomé de las Casas, 2008.
- Pui-lan, K. *Postcolonial Imagination & Feminist Theology* Louisville: Westminster John Know Press, 2005
- Said, E. *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1979
- Segovia, F. (ed.) *Interpreting Beyond Borders*. England: Sheffield Academic Press, 2000
- Segovia, Sugirtharajah (eds.) *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings* New York/London: T & T Clark Publishers, 2009.
- Sugirtharajah, R.S. *The Postcolonial Bible* Sheffield: Academic Press, 1998
- Williams, Chrisman *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*. New York: Columbia University Press, 1994. □

Experiencia religiosa y nuevos paradigmas

Simón Pedro Arnold o.s.b.

Lo que se suele llamar los “nuevos paradigmas” es un hecho vigente y creciente, en la civilización occidental, desde más de quinientos años. Sin embargo, la resistencia férrea que se les opone de parte de las instituciones e ideologías religiosas, absorbe casi todas las energías de su discurso desde entonces.

En lo que concierne el catolicismo, recién en el Concilio se intentó, aunque *tímidamente*, abrir el diálogo con las nuevas cosmovisiones. Pero hay que reconocer que esta relativa abertura mental y espiritual estuvo bastante detenida en los últimos 35 años.

Pareciera, desde algunos meses, que estamos saliendo, por fin, de este largo invierno eclesial. El nuevo Pentecostés anunciado hace cincuenta años se está inaugurando recién. Aprovechemos esta primavera.

Una lectura de fe de los “signos de los tiempos”

Todos los desafíos de civilización son, para el creyente, signos de los tiempos, es decir actos donde está implicado el Espíritu. Pero, para acogerlos de esta manera, hay que renunciar a una fe que pretende dar respuestas, para optar por una fe que es riesgo de Cristo y de

Reino más allá de toda creencia, en el corazón del mundo actual.

El viejo debate entre racionalidad mítica y racionalidad científica sale recién de los cenáculos teológicos y exegeticos, para volverse el espacio público donde tiene que moverse la pastoral, la mística, la vida creyente cotidiana. La desmitologización a lo Bultmann, por dolorosa que sea, es, en adelante, una condición y una labor heroica de cada creyente. Feuerbach, Marx, Freud y Nietzsche, a la par con Copérnico y Darwin, son verdaderos libertadores indispensables de los creyentes en camino pascual de duelo y recreación de su fe. Con ellos se acabó, como lo decía ya Max Weber, el encantamiento religioso-mágico del mundo. Estamos urgidos a dejar atrás el universo mental de las creencias para atrevernos al desierto y a la desnudez de la fe.

En el contexto de América Latina, el postconcilio fue dedicado esencialmente a una toma de conciencia y a una denuncia, desde la fe, de situaciones sociales intolerables, en un contexto cuyo carácter religioso, masivamente católico, no se ponía en tela de juicio. Esta veta profética de la Teología de la Liberación sigue siendo la inspiración específica de nuestro continente. Sin embargo, la América Latina de hoy ya no es la de los años 70-80 y es urgente reconocer

que, aquí también, se acaba el tiempo de la Cristiandad y que se nos exige una nueva palabra. Este nuevo reto, como lo veremos, lo podemos asumir, en parte, sacando del tesoro de las culturas originarias y mestizas lo nuevo y lo viejo.

Se trata de una verdadera crisálida espiritual. Estamos entrando en "la era de la mariposa" donde nos toca liberarnos del arrastro mental del gusano *mítico* y su ilusoria seguridad, para emprender el vuelo libre, aunque frágil y efímero, de la mariposa posmoderna.

Definitivamente, lo religioso, también en América Latina, ya no puede pretender explicar la realidad. Esta función la tiene que ejercer la ciencia en sus diversas modalidades. Si lo religioso conserva en postmodernidad alguna legitimidad, es exclusivamente en el campo de la búsqueda y de la construcción simbólica de sentido dentro de esa misma realidad.

Las diversas dimensiones de la experiencia religiosa

El debate sobre lo religioso y el futuro de las religiones es antiguo. Varias veces en la Historia, y especialmente desde el siglo XIX, se predijo el fin de las religiones. Estas profecías pecaron de ingenuidad y de superficialidad. Las religiones nunca han sido tan presentes y tan poderosas, para bien y para mal, en el escenario político y cultural. La muerte de Dios, anunciada por Nietzsche, no significó, ni mucho menos, la muerte de las religiones.

Hablemos primero de lo que llamaremos la "religiosidad". Abordamos este concepto, en estas páginas, como una capacidad hu-

mana, casi universal, más o menos intensa según las culturas, de entrar, subjetiva o colectivamente, en relación con el misterio, lo simbólico, como dimensión constitutiva de la realidad. Esta capacidad puede referirse o no a un dios, y este mismo puede revestir una multitud de formas.

Cuando hablemos, aquí, de "religión", en cambio, nos referiremos a una representación cultural e institucional histórica de esta capacidad antropológica, a través de un discurso de creencias míticas, de gestos rituales, de contenidos doctrinales y éticos con fundamentos religiosos. En esta misma línea, hablaremos también de religión a propósito del sistema de poder clerical que se sustenta en el control de esas representaciones.

En contraste con estos conceptos, quiero privilegiar la experiencia mística como acontecimiento fundador, irrupción del misterio y de lo simbólico en la experiencia personal y/o colectiva. Este acontecimiento puede ocurrir o no en el mismo seno del sistema religioso como poder o como discurso. De toda manera, será siempre una experiencia conflictiva, dialéctica, entre el discurso aprendido desde la autoridad y la tradición a la que pertenece el sujeto y la novedad escandalosa y transformadora de este acontecimiento. Es en este terreno místico que, personalmente, veo el futuro de la fe en el contexto de los nuevos paradigmas.

La fe: lo que queda cuando no queda nada

En la perspectiva cristiana, la fe es el más allá de la experiencia religiosa tal como aca-

bamos de presentarla, "lo que queda cuando no queda nada", en absoluto, de las creencias. Para el discípulo de Jesús de Nazaret, la fe brota de la crisis religiosa de la cruz. En el Gólgota, Jesús denuncia y desbarata definitivamente las creencias religiosas que ya había empezado a cuestionar durante su vida de rabi, incluyendo las creencias mesiánicas de sus propios discípulos. En tal sentido, la cruz es, literalmente una crisis mística, un escándalo religioso, como diría Kierkegaard.

El discipulado es la única escuela de esta fe que entra, primero, por los pies, en una onerosa caminata de seguimiento, hecha de escándalos, fascinación, dudas, perplejidades y seducciones. Acontecimiento histórico por excelencia.

Como lo constata la pareja de Emaús, esta caminata a ciegas se transforma en momento afectivo de "ardor" compartido del corazón. La fe es entonces comunión afectiva.

Recién después de estas dos primeras etapas esenciales, podemos hablar de convicciones de fe, de teología propiamente dicha. Esta dimensión recoge, en el contexto intelectual y simbólico del entorno, las herramientas siempre nuevas para comprender y dar "razón" de la experiencia vivida, personal y comunitariamente en un momento y un contexto histórico específico. Es en este plan teológico-intelectual que la fe evoluciona. En estas tres fases de la fe como aventura mística, histórica y teológica, el creyente es testigo de una experiencia de la que sabe que "es", pero de la que ignora también "qué" es. De allí su referencia siempre recreada a los instrumentos que le brinda

su cultura propia, para intentar un balbucear algo de dicha experiencia. Hoy estos instrumentos son, necesariamente, para el creyente occidentalizado que soy, los nuevos paradigmas. Mi fe va más allá del pensamiento moderno, pero no puede estar en contradicción con él.

Paradigma post-religional y nueva identidad de lo religioso

Dietrich Bonhoeffer anunciaba ya en los años 40 una fe moderna liberada del yugo religioso. A la luz de los acontecimientos, no estoy convencido por su predicción. Más bien, el discurso y las instituciones religiosas son, bajo muchos aspectos, determinantes en el mundo de hoy. Sin embargo, este discurso y estas instituciones atraviesan, a la vez, por una crisis de legitimidad y de función sin precedente. Lo que está en cuestión, actualmente, no es tanto la existencia futura de lo religioso y de las religiones, como su lugar y su sentido en la nueva cultura.

En tal caso, no hablaría de una postmodernidad "post-religiosa", lo que implicaría el fin de las religiones, sino, como lo hacen varios autores contemporáneos, de una cultura "post-religional", en el sentido de transformación radical del rol social, cultural e histórico de lo religioso y de las religiones.

Jesús y la Religión

Esta transformación, a mi parecer, está ya en germen en el mensaje y la práctica de Jesús, y llega a su madurez en la primera comunidad post-pascual. Desgraciadamente, muy pron-

to, prácticamente desde las Cartas Pastorales, el discurso y las instituciones religiosas retoman el poder, hasta que este proceso de recuperación religiosa del cristianismo llegue a su culmen en la Cristiandad, inaugurada con el edicto de Milán.

La actitud de Jesús ante la religión es, a primera vista, ambigua. Por una parte, sobre todo para el pagano san Lucas, Jesús, con su medio familiar, es presentado como un judío ortodoxo, cercano a la espiritualidad de los Anawims. En este sentido, la judeidad religiosa de Jesús no es dudosa.

Pero, en ese contexto, llama poderosamente la atención la increíble libertad religiosa de Jesús sobre puntos, no menores sino esenciales, de la doctrina, como es el sábado, el sistema legal de pureza o la legitimidad de las normas mosaicas en cuanto al divorcio etc.

Este contraste entre la ortodoxia y la libertad religiosa de Jesús me lleva a comprender el evangelio como una crítica profética radical de la religión desde la religión. En esta dialéctica, el escándalo mayor está en la tensión del discurso en la montaña, entre el "se les dijo" de la religión oficial y el "yo les digo" de la nueva Tora de las bienaventuranzas. Esta tensión firma, de hecho, la ruptura entre cristianismo y religión, en particular religión judía.

La primera comunidad fundada por Jesús se presenta, claramente, como laboratorio del Reino en cuanto a experiencia no tanto "a-religiosa" como "post-religiosa" y escatológica. La comunidad de Reino, con su composición escandalosa de hombres y mujeres, casados o no, con igual responsabilidad de toma de

palabra pública, con la centralidad simbólica del niño y la cohabitación de ideologías y de clases en conflicto, constituye una verdadera revolución.

Algunos episodios fundantes del evangelio explicitan esta ruptura religiosa radical: la higuera seca que simboliza el pueblo de la ley; la confrontación del templo con los vendedores de animales para el sacrificio; el diálogo con la samaritana sobre los adoradores en Espíritu y Verdad, *más allá de las montañas* rituales de Jerusalén y de Garizim etc. No hay duda: el Reino es el fin y el más allá del templo de la religión.

Esta amenaza, explicitada por Caifás en Juan 18, es el verdadero y definitivo motivo de la crucifixión. Al poner la inauguración de la fe en la cruz, afirmo, por lo tanto, este carácter post-religioso de la misma.

Finalmente, Jesús es un anticlerical feroz, que nunca habla explícitamente de Dios. Sólo da testimonio de su propia relación con su Abba y propone esta relación como icono de la fe. Por el resto, el Dios de Jesús aparece a través de la parábola múltiple de lo humano.

El único título cristológico que Jesús parece haber asumido es Hijo del Hombre: humano, sólo y plenamente humano. Y este humano, además, fue Nazareno hasta en la cruz, es decir perfectamente marginal e insignificante. Esta manera propia de ser humano se vuelve, para los discípulos, Felipe en particular, la única imagen de Dios.

Finalmente, en la polémica a propósito de Cesar, Jesús despolitiza la religión y, a la vez, seculariza la relación a Dios.

El cristianismo post-pascual como propuesta post-religional

La gracia por excelencia, aunque imprevista, del cristianismo primitivo fue la doble persecución religiosa, tanto de parte del templo como de parte del imperio romano. Marginada y excluida de todo espacio religioso oficial, la Iglesia se entendió a sí misma, no como religión alternativa sino como una comunidad pluri-religiosa, pluricultural y escatológica. Privada de toda ritualidad pública, se construyó, como lo describe tan bellamente la Carta a Diogneto, como una fraternidad de mesa, de comensalidad, forjada en la memoria viva de Jesús.

Esta nueva conciencia interreligiosa se plasmó en el Concilio de Jerusalén donde el fundamento de la Iglesia se sitúa no en las formas religiosas (circuncisión) sino en la experiencia carismática común ("El Espíritu y nosotros"), en la polifonía de formas religiosas y culturales.

De esta toma de conciencia brota la prioridad de la libertad del creyente ("Hemos decidido no imponer nada"). Sólo quedan cuatro condiciones de pertenencia a la comunidad: el rechazo de la idolatría, la coherencia ética (evitar la fornicación), la comensalidad (abstenerse de las carnes con sangre, para poder compartir la mesa entre paganos y judíos), y la solidaridad con los pobres (según Gálatas). Estas condiciones mínimas son consecuencia de la experiencia carismática de la fe fundada en el bautismo. Ninguna tiene un carácter explícitamente religioso. Pero tampoco excluye la cohabitación, en el seno de la comunidad, de las simbólicas religiosas de diversas tradiciones. La Iglesia post-pascual es interreligiosa

de nacimiento y, por lo tanto, tiene su fundamento más allá de toda religión particular.

Un nuevo camino de teología negativa

La tradición de la Cábala judía habla de cuatro dimensiones y, por lo tanto, de cuatro interpretaciones de la Tora. La primera, que corresponde a la parte más superficial, es la lectura literal del texto. La segunda implica la interpretación de la tradición oral. La tercera es la simbólico-alegórica, o la dimensión filosófica. Pero el corazón de la Tora, su fundamento eterno y definitivo es la interpretación mística.

El discurso religioso participa claramente de las dos primeras lecturas, sujetas a las variaciones de la historia y de la cultura. Pero la fe se refiere, al contrario, a las dos últimas. En el contexto de los nuevos paradigmas, estoy convencido que nos toca volver a este lenguaje simbólico y místico.

En todas las grandes tradiciones espirituales, la cima de la montaña se identifica, de una manera u otra, con el silencio místico, lo que llamaríamos aquí la teología negativa, donde se renunciaba absolutamente a hablar de Dios. Como dice Maestro Eckhart, "hay que hacer todo como si Dios no existiera para escucharlo respirar detrás de la puerta". Es la misma intuición que encontramos en la "Nube del No Saber", Dionisio y en tantos otros textos místicos, cristianos o no.

En esta subida al "Carmelo" de Juan de la Cruz, las religiones, sus tradiciones y simbólicas, aparecen como caminos de heredad que abordan la montaña por lados diferentes de sus faldas. A medida que estos

caminos suben, se acercan los unos a los otros y hasta, a veces, se encuentran. Pero, en su aproximación progresiva de la cumbre, sus trazos propios se borran insensiblemente y, como dice el poeta, ya no hay camino.

Esta es la etapa espiritual a la que estamos rendidos en este tiempo de nuevos paradigmas. Pero qué sorpresa: al vislumbrar la cumbre de lejos en la nube espesa del "no saber", encontramos entre las nuevas respiraciones místicas, la misma ciencia y sus contemplaciones.

Confieso, por mi parte, que los avances extraordinarios del conocimiento humano del universo se me han vuelto una fuente constante y gozosa de adoración contemplativa del misterio indecible. Por esas sendas místicas imprevistas, intuyo cada vez más lo que Maestro Eckhart llama la "deidad", *más allá de todo dios y toda imagen de lo divino*. Es lo que Richard Kearney llama la fase del "anateísmo"¹. Después del "teísmo" pre-moderno, y más allá del indispensable "ateísmo" moderno, estamos entrando en una nueva era de la fe que él llama anateísta y que, bajo muchos aspectos, se parece a esta intuición universal de la teología negativa.

Un aporte desde las religiones originarias


Quiero concluir estas reflexiones volviendo a nuestra América Latina. Estas últimas décadas, en nuestro continente, han sido marcadas por reflexiones teológicas que van más allá de la Teología de la Liberación.

¹ Richard Kearney: ANATHEISM, Colombia University Press, 2010.

Quiero hablar aquí de la corriente de la Teología India, en la cual estoy personalmente comprometido a partir del mundo andino, desde muchos años.

Indudablemente, las espiritualidades originarias que subsisten entre nosotros son claramente a-regionales, en el sentido ideológico e institucional evocado más arriba. Como para el cristianismo primitivo, la gran oportunidad de la espiritualidad originaria fue su persecución de parte del cristianismo colonial.

Refugiada en la clandestinidad durante muchos siglos, esta espiritualidad carece de doctrina, de discurso ideológico y de códigos morales escritos. Su vigencia se concentra en una ritualidad no-institucional extremadamente flexible y creativa, en profunda comunión con las realidades cósmicas. Su proyecto no va más allá de una armonía preservada o restaurada entre historia inmediata y cosmos. La utopía inspiradora de esta mística es lo que se suele llamar el "Buen Vivir".

Desde la coyuntura boliviana reciente, trabajamos mucho, últimamente, el tema de la "descolonización" mental bajo todas sus formas. Para la teología, este esfuerzo implica, precisamente, repensar un cristianismo liberado de sus prejuicios religiosos coloniales y occidentales. De cierta manera, nos urge volver a una fe de "alturas". En este reto, el Buen Vivir indígena representa una verdadera oportunidad y una palabra original desde este continente, para el camino hacia el "anateísmo" y de la post-religionalidad. Pero recién iniciamos los primeros balbuceos de este diálogo interreligioso e intercultural entre intuición originaria y nuevos paradigmas. Estamos en plena era de la mariposa, en plena crisálida. 

El holismo y el anarquismo

Contribuciones a la teología de la liberación

"Omnia sunt communia!"
(Lema anabaptista)

Rui Manuel Grácio das Neves
Lisboa (Portugal)

1. Pese a lo que algunos piensan, creemos que la Teología de la Liberación (TdL) está bien viva. No hace falta nombrarla directamente. Es interesante observar como muchos de sus postulados prácticos y teóricos han sido aceptados y practicados en América Latina y por el resto del mundo. Sin embargo, creemos también que la TdL debe avanzar en sus planteamientos teóricos y prácticos. No puede quedarse en el pasado. Y en ese sentido sí somos de la opinión que hay mucho todavía por hacer. En las líneas que siguen, intentaremos presentar dos paradigmas de pensamiento y praxis que pueden fecundar con renovada calidad la misma TdL. Evidentemente, estos paradigmas son mucho más complejos de lo que aquí mostramos. Pero, para quienes estén interesados/as en ellos, pueden seguir investigando. Y, sobre todo, *practicando*, pues son modelos de pensar que apuntan más a una transformación integral de vida que a una mera contemplación intelectual.

2. Estos dos paradigmas son el Holismo (H, en adelante) y el Anarquismo (A, en adelante) o pensamiento/praxis libertarios. ¿Por qué introducimos ambos planteamientos? Porque nos parece que la realidad socio-

histórica contemporánea los está demandando. Veámoslo.

El H conecta con dos aspiraciones actuales muy importantes: (1) por una parte, con la búsqueda de una *espiritualidad fundamental* o transversal a las diferentes tradiciones espirituales (es decir, buscar las prácticas y categorías *comunes* a las diferentes espiritualidades de la Humanidad); (2) el diálogo con el moderno paradigma específicamente llamado *holístico* en la epistemología científica contemporánea y en concreto en la Física (y otras ciencias de la naturaleza, sin olvidar tampoco su posible uso en las ciencias sociales).

Por su parte, el A (y especialmente el Neo-Anarquismo, que incorpora también los ámbitos de la Ecología, el Feminismo, el Multiculturalismo, etc.) es un pensamiento/praxis bastante antiguo, pero lo abordamos desde el A moderno (siglos XVIII en adelante). Hay profundas implicaciones y propuestas a nivel de los valores éticos, la democracia directa, la autogestión, etc. que mucho pueden hoy hacer avanzar la Humanidad en esta encrucijada sobre la Democracia, o, más bien, sobre la pseudo-democracia que nos intentan hacer pasar por Democracia verdadera.

Veamos entonces a continuación algunos elementos que nos parecen centrales en ambos paradigmas. Perdónesenos la brevedad, pero evidentemente el lector o lectora inteligentes se darán cuenta de que las propuestas están aquí condensadas y que necesitan mucho más espacio para desarrollar en profundidad.

3. La palabra 'Holismo', un neologismo relativamente reciente (introducida en el lenguaje por el intelectual sudafricano Jan Christian Smuts, en 1926, con la publicación de su libro *Holism and Evolution*), es sin embargo una manera de pensar, sentir y actuar viejísima en la Historia de la Humanidad. Lo central es pensar que el Todo es la referencia primera, no las partes. Las partes son partes de un Todo. O mejor, el Todo está presente en las partes (el Todo se da en las partes).

Se opone así al pensamiento *reduccionista*, *mecanicista*, de tipo cartesiano. Al fin y al cabo, el Todo es más que la suma de sus partes (no sólo hay que sumar los diferentes elementos constituyentes de un conjunto, sino también todas las *interrelaciones* que se dan entre ellos). Mostrar la amplitud de este pensamiento nos llevaría demasiado lejos ahora. En este artículo, destacaremos un punto específico: la Espiritualidad Holística (EH, en adelante).

En nuestra tesis doctoral de filosofía sobre el paradigma holístico formulamos diez tesis que, en nuestra opinión, resumían el planteamiento complejo del H en nuestros días. Eran ellas las siguientes, expresadas en forma de "decálogo":

(1) La Realidad es un *Todo* *fluyente*, *dinámico*, en permanente "actividad" ("principio

heracliteo"). Y, sin embargo, hay también 'reposo' y 'quietud' en otro "ámbito" de la Realidad ("principio parmenideo").

(2) La Realidad es una *totalidad unitaria*. El Todo es Uno. Las "partes" son siempre partes de un Todo. El Todo es más que la suma de las partes. "El Todo está en las partes".

(3) *Todo está en relación con todo*, en *interconectividad o interrelacionalidad absoluta* ('paradigma ecológico': 'Hipótesis Gaia'- Lovelock). Nada se da al margen de dicha interrelacionalidad total.

(4) Lo Macro se da en lo micro ('paradigma hologramático u holográfico'). La única diferencia es la dimensionalidad. Lo Macro-micro, una sola cosa. "Como arriba, así abajo" ("principio hermético").

(5) El Todo está *estructurado*: al ser unitario, integra las diferencias, que no son eliminadas, sino subsumidas. Es un *Todo "diferenciado"* (la Multiplicidad y la Diversidad están integradas en el Todo). La Realidad es una *totalidad multidiversa*.

(6) *Las identidades particulares o individualidades* no son sustantivas, sino *provisionales, flexibles, intercambiables* ('paradigma físico de 'la danza de Shiva': F. Capra). Son identidades cambiantes y mutantes. En el mundo fenoménico, "nada es, todo cambia" ("principio heracliteo").

(7) *No hay dualidad sujeto-objeto*: el/la observador/a es el/la/lo observado y viceversa ('paradigma cuántico'). Fin del dualismo epistémico-ontológico. "La Realidad se auto-observa".

(8) El Todo, de un modo epistémico-ontológico, permite ser abordado de modo *fenoménico-nouménico*. 'Fenoménicamente', es diferencia, multiplicidad, espacialidad, temporalidad; 'nouménicamente', es 'uno'. La *visión holística* consiste en "ver" *ambos aspectos interligados, conjugados* ("principio aristotélico", pero interpretado *holísticamente*). Lo nouménico en lo fenoménico, simultáneamente. Y viceversa.

(9) Utilizando el esquema kantiano, pero en otro contexto epistémico-ontológico, podemos decir que la mente humana ('Entendimiento' en Kant) sólo puede captar (discursivamente) los fenómenos. Para captar el Todo con sus diferencias, el 'noúmeno' con sus 'fenómenos', comprensivamente, necesita un *acto intuitivo, trascendental* (una especie de 'Razón intuitiva', utilizando paradójicamente la terminología de Kant, pero con otro sentido).

(10) Este acto intuitivo o *intuición originaria* de la Realidad está más allá (o más acá) del pensamiento discursivo. Es una *experiencia pura, originaria*. Es paradójica, impensable (en categorías lógicas, que funcionan según oposiciones), incomunicable, inexpressable en su mismidad. Es captable de un modo *simultáneo*, espontáneo, ruptural, de una vez por todas (hay diversidad de escuelas: unas más 'rupturistas' y otras más 'gradualistas'). En todo caso, *la experiencia holística es una visión sinóptica de la Realidad*. Es *apofática*, pero vivenciable (una "vivencia absoluta"), en principio, por y para todo ser humano.

4. Veamos brevemente algunos aspectos de un posible diálogo entre la EH y la Espiritualidad de la TdL.

4.1. La EH pretende una integración de los aspectos interiores y sociopolíticos, que debería ser normal en cualquier buena espiritualidad que se precie de tal. No es posible una mera práctica social y política que no parta de una experiencia profunda de *Comunión y Unidad del género humano* como un todo. Podemos decir que ésta es una *espiritualidad de dentro para fuera*.

Al mismo tiempo, la Espiritualidad no puede quedar atrapada en un círculo *individualizante*, como ha estado muchas veces en el pasado. El siglo XX demostró precisamente que era posible, desde diversas tradiciones espirituales, mostrar una espiritualidad que estuviera presente en la acciones de justicia y paz, y de lucha por la verdad (Gandhi, Martin Luther King, Monseñor Romero...). De lo que se trata precisamente es que ambas dimensiones, la interior y la sociopolítica, se fecunden dinámicamente en una *única* práctica espiritual. No un dualismo, sino una *integración mutua, holística*.

En este sentido, la búsqueda de la EH de una actitud *contemplativa*, del Ser (o mejor, del entre-Ser, pues todos los seres están en conexión), revierte en el Hacer de una praxis de cambio social. Una EH pensaría que la revolución interior es pre-condición para una revolución social y política. Pero lo mejor sería formular esto de manera simultánea, donde se superen el antes y el después. Es decir, simultanear una revolución interior con una revolución social, y viceversa.

Desde una perspectiva macro-ecuménica, y específicamente taoísta, diríamos que hay una complementariedad yin-yang. 'Yin' es el aspecto contemplativo, el elemento

receptivo. 'Yang' es el elemento transformador (social), el aspecto dinámico. Aquí podríamos recordar al famoso físico danés Niels Bohr, que inspirándose en el taoísmo, tendía a ver los fenómenos de la naturaleza, especialmente la doble naturaleza de la luz (ondular y corpuscular), pero no sólo, como dialécticamente complementarios. De ahí su lema: *Contraria sunt complementaria*.

4.2. Toda transformación interior es ya al mismo tiempo una transformación social. Si tomamos en serio la propuesta del eminente biólogo británico Rupert Sheldrake, todo *campo mórfico* se extiende en el continuo espacio-tiempo. Esto significaría que la creación de micro-experiencias de justicia y paz reverberan a nivel cósmico, reproduciéndose en otros contextos que no tengan contacto físico entre sí. El problema es que también reverberan las experiencias negativas y violentas¹.

Así, crear una verdadera liberación interior (los clásicos, llamarían a esto "Iluminación"), o más precisamente, dejar que aflore, implica su expansión en el espacio-tiempo. Por ejemplo, favorecer hábitos mentales de positividad, paz y armonía con la Creación, por muy micro e individual que sea, implica de por sí su expansión cósmica. La base física de esto estaría en una realidad totalmente interrelacionada, donde los elementos se van condicionando mutuamente. Y donde el Todo está presente en la parte, por paradójico que ello parezca a una mentalidad cartesiana.

Igualmente, los cambios conscientes hacia un tipo de vida más sencillo, en estrecha

relación con la Naturaleza, en mayor comunidad humana, con mayores espacios de igualdad, respeto de género, autogestión, etc., implican necesariamente cambios a nivel global. Esto implica pasar de esquemas mentales (paradigmas) menos mecanicistas a esquemas mentales (paradigmas) más holísticos. Los paradigmas implican siempre determinadas prácticas éticas, sociales, políticas, económicas.

4.3. La visión de una Unidad de la Realidad como tal implica la no discriminación de los derechos humanos, animales y de la Naturaleza como un todo. Si todos y todas somos Uno, no caben divisiones, opresiones, explotaciones, dominaciones. Es verdad que existen diferencias, pero las diferencias no impiden (al contrario, la potencian) ninguna igualdad fundamental.

Filosofías religiosas y experiencias espirituales como el *Advaita Vedānta*, el propio Cristianismo (mistic@ds), el Yoga, el Taoísmo o el Budismo, la Sabiduría Amerindia, entre otras, pueden impulsar una *Conciencia Universal, Cósmica*, donde todos y todas somos Uno. Las diferencias no son absorbidas y uniformizadas por un Holismo de la multidiversidad, especialmente las culturales, sino que concretizan, amplían, integran una Humanidad más libre, inter-solidaria y participativa. Del mismo modo, una EH permite una democracia más plena y participativa, que vaya más allá de la mera democracia liberal-burguesa, formal y representativa, e incluso de la mera noción de Estado. Pero sobre esto ya volveremos al tratar el paradigma libertario.

4.4. Una visión unitaria de la Realidad permite también una profunda espiritualidad de la

identificación con las y los injusticiad@s de la Historia. No se trata de mera solidaridad (que implica cierta exteriorización). La unidad en acción permite identificarme/nos totalmente con la y el marginado, con la Naturaleza explotada, con la y el amerindio aplanado por la apisonadora de la "Civilización" (carreteras, embalses, deforestación, envenenamiento de los ríos...), etc. ¡Somos Uno! Lo que le pasa a él/ella me pasa a mí también. Esto, nos parece, es un grado más profundo de trabajo de liberación, superando un cierto paternalismo y maternalismo de la solidaridad. Esto es fácil de enunciar, pero difícil de vivir, porque requiere mucho desapego al ego y "vacío interior" para acoger al otro que soy yo mismo. Por más paradójico que parezca.

5. En cuanto al *paradigma libertario*, en primer lugar, conviene señalar que éste es un tema espinoso y muy polémico. Hablar de 'anarquismo' es hablar de un tabú, de algo sobre lo que se piensa ya tener una idea clara sobre una frontera que no hay que saltar. A es sinónimo de caos, violencia, "basismo", desorganización... En realidad, es sólo un pre-supuesto, un pre-concepto no analizado ni reflexionado, muchas veces por ignorancia de la rica y plural expresión de la praxis y del pensamiento libertarios.

Si analizamos esto más despacio descubriremos que estas críticas al pensamiento-praxis libertarias provienen más bien de un pensamiento-praxis autoritarios, tanto de derecha como de izquierda, incapaces de pensar lo diferente-alternativo. Y es una pena y una pérdida, tanto para el pensamiento como para la praxis de liberación. A continuación damos aquí sólo algunos breves elementos caracterizadores del anarquismo, o mejor,

neo-anarquismo. Éste posee unos ciertos principios fundamentales, que caracterizamos a continuación:

(1) Autogestión

Probablemente sea la categoría más típica del pensar y actuar anarquista. A veces incluso se habla de 'socialismo autogestionario' como sinónimo suyo. La autogestión global (económica, social, política, cultural, existencial humana) es un proceso amplio, integral, complejo y que requiere mucha formación y conciencia ética y "política". Creer en la autogestión significa pensar que los grupos humanos poseen en sí mismos suficiente capacidad para hacer las cosas y que éstas deben ser hechas desde los miembros del grupo y con l@s demás, sin esperar instancias superiores o "desde fuera" que resuelvan los problemas. Significa creer en las propias capacidades humanas, personales y grupales/societarias.

La metodología que se utiliza es de abajo hacia arriba, siendo lo de arriba la expresión de lo que ya se ha decidido desde la base. En definitiva, significa buscar los recursos en un@ mism@ y/o en la propia comunidad.

'Autogestión' significa entonces la capacidad de auto-organizarse, sin poderes externos, superiores o separados, que dicten "desde fuera" lo que hay que hacer. Es, además, un principio que abarca todos los ámbitos de la vida humana (holístico) y que resulta muy exigente. Su eficacia depende siempre de lo que los grupos (sus miembros) están dispuestos a sacrificar por ese ideal. No es un dogma, sino una metodología de acción.

En este sentido, el A cree en el espíritu de cooperación y llega a pensar incluso que éste

¹ Cfr. RUPERT SHELDRAKE, *Una nueva ciencia de la vida. La hipótesis de la causalidad formativa*. 4ª ed., Kairós, Barcelona 2011.

está presente, con tanta o más fuerza que el competitivo, en la evolución natural de las especies (véase Kropotkin). Ciertamente, el principio de autogestión (y de autarquía) lleva de por sí, de manera dialéctica, a la noción de *federación libre*, es decir, a la necesidad de unirse a otros/as libremente, con los que poder intercambiar recursos, experiencias, metodologías, conocimientos, etc.

(2) Acción Directa

Este principio entronca con el anterior y representa la otra cara de la misma moneda. Significa no delegar las cosas, sino acostumbrarse a hacerlas por un@ mism@, directamente, sin intermediarios. Priman las acciones de contacto directo con la realidad empírica, incidiendo preferentemente en grupo sobre ella, a todos los niveles que se quieran o se puedan realizar.

El A no cree tanto en el discurso en sí, sino en la eficacia del contacto directo con la realidad y en la acción transformadora. Cree en el poder educativo de la acción reivindicativa. No necesariamente tiene que llevar esto a un *anti-intelectualismo* ni a un *hiperactivismo*, sino a una reflexión profunda de que una conciencia crítica que no parta de la experiencia y que no esté siempre acompañada de experiencia vital directa, carece de contenido: es una especulación vacía. Y lo normal es que favorezca más bien la dominación.

(3) Asambleísmo

El A es antagonista de la democracia formal, que está basada en la idea de la 'representatividad'. En la concepción libertaria, en principio, nadie representa a nadie. Cada un@ es mayor y responsable para representarse a sí

mism@. El A critica la concepción que dice que él sólo es válido para contextos pequeños y limitados. Por el contrario, se piensa que la realidad de la *delegación* (no la 'representación') permite superar los problemas de cuando, por extensión de número, se tiene que dejar en manos de otr@ el voto.

Pero 'delegación' y 'representación' no son lo mismo, ni se trata de una mera cuestión semántica. Aquel o aquella a quien se *delega* el voto sólo hace con él lo que se le indica: meramente traslada la opinión de alguien o de un grupo a otro ámbito más amplio (es decir, el voto delegado no es un voto en blanco). Y para tomar otras decisiones necesita consultar nuevamente con sus votantes de base. Es simplemente un/a transmisor/a, un/a intermediari@ provisional que se pone en un lugar donde de hecho no estamos. Por supuesto, los cargos delegativos son provisionales, rotativos, intercambiables y destituibles (en caso de que no cumplan lo acordado) en cualquier momento (hay una fiscalización permanente).

El A moderno no cree en partidos políticos, porque representan organizaciones jerárquicas de poder y son consustanciales a este sistema de democracia formal, que entronca con el capitalismo dominante. Sobre todo, el A es enemigo del Estado, entendido éste, para la mentalidad libertaria, como la suprema de las opresiones. Al fin y al cabo, l@s anarquistas piensan que los partidos terminan decidiéndolo todo en la cúpula y actuando de manera diferente y contradictoria a lo que en teoría proclaman, aunque por supuesto pudiera haber partidos (más bien, partidos-movimientos) más democráticos y participativos que otros. Pero terminan

absorbidos por la lógica del Sistema en el que se mueven.

A nivel anarquista o ácrata, ningún cargo es, pues, fijo, sino rotable, renovable y fiscalizable en cualquier momento, bajo ciertas condiciones acordadas. Es la Asamblea General, donde tod@ el que quiera participar puede hacerlo, quien toma las decisiones. Se ha preferido históricamente buscar las *metodologías de consenso* a las de establecer mayorías-minorías mediante voto decisivo o deliberativo, aunque pudiera haber otras maneras de llevar adelante en la práctica esta cuestión (por ejemplo, negociación entre los diversos intereses, buscando un interés colectivo).

En todo caso, en la experiencia anarquista el espíritu asambleario no está reñido con el trabajo en comisiones, siempre que la soberanía la tenga en último término la Asamblea General, lugar donde se discuten y toman las decisiones (para grupos humanos grandes funcionarían las asambleas locales con sus respectiv@s delegad@s, en la línea de lo que se expresó anteriormente). Cada uno/a tiene su lugar y su vez, no está excluido/a de la deliberación y de la toma de decisiones.

(4) Libertad igualitaria

El espíritu de libertad e igualdad es sinónimo de A. Aquí se entiende en el sentido de crear y promover siempre espacios de libertad con igualdad, o igualdad con libertad. Las filosofías liberal y neoliberal hablan de libertad por encima de todo, pero se olvidan de la igualdad. El A, que se sitúa en la izquierda más radical, proclama libertad y emancipación, pero con igualdad. Libertad sin igualdad no es libertad, sino opresión real. Es alienación.

Así, el A sería idéntico a *anti-autoritarismo*. Pese a lo que se dice sobre el A, éste no es contrario a toda autoridad, sino más bien al autoritarismo. Reconoce la importancia de una autoridad, pero una autoridad moral y racional, mostrada desde la práctica, desde las experiencias transformadoras históricas, revolucionarias, y no impuesta meramente por mecanismos institucionales-formales. Es una autoridad "probada", una autoridad racional-moral.

No habla sólo de libertad individual, sino que también es libertad colectiva. Hay una desconfianza innata ante las estructuras fijas, las instituciones fuertes, las macro-instituciones. Se buscan articulaciones más vivas, blandas y flexibles, donde la participación de tod@s es la clave. Esto no tiene que estar reñido necesariamente con la eficacia, pero sí con cierta manera tecnocrática, burocrática y verticalista de llevar adelante los asuntos humanos.

Esta libertad da siempre algo de carácter *espontáneo* a la práctica anarquista. Pero esto no significa improvisación ni falta de organización. El *espontaneísmo* es relativo y subraya la posibilidad de "no controlar" en absoluto los procesos desde vanguardias iluminadas, sino de creer más en el pueblo y en la base. 'Espontaneidad' significa aquí algo semejante a creatividad libre de la gente, especialmente de los más humildes y excluid@s. Significa tener confianza en la creatividad y capacidad de la gente, en no minusvalorarla, sino en actuar con ella.

Libertad e igualdad, pero dentro de las diferencias. Hay una pasión en el A por la diversidad creativa, por la "biodiversidad", tanto a nivel fi-



sico como cultural. Este espíritu libertario está reñido con el autoritarismo y el verticalismo, aunque sea de "izquierda". Emplea una pedagogía de base, que pretende ser verdaderamente democrática (=dominio del pueblo), comunitaria, participativa, tratando de respetar y promover la creatividad personal. Concede un acento muy fundamental a la *metodología*, a la manera de hacer las cosas, y no sólo al qué hay que hacer. El espíritu libertario tiene una gran tradición de pedagogía alternativa, mayéutica.

En definitiva, pensamos que el encuentro del Neo-Anarquismo (es decir, un A renovado y enriquecido en los días de hoy con la cuestión ecológica, feminista, espiritual, etc.) con la TdL sería un óptimo estímulo para ambos y, sobre todo, para la liberación total de la Humanidad y del Planeta Tierra. Es una tarea abierta, libre y creativa.

6. ¿Consecuencias del pensamiento/praxis libertarias para la espiritualidad cristiana? Señalemos brevemente sólo algunas.

6.1. El A. permite liberarnos interiormente de muchos fetichismos que nos esclavizan (principalmente, el Estado y el Capital).

6.2. Nos permite no apegarnos a normas, leyes, instituciones, metodologías. Todo esto es provisional y necesita de experimentación personal y colectiva para pesar su real valor.

6.3. Da más importancia a los valores éticos y humanos que al acumular, al poder o al saber erudito.

6.4. Nos permite vivir a la base, entre las y los últimos. Y partir de ellos y ellas para formular algún proyecto de sociedad alternativa.

6.5. Libera nuestras mejores capacidades creativas para imaginar utópicamente un Mundo Nuevo y Mejor.

6.6. Socialmente, ayuda a caminar en un proyecto autogestionario, construido por todas y todos, desde abajo, sin imposiciones autoritarias.

6.7. Conserva el "frescor primaveral" de estar siempre en el camino, siempre aprendiendo, siempre preguntando y planteándose cuestiones de fondo, para no contentarnos con lo ya hecho.

6.8. Salvo en sus planteamientos más individualistas, permite vivir de manera social más intensamente.

6.9. Apunta a una radicalidad de vida, que puede confluir con un jesuanismo evangélico.

6.10. Defiende claramente una opción radical por las y los más pobres y excluidos por cualquier institución. ☐

Empoderamiento de las Mujeres negras desde la Biblia y la teología dentro de la Iglesia

Primera parte

Hna. Ruperta Palacios Silva, CMST
Miembro del SEPAC/CELAM 2012-2015 y de la
RED de la Pastoral Misionera-CIRM.

Resumen

En este artículo introduzco una reflexión del proceso de empoderamiento de las mujeres negras desde la Biblia y la teología dentro de la Iglesia, sabiendo que la temática abordada es compleja. El punto de partida de ésta reflexión es la realidad de las mujeres negras en América Latina y el Caribe.

El rescate de la Biblia desde una perspectiva afro feminista desde las figuras femeninas de Agar (Gen 16 y 21), Séfora, la mujer de Moisés (Nm12,1) la sulamita del Cantar de los Cantares, entre otras y de la teología afro nos dan herramientas de empoderamiento. Como mujeres afros en la diáspora tenemos una herencia africana que llevamos dentro y que nos ha mantenido "vivas" a lo largo de todos estos siglos. Los desafíos y cuestiones en disputas que tenemos son muy pertinentes no solo para las mujeres negras sino para todas las mujeres que desde su testimonio cotidiano sueñan con otra Iglesia. Nos soñamos caminando hacia una Iglesia que acoge lo distinto, una Iglesia donde tengamos palabras, una Iglesia circular, donde cada persona, cada mujer cada hombre, tenga un

aporte, que compartamos, hombres y mujeres liberados viviendo en el cariño.

1. La complejidad de la temática

Hablar del tema de las mujeres en la Iglesia y su empoderamiento es algo complejo, porque remueve las estructuras de poder de la misma. La temática es aún más compleja cuando se habla de la mujer negra, pues trae en sí toda la carga de discriminación que por siglos nuestras hermanas, madres, abuelas y ancestras han cargado. El "color de la piel" en sí para muchos en la Iglesia es una presencia incómoda.

Cuando le dije a madre que quería ser religiosa me respondió: "Yo nunca he visto una mujer negra". En realidad mi madre me dijo una gran verdad pues hasta ese entonces todas las religiosas que habían visitado nuestra comunidad habían sido blancas.

¿No es hora de "negrear" la vida consagrada la vida misma de nuestra Iglesia? ¿Cómo conectar mi negritud con lo propio de mi ser consagrada?

Esta realidad no siempre ha sido fácil pues según una investigación que realizó Fray Hugo Fragoso, ofm, en 1988, muestra que hasta 1960 constituía una polémica en el seno de la Conferencia de Religiosos/as de Brasil (CRB) la admisión o no de los candidatos y candidatas a la vida religiosa. Los prejuicios eran: "los negros no son aptos para la vida religiosa y sacerdotal, ni para la vida de comunidad, son acomplejados frente a los blancos, el pueblo no los aceptaría, los negros/as son muy sexual, no son perseverantes, son cerrados. Deben ser admitidos si para ser hermanos laicos y religiosas de "velo blanco" para el trabajo doméstico en los conventos. Estas afirmaciones son simplemente excusas porque todos y todas en el fondo podemos asumir esas actitudes, no son exclusivamente de la gente negra. Una de las respuestas que pesa mucho en esta investigación hecha por Fray Hugo es que "el negro fue maldonado por el propio Dios, cuando maldijo en la persona de Cam a sus descendientes. Esta maldición pesa sobre los negros como un misterioso hecho histórico donde entra en escena el misterioso plano de la providencia".

A pesar de toda la carga histórica que los negros y negras hemos cargado, percibimos que vamos dando pasos para empoderarnos como personas negras, vamos descubriendo que nuestra presencia es importante e invaluable en la Iglesia, que nuestra presencia es signo de un nuevo perfume, que la mujer negra viene cargada de flores, es una nueva primavera para un tiempo nuevo. La iglesia sin la presencia del pueblo y la mujer afro carece de alegría, de fiesta, de hermandad y calor humano.

La presencia de la mujer negra en América Latina y el Caribe se debe a una presencia "forzada"

1 FRAGOSO, Fray Hugo, ofm. ¿Religiosos negros? dudas, prejuicios y respuestas. Aportes teológico-pastorales negros.

al igual que sus compañeros africanos. Ambos fueron traídos para el trabajo forzado en las minas, en las plantaciones de cacao, azúcar entre otros. Las mujeres trabajaron en la casa de los blanco, contribuyeron con su trabajo en diversas empresas del campo y la ciudad; aportaron ideas en la construcción de las sociedades y formaron parte de las familias que a lo largo de muchas generaciones participaron en la construcción de las independencias y las naciones que caracterizan hoy a los países americanos.

2. El contexto de la mujer negra

Esta situación de discriminación y empobrecimiento, vivida por las mujeres negras, pues nos han obligado a renunciar a nuestra identidad, a los valores culturales y religiosos, al modo que tenemos las negras y negros de pensar, de ver la vida, de producir, alimentarnos, danzar, reír y llorar. "Estos valores, que entrañan la identidad del negro y forman parte vital de las culturas nacionales respectivas, al ser negados, se está recortando la propia identidad de cada país latinoamericano y caribeño".

Las mujeres latinoamericanas y caribeñas, tenemos una historia y una vida de explotación y marginación dentro de la sociedad y de la Iglesia de estructuras patriarcales, clasistas y androcéntricas, la que nos ha colocado en un nivel de segunda, y en la mayoría de los casos, nos ha reducido a lo privado y al silencio. A pesar de tanta opresión, al igual que en los tiempos del texto de la Sulamita en el Cantar de los Cantares, las mujeres lucharon como compañeras al lado del hombre negro, igual que ellas esclavizados, contribuyendo en todos los niveles a la realiza-

2 <http://www.claiweb.org/ribla>. Experiencia de la lectura bíblica.

ción del sueño de volver a su tierra, tener justicia y libertad.

Hoy día, a pesar de la invisibilidad a la que hemos estado sometidas en la Iglesia, al grado de ocultarnos el rostro femenino y negro de Dios, de estar ausentes en la mayoría de las reflexiones bíblico-teológicas; hemos sabido recrear y animar, a través de la resistencia, la fe y la esperanza de nuestros pueblos. El leer la Palabra de Dios en la vida, ha hecho que nos descubramos a nosotras mismas y denunciemos la opresión de la que hemos sido víctimas. Al mismo tiempo nos ha ayudado a reconocer los aportes, que desde la cotidianidad, hemos hecho y estamos haciendo a la historia.

Para poder resistir en este ambiente de menosprecio y discriminación racial, hemos tenido que asimilar, en muchos casos, la ideología del blanco que nos presentan en los medios de comunicación social en la que, ser bella o graciosa es tener el pelo lacio, la piel blanca, los ojos azules, entre otros. Por mucho tiempo nos han hecho sentir basura, hasta el punto que nosotras mismas hemos llegado a despreciarnos, hemos tratado de ocultar nuestra identidad y queremos parecer cada vez más a las blancas. Lamentablemente la misma iglesia jerárquica ha colaborado con esta sociedad discriminatoria.

3. La herencia africana

*Pero llevabas África en la entraña
Y hacia tuya toda Patria extraña
Y siempre algún tambor salvo tu hora*³.

En las culturas africanas no hay dicotomía entre lo humano y lo divino. Existe una visión unitaria

3 Poesía de don Pedro Casaldaliga.



de la realidad⁴. En éste sentido para la mujer negra la cultura y lo sagrado no van separados sino que se complementan una con la otra. Esta riqueza espiritual heredada de las religiones africanas tradicionales, fue preservada por las mujeres durante la época de la esclavitud, y la transmite en su entorno social y religioso. Fueron ellas nuestras abuelas quienes guardaron en sus memorias el tesoro invaluable de nuestras tradiciones sagradas de nuestra madre África. Al asumir la fe impuesta por los esclavistas las mujeres negras impregnaron con su buen perfume a la Iglesia, de esa manera tan especial de celebrar la fe en un Dios Supremo. Sin embargo, ésta manera propia de celebrar de la mujer negra fue visto con sospecha, sus cultos fueron discriminados por la Iglesia. Las mujeres en muchas religiones africanas eran verdaderas sacerdotisas, dirigían los cultos. En las religiones afrobrasileñas las madres de "santo" continúan

4 Martin Nkafu Nkemkia: Vitalogia: algunos aspectos en la base de la cultura africana. CELAM, Bogotá, Colombia, 2013.

desempeñando este papel de sacerdotisas en los terreros.

4. Las mujeres y la Iglesia

¿Que serían nuestras Iglesias sin la presencia de las mujeres negras? sería como una noche sin estrellas, un día sin sol y una primavera sin flores, sería una fiesta sin tambor⁵.

Todas sabemos que las mujeres son las que siempre han sobrellevado en su espalda el trabajo pastoral en las comunidades eclesiales. Sin embargo su trabajo no es valorado ni reconocido en la Iglesia. ¿Qué sería de nuestras iglesias sin el aporte invaluable de las mujeres?. Es importante rescatar el testimonio de las mujeres negras para que su memoria continúe vive entre nosotras. *Vivi una experiencia en la diócesis de Volta Redonda, Rio de Janeiro, Brasil, en los años 1996-2005. Don Waldyr Calheiros obispo de aquella diócesis se preocupó de la formación teológica de los laicos y laicas. Envió a estudiar teología en la PUC de RJ un grupo de 5 mujeres. Después de algunos años ese grupo de mujeres aunado al obispo y algunos presbíteros fundaron el Instituto Diocesano de Teología. Este instituto ha sido espacio importante de formación de laicos y laicas en el cual se han formado más de 500 agentes de pastoral.*

4.1 La mujer en el altar

En muchas comunidades y en casas particulares a lo largo y ancho de ésta América y el Caribe existen experiencias donde la mujer preside la celebración de la Palabra los domingos. Esas mujeres tiene rostro y nombres concretos: Luzia, Teresa, Dulcinea, Aparecida, Suely, Beatriz, Antonia entre otras, todas ellas son

⁵ Palacios Silva, Ruperta. Poema: la mujer negra en la Iglesia

verdaderas pastoras que cuidan, protegen, aman y desde su testimonio edifican su familia y la Iglesia. Ellas son las sacerdotisas en la casa y en la Iglesia.

4.2 mujeres negras testimonio de resistencia junto al pueblo

La mujer negra en muchos momentos ha sabido luchar junto al pueblo por sus derechos y reivindicaciones, como fue el ejemplo que dio la líder negra, campesina, Florinda Soriano, "Mama Tingó", de Republica Dominicana, asesinada por enfrentar al amo opresor en la defensa de la tierra. Esta mujer animó la comunidad con la organización, recreó la fe con el toque de los tambores en las noches de velas y en las caminadas, como líder de las cofradías religiosas. Anastasia en Brasil, Anacaona en Haití, Rosa Parks en EEUU nos dejó su testimonio de resistencia en una sociedad machista: "Ser mujer ya es una desventaja en esta sociedad siempre machista; imaginen ser mujer y ser negra. Ahora hagan un esfuerzo mayor, cierren los ojos y piensen, ser mujer, ser negra y ser comunista".⁶ Todas esas mujeres y otras que han quedado en el anonimato nos ratifican las luchas de las mujeres negras en los procesos de esclavitud y liberación. Nos animan a empoderarnos y romper las cadenas que nos atan por ser mujeres negras.

4.3 ¿Retroceso en la Iglesia?

En la lucha por el empoderamiento de las mujeres hemos tenido pérdidas y ganancias en muchas diócesis donde la presencia de las mujeres desempeñaban un trabajo preponderante, los obispos han ordenados diáconos permanentes. Es la lucha del patriarcado, el "león" ruge nuevamente para mantener el control del poder.

⁶ Ángela Davis, *mujer, negra y comunista*: El 26 de enero de 1944 nació Ángela Yvonne Davies, en Birmingham, Alabama, hija de un mecánico automotriz y una profesora de escuela.

¿Cuál debe ser nuestra postura como mujeres en el proceso de evangelización?

La mujer tiene garra, perfume nuevo, osadía, es necesario buscar espacios de participación para que nuestra iglesia no huelga mal como decía el papa Juan XXIII, abramos las puertas para que entre el aire nuevo. Lo nuevo, el frescor, el candor, la fuerza femenina. La iglesia y el altar están incompletos sin la presencia de la mujer. Aires nuevos soplan de nuevo en la Iglesia con la presencia de Papa Francisco ¿Será que es en favor de nosotras las mujeres?

5. Desde la Biblia y la teología empoderarnos como mujeres negras

Las figuras femeninas que confirman la participación de mujeres negras en la historia israelita son: la esclava Agar (Gen 16 y 21), Séfora, la mujer de Moisés (Nm12,1), la sulamita del Cantar de los Cantares, entre otras. Estas figuras se convierten en referencias de interpretación para muchas mujeres que releemos los textos bíblicos desde una perspectiva negra feminista. Tanto las mujeres bíblicas como las postbíblicas tienen en común su participación dentro de la historia de la humanidad. Lo que pasa es que esa participación siempre fue oculta o mal interpretada. Veamos algunas de ellas.

La esclava egipcia Agar. "...¿qué tienes Agar? No temas, pues Dios oyó los gritos de la criatura, desde el lugar. ¡Levántate! Levanta la criatura, asegúrala firmemente, porque yo haré de ella una gran nación." (Génesis 21,17-18) Agar al ser oprimida y discriminada por su raza y por su condición de esclava es un paradigma de lucha para las mujeres pobres y negras de América Latina y el Caribe. En la historia de Sara y Agar,

descubrimos las relaciones de poder de las mujeres que viven en el patriarcado, así, tomamos partido por Agar, la esclava egipcia que empuja a las mujeres negras para su liberación. Ella es portadora de un proyecto ético, político e ideológico, al luchar y garantizar para su hijo un lugar dentro de la sociedad israelita.

La historia de Agar ha despertado muchas lecturas latinoamericanas. Ella ha sido interpretada como mujer, pero, lo que se ha explotado poco es que más allá de ser madre de un hijo fundador de una gran nación, los pueblos árabes, ella es la única mujer de las presentes en la Biblia que ve a la divinidad (Gn 16,13-14; 21,17-18) y que adquiere poder. Generalmente son presentados los hombres como los únicos que participan de la experiencia religiosa en la que Dios habla, denominada como teofanía. "Dios actúa en la epifanía, Dios habla en la teofanía", entonces, la teofanía es una experiencia exclusivamente masculina y la epifanía es femenina. Pero aquí vemos a una mujer escuchando la palabra directamente de Dios: "A lahweh, que le habló, Agar le dio este nombre: 'Tú eres El-Roi', pues, dice ella, 'veo todavía aquí, después de aquel que me ve?'" (Gn 16,13).

Por eso, rescatar a Agar de su papel limitado de esclava, colocándola en el centro de la reflexión, como una mujer activa participante de la religión pública israelita, es de mayor relevancia para las mujeres negras. Los gritos de Agar y del niño hacen que Dios se sensibilice, haciéndolos herederos de una nación importante. Esta mujer esclava egipcia, adquiere su derecho a la tierra, de la misma forma que la mayoría de las mujeres en la Biblia, mediante la maternidad. Pero a diferencia de muchas de ellas, ella no es castigada por la divinidad como lo fue Eva en Génesis y Miriam en Número 12, a esta mujer africana le

está reservado el derecho de hablar y nombrar a Dios a partir de su experiencia: "Tú eres El-Roi".

Séfora, de Moisés se dice que él se habría casado con una mujer cuchita, llamada Séfora (Nm 12,1-10) y que ella sería la responsable por el castigo de Miriam, la hermana de Moisés. Miriam fue castigada con lepra por murmurar en contra de su hermano "por causa de la mujer cuchita" con quien se casó. Ese castigo que puede ser interpretado como una tentativa de erradicación de cualquier sentimiento de xenofobia en los orígenes del pueblo israelita es invertido para la justificación de ideologías racistas. Séfora la mujer de Moisés, es la primera y única mujer sacerdotisa que realiza un ritual de circuncisión.

Si el yavismo se fortaleció en Israel "¡a causa de una mujer cushita!" (Nm 12,1), Maricel Mena López sospecha que la religión de Israel en un principio era patrimonio de las mujeres, y estas sacerdotisas fueron desplazadas por el poder de los hombres. ¿Quién sabe, si el destino de nuestra tradición habría sido muy diferente en manos de la mujer!

"Soy morena, pero hermosa." (Ct 1,5)

Es interesante resaltar en un primer momento, la manipulación de la partícula "y" del hebreo original, hecha por la mayoría de las tradiciones bíblicas, ella se traduce comúnmente por: "negra a pesar de todo", "morena pero", con la finalidad de justificar una lectura racista. Los comentaristas bíblicos para poder justificar este "accidente" dentro de la tradición justifican inmediatamente su tez oscura por los trabajos de campo al que fue obligada (v.6). El énfasis de su color se pone en los trabajos y no en la comparación con la belleza de las tiendas negras de los beduinos "las tiendas de Cedar y en los pabellones de

Salma". Pero entonces ¿cómo una joven esclava y extranjera puede ser la protagonista del más bello canto de amor del cual la humanidad tiene conocimiento? Entonces ¿por qué la mayoría de las veces a esta mujer se la identifica como a la reina de Saba? Independientemente de su origen, en Cantares, "el cuerpo de esta mujer proclama su belleza, libertad, pureza contra todo un sistema dominado por sacerdotes que están diciendo que la pureza y la proximidad de Dios depende de pasar (y pagar) por los ritos sacrificiales". Ella hace una poesía señalando la belleza de su propio cuerpo "soy negra y hermosa" (Ct 1,5-8) y después comienza a diseñar las bellezas del cuerpo de su amado con todas las imágenes y lenguajes disponibles en la naturaleza (1,9-2,17).

El erotismo, la sensualidad, su elegante postura, el juego de cintura, la samba en el pie, la cumbia, la salsa en fin, los movimientos de los cuerpos de las mujeres negras han sido objeto de violencias perpetuadas a través de los tiempos. Es por eso, que rescatar a la sulamita de este bello canto, significa reafirmar la belleza de nuestros cuerpos y con eso recuperar nuestra auto-estima. El cuerpo es el espacio donde confluyen nuestras alegrías, angustias, temores, fe y esperanza, es decir, la mujer negra experimenta el mundo de una forma especial. A partir de su cuerpo se inician nuevos espacios donde acontece la salvación.

Por eso, en respuesta a una sociedad que desvalorizó el cuerpo de mujer negra y de una teología que durante años consideró impensable el hecho de que este cuerpo negro "cuerpo de pecado",

⁷ Por ejemplo, Orígenes analiza la frase "soy negra pero hermosa" de la siguiente manera: "Negra por la ignominia de la raza, pero hermosa por la penitencia y la fe"; "negra por el pecado, pero hermosa por la penitencia y por los frutos de la penitencia" (PG 13, 103-112).

fuera lugar de revelación, las mujeres negras reivindican sus cuerpos como espacios sagrados de revelación.

El diálogo con nuestro cuerpo espacial que está dentro de una geografía y una economía específica de pobreza y exclusión, nos impulsa a tener una postura solidaria y comprometida con las mujeres. Es en este contexto en el que se revierte y determina una nueva construcción del saber.

El texto del Cantar de los Cantares nos ha ayudado a reconocer todos estos aportes, cuando vemos cómo la Sulamita se expresa: sin miedo, con orgullo de ser mujer, y teniendo la piel negra, no la oculta, como nos ha enseñado esta sociedad que nos discrimina y nos vuelve tímidas y acomplejadas.

Esta mujer del texto, se siente hermosa y graciosa. Ella nos desafía, no únicamente a sentirnos bellas y hermosas desde el punto de vista físico, sino desde algo más fundamental, a entender la belleza como la epifanía del ser y la prueba de lo que uno es, en su más propia originalidad. Por otro lado, también nos desafía a luchar por poseer la viña. Una viña que para nosotras, se traduce en poseer todos los derechos para vivir con dignidad, con la dignidad que Dios quiere para sus hijas e hijos: Derecho a un trabajo digno, salud y educación, derecho a poseer la tierra para poder vivir, derecho a ser nosotras mismas, a reír a llorar y a cantar sin prejuicios, derecho a valorar lo nuestro, nuestro cuerpo de mujeres negras, asumiendo nuestra propia sexualidad. Y con todo esto, tendremos el derecho de ser realmente bellas. ☐



Botón de muestra

Colectivo Zarza de Monterrey

El 12 de marzo pasado, el Contador Público Sergio Marengo Sánchez solicitó licencia a su cargo como Auditor Superior del Estado de Nuevo León por 30 días naturales sin goce de sueldo a causa de un cuadro de neumonía aguda. Dos semanas después falleció.

¿Qué lección deja el desempeño de este funcionario, que tomó las riendas desde diciembre de 2007 en una de las áreas más cuestionadas de la administración pública de Nuevo León y de México: la rendición de cuentas? El ejercicio ético y la excelencia administrativa son dos calificativos que merece el trabajo de este cordobés avecindado en Monterrey.

Impulsor de la autonomía, la profesionalización y el desarrollo de la comparecencia pública en la entidad, Marengo pugnó para que la Auditoría Superior del Estado (ASE) tuviera más facultades sancionadoras, blindando al órgano fiscalizador de tintes políticos.

Estableció que los candidatos a laborar en la ASE no pertenecieran a algún partido en los tres años previos. De igual manera, cerró la puerta a quienes fueron candidatos o empleados federales, estatales o municipales tres años antes. La prohibición laboral también se extendió a los parientes de miembros de la Auditoría y de Diputados locales en turno.

Dejó en claro que la imparcialidad debe ser radical. Él mismo no esperó a que se aprobara su propuesta y emprendió una limpia al interior de la ASE. Creó el servicio profesional de carrera de la ASE, elevando los requisitos para quienes desean trabajar ahí; pero también forzó a los que ya laboraban en la institución a ingresar a ese esquema.

Sorteó los constantes embates de Diputados panistas y priistas que cuestionaban sus resoluciones y su imparcialidad. No tuvo tapujos para decirles a los legisladores, en su cara, que han sido ellos quienes le imprimen un carácter partidista a la aprobación o rechazo de las cuentas públicas.

En una palabra, Marengo defendió la autonomía que debe conferirse a cualquier autoridad fiscalizadora a fin de poder sancionar penalmente a funcionarios cuyas cuentas presenten anomalías graves.

El de Marengo constituye un botón de muestra no sólo para Nuevo León. Sus credenciales de persona ética y funcionario profesional ponen muy en alto el paradigma del servidor público. Ahora que nos enteramos de consejos (INE e IFAI) partidistas, y de que el mecanismo de selección del personal fiscalizador ha de pasar por el voto de las Cámaras, vemos con pesimismo la posibilidad de cambio en las estructuras de poder en México.

Encuentro Nacional de CEBs

Colectivo Zarza de Monterrey

Del 21 al 25 de Julio se celebrará el 19 Encuentro nacional de CEBs, que tendrá tres sedes Cd. Guzmán, Puebla y Monterrey, y en cada sede habrá cinco núcleos.

A la Parroquia de Santa Emma le pidieron que fuera sede de un núcleo, pero como ellos no tienen CEBs, están asistiendo a las reuniones de preparación y, al salir comentaron:

Alma: Para que funcione bien el encuentro tenemos que organizarnos muy bien para atender como a 100 personas

Ana: Tenemos que darles la comida el Martes 22, el miércoles 23 y el jueves 24.

Leo: Tenemos que arreglar de todo a todo, el lugar para las reuniones del Encuentro.

Mary: Hay que buscar familias que den hospedaje a las 100 personas y les den la cena y el almuerzo durante los días del Encuentro

Olga: Tenemos que organizarnos para informar a la comunidad y hacer conciencia, para que saquemos también

nosotros provecho del Encuentro.

Alma: Tenemos unos temas para irnos preparando como comunidad; Las CEBs, nacieron del deseo de poner en práctica las enseñanzas del Concilio Vaticano. Hay que poner a Jesucristo y su Reino en el centro de la vida cristiana.

Ana: La Iglesia es el pueblo de Dios, todos nosotros por el bautismo tenemos la misma dignidad de ser hijos de Dios y de participar en la misión de Jesucristo

Leo: La Biblia tiene que ser la fuente principal que alimenta nuestra fe

Mary: Tenemos que unir la fe y la vida: Dios nos habla también a través de los acontecimientos y nosotros hemos de responder a lo que Dios nos pide desde lo que pasa en nuestra vida

Olga: Todos en la Iglesia tenemos que ser servidores y participar en la misión, y los ministros deben ser, antes que nada, servidores de la comunidad

Las cuatro: Vamos a seguirnos preparando para

sacarle mucho provecho a este Encuentro

Alma: Tenemos que hacer cambios para vivir las enseñanzas del Concilio

Mary: Tenemos que aprovechar esta oportunidad para aprender a trabajar en equipo, para unirnos más como Parroquia y organizarnos mejor para vivir nuestra solidaridad con ellos.

Ana: Tenemos que revisar el Catecismo para que se use la Biblia, y ponga a Jesucristo en el centro: enseñar ideas, pero ayudar a vivir las enseñanzas de Jesucristo

Leo: En las pláticas pre-bautismales necesitamos recalcar la importancia de la dignidad que nos da el bautismo, que nos consagra para participar en la misión de Jesucristo

Mary: En todos los grupos y de modo especial en los jóvenes leer la Biblia de modo que nos ayude a unir la fe con la vida

Olga: Escoger para las Misas cantos que animen, sí, pero que expresen comunidad y manifiesten el misterio de Jesús

No sólo de pan...

Pedro Antonio Reyes Linares, S.J.
Centro de Reflexión y Acción Laboral (CEREAL).
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO)

Homilias septiembre-octubre Christus

23 DOMINGO ORDINARIO 7 SEPTIEMBRE

- Ezequiel 33, 7-9
- Salmo 96(95)
- Romanos 13, 8-10
- Mateo 18, 15-20

Es una invitación a radicalizar nuestra solidaridad, también con los malvados. A todos hay que anunciar la Buena noticia del Padre, aunque esto pueda significar la censura radical a caminos contrarios a la vida plena de todas y todos. Este compromiso del anuncio se vive personalmente, pero, sobre todo, como comunidad. De la capacidad de la comunidad de convertir corazones, parece depender, nos dice el Evangelio, que persistan en el mundo ataduras que esclavizan. Por eso, la comunidad ha de esforzarse en desatar, en acercarse a los paganos y publicanos para anunciarles caminos de vida, corregirse y renovar su corazón y compromiso, y en pedir al Padre, sin descanso,

que realice con su Espíritu el milagro en que ella misma consiste, pero que no puede realizar sólo por sí misma: ser verdaderamente la buena noticia de la comunión de hermanos y hermanas, que el Padre ha querido.

Ideas clave:

- El llamado del profeta radicaliza la solidaridad y la extiende a los malvados. Dios no se limita a nuestra fácil preferencia.
- El llamado es a anunciar la promesa del Padre, la buena noticia de que la vida plena es verdaderamente posible entre todos los hombres y mujeres.
- Un anuncio así puede significar censurar lo que destruye o excluye de esa vida, pero, sobre todo, es un llamado a desatar, reunir, insistir en la oración al Padre por hacer posible una comunidad verdaderamente plena.
- La sentencia de Jesús en el Evangelio nos recuerda que el Padre trabaja por esta comunidad, ésta que formamos nosotros, y que de nuestro corazón convertido depende también que pueda realizarse su anuncio de salvación.

24 DOMINGO ORDINARIO 14 SEPTIEMBRE

- Eclesiástico 27, 33.28,9
- Salmo 103(102)
- Romanos 14, 7-9
- Mateo 18, 21-35

Escuchamos en estas lecturas, ecos de aquella petición del Padre Nuestro: perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos. En el perdón se está dando la vida nueva, una que no puede ser solamente para uno y no para el otro. Es una vida que se inicia para vivirse en reciprocidad y justicia, porque solamente en ellas se verifica la realidad del don que el Padre da. El perdón es, entonces, semilla de mundo nuevo, principio de una nueva convivencia, que abre camino a recorrer en cada paso de nuestra vida. Pura novedad y don, el perdón se recibe con alegría y gratitud, y ha de embargar el corazón de quien lo recibe, tanto, que querrá anunciar el bien que en su vida ha ocurrido, no permitiendo que el mundo vuelva a dirigirse con criterios más mezquinos. Por eso el siervo condena nuevamente su mundo, al no perdonar a su compañero: porque desfigura la buena noticia que había brillado ya en el mundo en el perdón de su Señor, mostrando que no ha creído en el nuevo camino. Separando su suerte de la de su compañero y aprovechando contra él su mayor fuerza, el siervo pierde la oportunidad de reconocer que la vida que le ha dado es la misma que la de su deudor, y que ambos tienen

en ella responsabilidad fraternal de dejar brillar la generosidad y la gloria de nuestro Padre Dios.

Ideas clave:

- El perdón es oferta de vida nueva, pero de vida vivida en común reciprocidad y justicia.
- Perdonar es entonces no un gesto de condescendencia, sino una nueva mirada sobre nuestra vida común, donde queremos que se muestre toda la generosidad que hemos reconocido en el Padre, por la vida nueva que nos ofrece, como perdón, en cada paso de nuestra vida.
- Negarse a esta mirada es condenar la vida a ser camino cerrado para los débiles, para los que no tienen forma de cancelar sus deudas, y perder la oportunidad de demostrar que este mundo fue creado para cumplir verdaderamente la voluntad del Padre: ser el mundo de hermanos y hermanas que se reconocen y trabajan unos por la vida de los otros.

25 DOMINGO ORDINARIO
21 SEPTIEMBRE

- Isaías 55, 6-9
- Salmo 146(145)
- Filipenses 1, 20-24.27
- Mateo 20, 1-16

Nos invitan hoy a abrir el corazón al futuro que Dios ofrece. No es una recomendación piadosa, sino el reconocimiento de que él ha sido para nosotros ya, el que nos da nueva vida, nos levanta del desamparo, como levantó a aquellos trabajadores que esperaban sentados en una plaza ganar el salario de su día. Los que se levantaron primero, esperaron poco, y disfrutaron del trabajo durante la jornada. Los del final, fueron levantados, cuando estaban tal vez ya sin esperanza del pan de cada día. La parábola nos revela, sin embargo, nuestro corazón acostumbrado a la justicia calculada y no la que responde siempre al hambre, la necesidad y los vacíos de las mujeres y los hombres. La verdadera justicia, la que Dios ha pactado con nosotros, responde a esta economía y no a la calculada: que todos y todas puedan proclamar que su vida es digna de la buena noticia del amor del Padre por todas sus hijas e hijos.

Ideas clave:

- Empieza con una invitación a abrir el corazón al don inesperado del futuro de Dios.
- Es este futuro el que hemos conocido ya en nuestra propia vida, donde todo ha sido gracia y don, pues Dios nos ha sacado, en los brazos de nuestros hermanos y hermanas, para disfrutar y poder hacer, junto con él, florecer nuestra vida.
- La parábola es, pues, imagen de esa vida: levantados en el desamparo se nos ofrece el salario que cubre nuestras hambres diarias, y el corazón formado en el Reino es el que reconoce que la bondad de este don debe alcanzar a toda persona y empeña su vida para ello.
- Se funda así una nueva economía, una que no calcula los resultados (siempre tan dependientes de la suerte y de la fuerza), sino que responde a la dignidad que el Evangelio nos urge a proclamar y a procurar en toda vida.

26 DOMINGO ORDINARIO
28 SEPTIEMBRE

- Ezequiel 18. 25-28
- Salmo 26(25)
- Filipenses 2, 1-11
- Mateo 21, 28-32

En la economía del cálculo, lo que cuenta es lo ganado, lo que se ha logrado como propio y nos da prestigio delante de los demás. No es así en la economía de Dios que se nos ha revelado en Cristo. Lo que ahí cuenta es la respuesta a la vida presente, a trabajar mutuamente poniendo la vida de mi hermano o mi hermana que sufre, en lo más alto de nuestro interés. Ése es el trabajo de la viña que nos pide respuesta hoy. Ése es el trabajo de Cristo que respondía cotidianamente al dolor que, a la vista de su pueblo, sentía en sus entrañas y del que verificó contagiados a tantas prostitutas y publicanos de su tiempo. Tan distinto al trabajo de quien deja que su corazón se llene de su propio interés de conseguirse primero lo que cree necesitar, para después, tal vez si llega el día en que sea suficiente, atender al llamado de quien le dice "ven a trabajar por alguien más". Por eso, las prostitutas y publicanos van delante de los celosos cumplidores y, tal vez, todavía sea así.

Ideas clave:

- Hay una economía del cálculo que se basa en lo ganado para sostener ahí el prestigio donde el pasado dicta el lugar de cada persona en el presente.
- Esta economía polariza la vida e impide la atención a la necesidad de alguien más, si ésta no tiene alguna utilidad en el cálculo de lo ganado.
- Jesús propone otra economía: una donde los ojos y oídos estén abiertos a esa necesidad ajena, la que en principio no nos atrapa con su atractivo, pero que, convertido el corazón, nos hace descubrir la necesidad y el deseo del Padre de construir con nosotros un verdadero pueblo de hermanos y hermanas (la viña es el símbolo de Israel).
- Quienes conocen, en su dolor y confusión, ese deseo y lo secundan, ellas y ellos llevan la delantera en el camino del Reino.

27 DOMINGO ORDINARIO
5 OCTUBRE

- Isaías 5, 1-7
- Salmo 81(80)
- Filipenses 4, 6-9
- Mateo 21, 33-43

Las lecturas de hoy nos ponen delante de un Dios que espera. Es la esperanza de quien conoce lo que ha sembrado, de quien sabe de la promesa que ha trabajado por realizar, en la profecía de Isaías, que se radicaliza en la esperanza que el dueño de la viña mantiene, casi escandalosamente, con sus viñadores. En ambos casos, la esperanza parece vencida y defraudada hasta los más terribles extremos del asesinato. El lamento de Dios se une así al lamento de tantos hombres y mujeres, de tantos pueblos, que lloran a sus hijos e hijas, muertos con violencia. Pero en la narración evangélica, el lamento de Dios se convierte en una acción de reivindicación: el rechazado será levantado y con él se edificará el Reino que los que confían sólo en su fuerza, han renunciado a construir. Es la buena noticia del Creador que vence la muerte, sosteniendo la vida del vencido. Una buena noticia para hacer invencible la esperanza de quien se ha confiado solamente en su Creador.

Ideas clave:

- Las lecturas reflejan, hasta los límites más trágicos, la esperanza de Dios en sus criaturas. Conoce a sus criaturas y espera de ellas toda la vida que sabe pueden dar.
- Por eso son también el lamento de la decepción divina, que se une así al llanto de tantos hombres y mujeres que reciben a sus muertos, cuando esperaban encontrar vida y vida plena.
- Pero en el lamento está también otra esperanza, la que solamente se sostiene en el

amor del Creador, capaz de levantar una nueva vida con los vencidos, los lastimados, los rechazados por la fuerza y la violencia.

- En esa comunión de Dios con los vencidos se levanta el Reino nuevo, el Reino de Cristo, el vencido, que se levanta a trabajar con el Padre, con nosotros, para que haya, tal vez ahora sí, fruto nuevo.

28 DOMINGO ORDINARIO 12 OCTUBRE

- Isaías 25, 6-10
- Salmo 24(23)
- Filipenses 4, 12-14. 19-20
- Mateo 22, 1-14

La promesa del mundo nuevo que proclama Isaías, es el vestido de fiesta que portan los que celebran, día a día, la alianza de Dios con su pueblo. Vestidos así, su vida es un constante anuncio de que cada día la fiesta es posible, porque no se guía por las circunstancias del momento, sino que se sostiene solamente en la bondad y el don de Dios. Es el vestido de fiesta el que hace decir a Pablo, "todo lo puedo en quien me conforta", pues conoce al rey generoso que llama a compartir su alegría. El que, llamado, no porta el vestido de fiesta es quien vive temeroso y cerrará la boca delante de quien le llama amigo, por el miedo

de perder la alegría si se atreve a arriesgar en ella sus palabras y sus acciones. Encerrado en sí mismo, no sabe reconocer la fiesta, y se confunde en la oscuridad de la convicción de que alguien habrá de pedirle cuentas. No hay razón para este miedo: ésta es la fiesta de la riqueza de Cristo, del don de su entrega que, en toda circunstancia, cumple la promesa. Sólo en la alegría agradecida que nos viste de fiesta podemos compartir con él esa misma entrega. En esta comunión, puede el mundo ser verdaderamente convertido en una fiesta de libres que se entregan unos a otros, el don de sus bienes y su libertad.

Ideas clave:

- Los que creen en la promesa de la vida nueva que anuncia el profeta se visten en fiesta ya en este mundo, libres para buscar esa vida nueva en toda circunstancia, pues es fruto del don de Dios.
- No caen ya bajo el hechizo de ninguno de los reyes que hacen temer, por el contrario, reconocen en el reinado de Dios y su gratuidad, el consuelo para combatir el miedo que provoca la violencia de los fuertes.
- El que sólo conoce a estos reyes violentos, vive bajo el miedo y se confunde bajo su influjo. No puede ya reconocer la gratuidad y actuar en consecuencia y vive esperando siempre el golpe inesperado de la violencia, cuando se le llama amigo.
- En el género didáctico de la parábola se quiere enfatizar que es la alegría agradeci-

da la que nos permite compartir el don de Jesús, recrearlo en el don de nuestra propia vida y convertir, en esa comunicación de dones, el mundo entero en la gran fiesta de los libres.

29 DOMINGO ORDINARIO 19 OCTUBRE

- Isaías 45, 1. 4-6.
- Salmo 97(96)
- 1 Tesalonicenses 1, 1-5
- Mateo 22, 15-21

"Yo, el Señor, soy uno y no hay otro", la contundencia de esta afirmación nos permite poner el marco a aquella de Jesús "den al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios". ¿Cómo puede ponerse en competencia el derecho de Dios con el del César? ¿Cómo comparar la alianza de vida que Dios ha hecho con su pueblo, con el vasallaje al que César ha sometido a Israel? El tributo es la señal del vasallo, no de los elegidos, ni de los libres. No es tributo lo que se le debe a Dios, sino, por el contrario, la respuesta agradecida y generosa a aquel que se ha comprometido a trabajar por nuestra libertad y vida plena. La vida de Jesús no consiste, por esto, en mantener una serie de obligaciones rituales respecto de Dios; es, más bien, una consagración entera a buscar lo que Dios busca en medio de su pueblo, trabajar

por lo que él trabaja, compartir su intento de reunir a su pueblo en un camino de libertad, e invitar a cada hombre y cada mujer a compartir también esta misma consagración. Ésa es la señal del elegido y libremente ha de recibirla quien quiera trabajar también así.

Ideas clave:

- La sentencia de Jesús "dar al César lo que es del César y a Dios lo que es Dios" se interpreta a la luz de la profecía de Isaías que afirma la única alianza de Israel con el Señor, sólo de ella le viene verdaderamente la vida.
- De ahí la completa diferencia con el vasallaje que el César impone. El tributo es señal del vasallo, que con él intenta protegerse de la violencia de la que dice protegerlo el mismo que le obliga a pagarlo.
- Jesús, con su gesto y sentencia, enfatiza la diferencia absoluta entre el tributo del César y la alianza del Señor. La segunda es vida para su pueblo y la respuesta de los fieles se convierte no en un pago sino en consagración.
- Los elegidos se consagran libremente a compartir el trabajo de su Señor porque encuentran agradecidos que éste promete verdaderamente una vida plena por la que vale la pena entregarse. Frente al Señor se vive esta elección y entrega; nada más extraño al vasallaje y el miedo que impone el César y sus seguidores.

30 DOMINGO ORDINARIO 26 OCTUBRE

- Éxodo 22, 20-26
- Salmo 19(18)
- 1 Tesalonicenses 1, 5c-10
- Mateo 22, 34-40

El mandamiento en que Jesús resume la ley es más que una norma de conducta; se trata de una comunión de vidas, la de nosotros y la del Señor. Ser compasivo como él, en esto se resume el amor y el mandamiento. No se trata de nuestro esfuerzo por cumplirlo, sino en la confianza de que el Señor es dueño del destino que define nuestra vida como misión. La acción ante el prójimo prueba ese destino: miramos al forastero, ¿nos atrevemos a ser con él compasivos como el Compasivo? ¿o sucumbimos al miedo de quien no ve su propia identidad y piensa que tiene que afirmarse con violencia? Y así con la viuda, el huérfano, el compañero de trabajo, ¿nos atrevemos a ser con ellos lo que el Creador quiso que fuéramos? En esta compasión va, pues, implicada nuestra realización plena o nuestra frustración, que se juega, en nuestro tiempo como antes, frente al migrante, la viuda, el abandonado, el explotado, el sometido. El Señor ha confiado que podremos ser para ellos prójimos, y si respondemos a esa confianza, poniendo en ello todo el corazón, las fuerzas, el alma y la vida, mostraremos lo que puede ser, verdaderamente, la vida de los hombres y mujeres, el reino de los hijos e hijas del Señor.

Ideas clave:

- En el marco de la alianza, que nos propone el Éxodo, comprendemos el fondo primero del mandamiento del amor: la compasión es nuestra marca de identidad porque hemos sido creados en comunión con el que es compasivo.
- La verdad de nuestra vida y nuestra historia no se prueba entonces como una neutralidad, sino como la realización creativa de lo que esta compasión significa, personalmente y en nuestras comunidades, cuando se encuentra con

el sufrimiento de hombres y mujeres que nos encontramos en el camino.

- Es nuestra respuesta en compasión al migrante, a la viuda, al huérfano, al sometido y explotado, la que prueba esa verdad. Y negarse a esa compasión resulta en la frustración de nuestra creación en comunión.
- Esta compasión es el arrojamiento de la fe que, confiándose plenamente en quien ha confiado en que podemos ser compasivos con él, se atreve a mostrar en su amor al prójimo, la verdad de nuestro destino. ☐

