

Propuesta Socioeducativa de la Institución Teresina

América Latina

**Educación en Tiempos Difíciles:
¿ que evangelización?**

Seminarios Regionales

2004

SUMÁRIO

PRESENTACIÓN ...p.5

1. Palabras de Apertura

1.1 Loreto Ballester – Santo Domingo...p.8

1.2 Mary Larrosa – Rio de Janeiro...p.12

2. Analisis sociorreligioso de América Latina y Caribe

2.1 La situación sociocultural y religiosa de América Latina hoy...p.16

Mário França de Miranda S.J.

2.2 Escenarios posibles: entre la muerte y la vida, ocasiones para la religión...p.18

Marcos Villamán

3. Dialogo interreligioso

3.1 Dialogo interreligioso para una cultura de justicia, solidaridad y paz
en el contexto caribeño y latinoamericano...p.43

Franklin S. Pimentel Torres

3.2 El diálogo interreligioso en los tiempos de la ciudadanía de la identidad...p.74

Faustino Teixeira

4. Evangelización: desafíos actuales

4.1 Escuela en Pastoral: ¿un desafío actual?...p.98

Glória Costa Nascimento

4.2 Transformación social y evangelización

4.2. 1 Educación en tiempos difíciles: ¿qué evangelización?...p.117
Fabiola Luna

4.2. 2 Una militancia para el otro mundo posible...p.126
Jose Maria Vigil

5. Espiritualidad de Encarnación

5.1 La Espiritualidad de Encarnación en tiempos difíciles...p.139
Comisión de Teólogas de América Latina

5.2 Espiritualidad de Encarnación de la IT hoy ...p.147
Comisión de Teólogas de América Latina

6. Líneas de Trabajo 2004-2005

6.1 Seminario Regional do Rio de Janeiro

6.1.1 Educación en Tiempos Difíciles: ¿qué evangelización?...p.160

6.2 Seminario Regional de Santo Domingo

6.2.1 Educación en Tiempos Difíciles: que evangelización?...p.169

PRESENTACIÓN

Presentación

Educación en Tiempos Difíciles es la expresión que sintetiza la Propuesta Socioeducativa de la Institución Teresiana en América Latina. Exige una conciencia continuamente renovada y profundizada del mundo que vivimos, en su dimensión global, continental y local. Supone una mirada solidaria y comprometida con los dramas, las alegrías y las esperanzas de nuestros contemporáneos, particularmente de los más pobres y excluidos del “banquete de la vida”. Pretende promover una educación de calidad para tod@s, en los ámbitos de la educación formal y no formal, orientada para la construcción del Reino, con el estilo propuesto por Pedro Poveda.

Lanzada al final de 2002, esta Propuesta Socioeducativa viene siendo trabajada por todos los centros educativos y proyectos sociales promovidos por la Institución Teresiana en el continente, así como también por personas, grupos y organizaciones en sintonía con su inspiración y los desafíos que propone a todos los educadores y educadoras.

La propuesta **Educación en tiempos Difíciles** quiere ser un proceso abierto, en continua construcción, que se realiza a través de sucesivas aproximaciones, enriquecimientos y nuevos desarrollos.

En el 2004, los seminarios regionales tuvieron como foco central la tríada **EVANGELIZACIÓN – PROYECTO SOCIAL – PROYECTO EDUCATIVO**, “*articulación fundante en la vida de Pedro Poveda y referencia ineludible para todos nuestros proyectos y acciones educativas*” (Propuesta Socioeducativa, p.33).

Fueron realizados en la ciudad de Río de Janeiro (Brasil), del 3 al 5 de junio, con la participación de educadores/as de Bolivia, Perú, Brasil, Argentina, Uruguay y Chile, y en Santo Domingo (República Dominicana) del 27 al 29 de septiembre, con la presencia de educadores/as de México, Guatemala, Venezuela, Colombia, República Dominicana y Estados Unidos, teniendo como referencia los siguientes objetivos específicos:

- ▶ Analizar los nuevos desafíos de la evangelización en la realidad latinoamericana hoy
- ▶ Reflexionar sobre las experiencias de evangelización en contextos socioeducativos
- ▶ Proponer líneas de trabajo para desarrollar en el contexto latinoamericano la tríada Evangelización – Compromiso social- Proyecto educativo desde la espiritualidad de Encarnación de la Institución Teresiana.

En un CD-ROM reunimos los textos que fueron trabajados en estos seminarios y las **Líneas Estratégicas 2004-2005** propuestas en cada uno de ellos para ser realizadas por los centros educativos, proyectos sociales y otros ámbitos socioeducativos, así como por cada uno de los países comprometidos con la realización de la propuesta. Con este material queremos socializar el trabajo realizado y favorecer el proceso conjunto, la colaboración, la “*unión de fuerzas*”, de ideas, sentimientos y sueños entre todos/as los que nos sentimos llamados/as a **Educación en Tiempos Difíciles**.

Río de Janeiro, 21 de abril de 2005
Vera Maria Candau
Comisión de la Propuesta Socioeducativa IT

1. Palabras de Apertura

Educación en Tiempos Difíciles

Propuesta Socioeducativa IT
Seminario Regional
Santo Domingo
2004

PALABRAS DE APERTURA

Loreto Ballester
27 de septiembre de 2004

Queridas amigas y amigos, quienes han llegado en estos días y quienes acá en República Dominicana llevan tiempo preparando este encuentro para que tenga toda la profundidad y toda la alegría que el compartir hace posible.

Cada una de las personas que aquí están, cada centro educativo y proyecto social ha realizado un esfuerzo grande para que podamos tener este encuentro. Somos conscientes también de estar en una tierra sufriente, y sin que ello disminuya la alegría del encuentro, podemos decir que nos sentimos regalados, privilegiados.

La Propuesta Socioeducativa IT en América Latina “*Educación en tiempos difíciles*” hace solamente unos años era un sueño, uno de estos sueños que movilizan energías en un grupo y que sólo al vivirlos vamos descubriendo a dónde nos puede llevar.

Desde 1998 la Institución Teresiana se plantea sistematizar las prácticas educativas con el fin de construir colectivamente esta propuesta. Con la celebración del Seminario “Construyendo en tiempos difíciles”, en esta misma casa, del 9 al 14 de enero del 2002, se concluye el proceso de elaboración y se inicia el periodo de implantación.

La propuesta contiene constataciones y referentes, unas líneas estratégicas 2002-2006 y el acompañamiento, seguimiento y evaluación.

Se trata de una propuesta dinámica, cuya fecundidad está en las personas y proyectos que viven la tarea educativa y también en los medios que nos hemos dado para poder llevarla adelante: la comisión que acompaña y hace el seguimiento, y la

realización de los seminarios anuales realizados en dos zonas de América, del que éste forma parte.

La Propuesta nos sitúa ante un proceso abierto y flexible

- que parte de un horizonte que compartimos y hacemos dialogar con otros
- que busca contribuir a los intentos de reformas educativas presentes en los distintos países
- que se alimenta de las prácticas educativas concretas en diálogo con el contexto y con las corrientes educativas actuales
- que invita a la renovación de las prácticas educativas cotidianas en el ámbito de la educación formal y no formal, en obras y proyectos y en aquellas tareas en las que estamos presentes de modo individual.

El Seminario que hoy iniciamos corresponde a uno de los énfasis que atraviesa la propuesta expresado en forma de tríada:

evangelización-compromiso social-proyecto educativo

Como está expresado en el texto de la propuesta:

“esta articulación es fundante en la vida de P. Poveda y referencia ineludible para todos nuestros proyectos y acciones educativas. Estamos llamados a recrear nuestros proyectos de modo que cuestionen la realidad de injusticia, de exclusión y de indiferencia de nuestro continente y colaboren a su transformación en respuesta a las interpelaciones del Evangelio y del carisma povedano hoy. Por ello: nos comprometemos a revisar nuestros proyectos educativos en la perspectiva de mantener vivas las raíces que nos convocan e interpelan y a responder a los nuevos desafíos del momento con audacia evangelizadora y conciencia eclesial para apoyar los procesos de transformación social y construcción democrática”.

Pedro Poveda en su momento supo articular la dimensión personal y social, situó la experiencia humana en la profundidad de la experiencia de la fe, mostró la fecundidad de una fe vivida no en la periferia, en la superficie, sino en la entraña de la realidad humana.

Vivimos una realidad plural, con múltiples escenarios donde el compromiso con la realidad y su transformación se vive desde distintos horizontes de sentido. Nuestros centros y proyectos, que nacen de la inspiración de Poveda quieren contribuir hoy a la construcción de identidades con un claro reconocimiento de la dignidad de cada

persona y cada pueblo, como hijos e hijas de Dios. De un Dios que sufre con el dolor de su pueblo y busca quienes entiendan y quieren comprometerse con su proyecto de liberar, abrir los ojos, sanar, anunciar y se comprometan a abrir los caminos de la justicia.

La tríada objeto de este seminario:

evangelización-compromiso social-proyecto educativo

nos coloca en esta perspectiva. Son dimensiones que están en la misma entraña de la espiritualidad povedana para el cual el encuentro con Jesús, Dios-con nosotros, que hace historia con los pueblos, es la clave de todo progreso humano como Poveda expresa desde los inicios de su acción socioeducativa en Guadix. Todo esto resuena en esta expresión que él dirige a quienes comprendiendo su idea querían implicarse en las acciones: “personas todas de Dios y eminentemente humanas”. Expresión que nos muestra también un horizonte para la tarea educativa. Este es el humanismo verdad que él pretende.

Humanismo verdad que alcanza la realidad personal y social y que nos desafía a una coherencia en los enfoques y prácticas educativas, en los instrumentos pedagógicos, en aquello que los centros y proyectos apoyados por la Institución Teresiana deben ofrecer y que seguramente nos hacen distintos de otros. ¿Con qué lenguajes, con qué experiencias, con qué procesos acompañar un camino como éste en el que pensamos donde la fuerza transformadora del evangelio penetre la realidad personal y social, y haga posible el encuentro del Jesús de nuestra fe con cada persona?. Queremos en verdad ser distintos, poder ser contracorriente, con alternativas que sean discutibles, y que pueden suscitar controversia. Así le sucedió a Pedro Poveda y tantos profetas que en este continente han mostrado qué es, cuáles son las consecuencias de una vida con esta visión.

Sobre todo ello compartirán ustedes estos días.

Este Seminario como todos sabemos, se está realizando en el marco de los cincuenta años de la presencia de la Institución en República Dominicana. Toda la propuesta en su conjunto se está implementando en el marco de otras celebraciones de la presencia de la Institución en diversos países, y también en el marco más amplio de

la canonización de Pedro Poveda. Todo ello coloca estas acciones coordinadas en una perspectiva clara de experiencia local, concreta, y de visión global. Por ello esta propuesta que desde el origen tiene como horizonte promover en el continente un movimiento de educadores nacido de la inspiración povedana, toma cada vez más sentido.

La Secretaría de Estado de Educación ha enviado a la Institución una placa con este texto:

“Reconocimiento a la Institución Teresiana –Por sus cincuenta años de labor en República Dominicana y sus aportes al desarrollo profesional, humano y social de las maestras y los maestros dominicanos que diseminados por todo el país, fortalecen la calidad de la educación, mediante un ejercicio profesional, responsable y una ciudadanía consciente”.

En el marco de estas celebraciones, recibimos también palabras de la sociedad que las podemos colocar en la dinámica que nos evoca el hablar de

evangelización-compromiso social-proyecto educativo

La formación de educadores y formadores está en la memoria de la Institución Teresiana en América.

Todo ello nos estimula para la tarea de estos días.

¡Buena tarea!, ¡que disfruten del encuentro!

Palabras de Apertura

Mary Larrosa
3 de junio de 2004

El mensaje de Loreto¹ y mi presencia aquí son testimonio del interés con el que desde el gobierno general de la Institución Teresiana queremos impulsar y acompañar el proceso de esta propuesta socioeducativa iniciado hace ya algunos años y que, según vemos con enorme satisfacción, va ganando espacio y promoviendo sinergias en los distintos ámbitos de presencia de la Institución en el continente.

América ha sido pionera en este proceso. En este momento se están llevando a cabo procesos similares de elaboración contextualizada de propuestas socioeducativas de la Institución Teresiana en distintas áreas geográficas. En Europa por un lado y en Asia por otro se han emprendido procesos de construcción colectiva como el llevado a cabo en América. También las realidades de África harán lo propio. La idea es poder confluir en un futuro en una propuesta socioeducativa global para toda la Institución Teresiana, y promover numerosas redes de intercambio que potencien al máximo las sinergias entre nosotros. Como ven, estos procesos que avanzan por distintos derroteros según los contextos, pero en torno a referentes comunes tienen mucho camino roturado y amplios horizontes para desplegarse.

Ustedes han sido protagonistas del proceso de elaboración de la Propuesta Socioeducativa de la Institución Teresiana en América, y lo están siendo de su implementación. A medida que visito distintos países constato con alegría y esperanza

¹ Para el equipo y participantes en el Seminario: *Desde Covadonga, lugar tan significativo desde el que Pedro Poveda miró la realidad de su tiempo, con una mirada profética que llega hasta nuestro tiempo, les envío un saludo al comienzo de este Seminario. Fruto de esta profecía es la joven maestra de zona rural, Victoria, que llevaba a Jesús "muy dentro del corazón y siempre en primera fila", y ustedes son **ahora** enviados a seguir aportando a nuestro mundo, doliente y en búsqueda, la Buena Noticia, con los signos del Reino y dando razón de nuestra esperanza.*

Con el deseo de recibir noticias del desarrollo y conclusiones del Seminario, les saluda

Loreto Ballester

todo lo que se está generando en torno a ella. Yo me atrevería a decir que se trata de un verdadero movimiento socioeducativo y pedagógico que está dando mucho fruto y que está llamado a generar mucho más si continuamos con perseverancia y entusiasmo. Ustedes saben bien como en esta Propuesta Socioeducativa dialogan la praxis y la teoría retroalimentándose mutuamente. Saben también que como sustento de todo este esfuerzo está la vocación de cada educador y educadora, sus vidas mismas, convocados/as por el carisma de Poveda y buscando responder al reto de la hora presente reconocida como uno más de esos “*tiempos difíciles*” que atraviesan la historia de nuestros pueblos.

Pues bien, en todo este proceso este seminario está llamado a ser un hito de trascendental importancia. La tríada **EVANGELIZACION-COMPROMISO SOCIAL-PROYECTO EDUCATIVO**, reconocida en la Propuesta como “*articulación fundante en la vida de Pedro Poveda y referencia ineludible para todos nuestros proyectos y acciones educativas*” está en la base misma de todo lo que se hace y de todo a lo que se aspira.

Como educadores y educadoras povedanos/as nos es imprescindible esta reflexión sobre el sentido, las formas y los lenguajes de la evangelización en este momento de nuestra historia y desde los distintos ámbitos en los que se lleva a cabo la misión de la Institución Teresiana.

Es ésta una reflexión que nos compromete muy profundamente como personas y como educadores. Hablar de evangelización es tocar y dejarnos tocar una vez más por el Misterio de la trascendencia que llega a nuestras vidas como la Buena Noticia de un Amor divino que tiene rostro humano, el rostro de Jesús de Nazaret. Un Amor que se nos comunica y que nos envía a los nuestros hermanos/as, a la sociedad en la que vivimos, a la utopía que somos llamados a construir. Hablar de evangelización es tocar y dejarnos tocar por las certezas profundas que sustentan nuestra existencia, aquellas que dan sentido a nuestra vida, y es a la vez interrogarnos y dejarnos interrogar por los desafíos a los que esta experiencia nos compromete. Es renovarnos en la energía vital que impulsa todo nuestro quehacer y buscar modos y formas para comunicarla, y también reconocerla, en las múltiples formas en que se manifiesta entre nuestros contemporáneos.

Poveda hablaba de una fuerza centrípeta y una centrífuga y algo de ese dinamismo nos envuelve cuando nos aproximamos a esta tríada. El compromiso expresado en ella habla de “mantener vivas las raíces que nos convocan e interpelan a responder a los desafíos del presente con audacia evangelizadora y conciencia eclesial”. Esto implica profundidad y amplitud; cuanto más profundas las raíces, más amplia y flexible la capacidad de diálogo y la permanente actualización.

Vuelve a resonar hoy aquí el texto emblemático de Poveda: *“Comenzar por henchir de Dios a quienes han de vivir una verdadera vida humana”*. Apasionante el desafío, entusiasmante la convocatoria, difícil de calibrar el alcance que este seminario puede tener porque detrás de cada uno de los aquí presentes están sus centros, proyectos o ámbitos de presencia donde se hará sentir el efecto multiplicador de lo que aquí se elabore. Todos sabemos que estos seminarios son espacios de encuentro, de confluencia y a la vez puntos de partida.

Desde ya nos alegramos y damos gracias por lo que Dios puede hacer en nuestros pueblos de América a través de estos educadores/as convocados por y protagonistas de esta Propuesta Socieducativa *“Educar en Tiempos Difíciles”*.

“¿Quién sabe hasta dónde podemos llegar si Dios bendice esta obra?”

(Pedro Poveda, 1910)

!Buen trabajo!

2. Analisis sociorreligioso de América Latina y Caribe

La Situación Sociocultural y Religiosa de América Latina Hoy

Mário França de Miranda S.J.¹

Introducción: importancia y limitación del tema

I. El cuadro sociorreligioso actual:

1. Fe cristiana y sociedad pluralista
2. Fe cristiana y cultura del individualismo
3. Fe cristiana y mayoría empobrecida

II. Repercusión de este cuadro en el cristianismo vivido:

1. Subjetivización de la fe
2. Situación de mercado
3. Secularización e inmanentización de la salvación cristiana
4. Religioso desenraizado (Nueva Era) y fundamentalismo
5. Degeneración de los símbolos cristianos (uso terapéutico)
6. Sincretismo creciente
7. Conscientización social y religiosidad popular

III. Marcos teológicos para orientarnos:

1. Fe y religión
2. El primado de la experiencia salvífica (ecumenismo)
3. La necesaria inculturación de la fe
4. Toda la Iglesia como misionera
5. La lucha por la justicia como intrínseca a la fe cristiana

IV. Prioridades y opciones pastorales:

1. Formación espiritual y teológica del clero y del laicado (adulto)
2. Pastoral mistagógica
3. La diversificada concretización de la lucha por la justicia

¹ Doctor en Teología. Profesor del Departamento de Teología de la PUC/RJ.

Educación en tiempos difíciles

Propuesta Sócio-Educativa II

Seminario Regional

Santo Domingo

2004

Escenarios posibles: entre la muerte y la vida, ocasiones para la religión

Marcos Villamán
Septiembre, 2004

A manera de introducción

Agradezco a las y los organizadores de este evento la gentileza de haberme invitado a presentar estas reflexiones en el mismo. Ello siempre constituye una ocasión para enriquecer las ideas que se vienen trabajando, siempre en compañía de otros y otras, y para un esfuerzo de cierto nivel de ordenamiento que permita que ellas puedan ser presentadas en público.

Se me ha pedido que aborde la cuestión de los posibles escenarios religiosos en la región latinoamericana. He intentado responder a esta solicitud planteando aquellas cuestiones que aparecen hoy en la práctica y el pensamiento latinoamericano como desafíos mayores de cara a los esfuerzos por construir sociedades equitativas e incluyentes, asumiendo que la religión es parte constitutiva de estos escenarios.

La reflexión la he denominado: "Escenarios posibles: entre la vida y la muerte, ocasión para la religión" y la he ordenado en cuatro incisos. El primero se dedica a una breve presentación de la relevancia actual del hecho religioso o lo que se ha dado en llamar la "vuelta de lo religioso". El segundo aborda específicamente la cuestión de los escenarios planteando los grandes temas y/o problemas que se plantean en la región. El tercero., se dedica a la reflexión de las propuestas religiosas existentes como respuesta a los escenarios planteados y como parte de los mismos, y finalmente, a manera de conclusiones, se plantea de manera resumida los desafíos que fueron poniéndose de relieve a lo largo de la reflexión.

I.- La relevancia de la dimensión religiosa en la sociedad actual

El discurso sobre la Religión, la Ética, los valores, la moral, o más ampliamente, "lo humano" parece estar de vuelta. Como se sabe, algunos hablan del "Regreso de lo Sagrado" para expresar la relevancia de esta dimensión de la vida de las colectividades humanas. Las preocupaciones acerca de estas cuestiones están cada vez más sobre el tapete en prácticamente todas las discusiones y planteamientos que se formulan en el presente. Es como si de repente hubiéramos descubierto que sin el desarrollo de esa dimensión de la vida algo fundamental estaría faltando a cualquier esfuerzo de construcción humana, por lo menos, en las condiciones actuales.

Efectivamente, un gran convencimiento parece ganar terreno entre los pensadores y activistas de la región latinoamericana, caribeña y mundial: que los grandes problemas del presente no tienen solución por fuera del discurso ético o de una sólida reflexión moral y que la religión es una referencia básica para desarrollar este esfuerzo. Eso no quiere decir, obviamente, que la solución de los mismos sea exclusivamente una cuestión religiosa, ética o moral, sería una ilusión imperdonable una afirmación como esta; pero sí que sin ella, sin estas dimensiones tomadas en serio, se hace muy difícil, por no decir imposible enfrentar con éxito los problemas que se presentan a la sociedad contemporánea.

Y es que, tanto lo que tiene que ver con las construcciones de las biografías individuales como con la cuestión social, pasa, implica un discernimiento moral y ético pues una u otra posición con respecto a las decisiones y problemas de este tipo es siempre un determinado juicio que incluye una esencial carga valorativa. Y, desde el punto de vista religioso, implica una determinada visión de la trascendencia. Una cierta imagen o modelo de Dios que se expresa en determinadas concepciones y modelos antropológicos, que a su vez, inspiran modelos de relaciones sociales, es decir, modelos societales.

Esto último nos conduce a afirmar, por otra parte, que una de las maneras de dar cuenta de la situación o crisis del presente, es presentándola como una “crisis del sentido”, como una “pérdida social del sentido” que parece estar provocando, y que a la vez es producto, de la experiencia de la incertidumbre como rasgo relevante de la sociedad contemporánea. Rasgo que, por demás, parece tener vocación de permanencia.

Así las cosas, las antiguas certezas aparecen en muchos casos destrozadas y devaluada la confianza en las posibilidades de reponer, con una razonable cuota de seriedad, algunas certezas básicas que permitan la reconstrucción de la vida social y las biografías personales. Se trataría de la supresión o transformación de las llamadas “evidencias básicas de sentido” ⁽¹⁾ que, como supuestos buenos y válidos., animaban la vida individual y social dotándoles de “mapas” que les orientaban en una determinada dirección considerada como adecuada.

La dinámica social dominante parece haber echado por tierra estas evidencias. El proceso de producción de la llamada crisis de la modernidad como propuesta civilizatoria dominante en el mundo occidental, y que se expresó en las principales ideologías que definieron la acción política, es uno de las dimensiones profundas que habría que explicar para dar cuenta del fenómeno de manera más precisa. No haremos eso en esta ocasión.

Ante este panorama, o como parte de este panorama hemos visto la irrupción de la religión ya como “búsqueda u oferta de sentidos posibles” para la orientación de la vida o las vidas, ya como “corazón de un mundo sin corazón” que hace posible, de maneras diversas, sobrellevar el presente sin transformarlo, dotando de sentido un presente desgraciado que se construye como ocasión de conversión y de realización misionera. La designación depende de cada quien, pero lo que es innegable es que asistimos a una revitalización religiosa en la región. Y esta vuelta constituyen sin duda uno de los síntomas de la situación que vive la región latinoamericana.

¹ Cfr. Villamán, Marcos, **El auge pentecostal**, México, D.F., 1991.

Así pues, la religión está de regreso. Para algunos nunca se había marchado sino que, más bien, había variado su forma de presencia o se había ocultado a los ojos de quienes sólo advierten lo que ocurre en la superficie ⁽²⁾. Sin embargo, no se puede negar que el “paisaje socio-religioso” de hoy luce muy diferente a como el mismo se presentaba hace algunos años: a la dominancia evidente de corte católico-romana (tanto el catolicismo oficial como la llamada religiosidad popular articulación sincrética del catolicismo de Cristiandad con las religiones afrocaribeñas) acompañada de una presencia, relativamente tímida, del protestantismo histórico y ciertas expresiones evangélicas, le ha sucedido, en la actualidad, una irrupción realmente impresionante de una amplia diversidad de confesiones y prácticas religiosas y para-religiosas, que muchos prefieren denominar Nuevos Movimientos Religiosos (NMR).

El siguiente cuadro nos permite captar el significativo crecimiento del mundo evangélico en Latinoamérica a pesar de que la dominancia del catolicismo romano continúa en el campo religioso de los países de la región. Con respecto a este último señalamiento conviene observar la diversidad del crecimiento en la diversidad de los países latinoamericanos y la cantidad de veces que la población evangélica se ha multiplicado y tiende a multiplicarse. En este sentido llaman la atención países como Brasil que pasaría de un 4,40% de evangélicos de la población total en e1960, a un 15,95% en 1985 y que se espera en 57,4% para el año 2010. Guatemala por su parte, para 1960 tenía un 2,81% de evangélicos, para 1985 un 18,92 y para el 2010 se espera un incremento hasta el 126,8% de la población total. Veamos:

EVANGELISTAS EN AMERICA LATINA

ESTADO	% de evangélicos En población		Fact. Crec. de 60 a 1985 n.de veces	% de evang. en pobl. en año 2010 %
	1960	1985		
Argentina	1,63	4,69	2,9	13,6
Bolivia	1,27	6,51	5,1	33,2
Brasil	4,40	15,95	3,6	57,4
Chile	11,71	21,57	1,8	38,8
Colombia	0,39	2,43	6,2	15,1
Costa Rica	1,30	6,48	5,0	32,4
Cuba	2,41	2,11	0,9	1,9
Rep. Dominicana	1,73	5,17	3,0	15,5
Ecuador	0,48	2,75	5,7	15,7
El Salvador	2,45	12,78	5,2	66,5
Guatemala	2,81	18,92	6,7	126,8
Haití	6,09	14,18	2,3	32,6
Honduras	1,51	8,75	5,8	50,8
México	2,21	3,08	1,4	4,3
Nicaragua	2,26	6,32	2,8	17,7
Panamá	4,40	9,72	2,2	21,4
Paraguay	1,05	2,47	2,4	5,9

² Cfr. Luckman, Thomas, **La religión invisible**, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1973, pp. 89-118.

Perú	0,63	2,98	4,7	14,0
Puerto Rico	5,87	20,85	3,6	75,1
Uruguay	1,19	1,91	1,6	3,1
Venezuela	0,82	1,95	2,4	4,7

Fuente: David Stoll, "Is Latin American turning protestant? The politics of evangelistical growth", University of California Press, Berkeley, 1990. (3)

Pero si nos colocamos por fuera de la región latinoamericana, nos encontramos con el mismo fenómeno. Los datos nos hablan de un crecimiento de las prácticas religiosas, que no quiere decir ni siempre ni exactamente un crecimiento de las confesiones históricamente establecidas, aunque en muchos lugares también esto ocurre.

Es a esa nueva fuerza de lo religioso, y desde nuestro punto de vista, de las tradiciones cristianas en particular, lo que tenemos que cuestionar desde el punto de vista de los escenarios que deberá enfrentar, de los cuestionamientos que deberá responder, de su funcionalidad social y de la coherencia de ésta con respecto a la experiencia cristiana. Dicho de otra manera, es en el discernimiento adecuado de estas situaciones, para orientar una práctica correcta, una ortopraxis, donde se juega, como siempre sucede en la tradición cristiana, la fe en Jesucristo y la misión de fidelidad a su mensaje de vida para todos, todas y todo.

II.- De los escenarios posibles como desafíos para la religión.

Los escenarios son siempre la resultante de las tendencias y contratendencias que interactúan, a través de actores concretos, con respecto a un tema o situación o un conjunto de temas y/o situaciones, en una determinada sociedad o región del mundo en un específico período histórico. Un supuesto importante al hablar de "escenarios religiosos" es que "lo religioso" es parte de la dinámica social, en consecuencia, está articulado de diversas maneras con las tendencias y contratendencias existentes, es funcional o crítico con respecto a ellas.

Todos y todas oímos permanentemente por diferentes medios discusiones, reflexiones y posiciones encontradas con respecto a ciertos temas que se plantean como los grandes problemas del presente. Por eso, más que una re-discusión a profundidad de los mismos lo que me interesa en este apartado es recordarlos, e indicarlos en la perspectiva antes señalada. Es decir, como potenciales factores para la conformación de escenarios a ser tomados en consideración como desafíos.

Intentando evitar ser repetitivos al respecto, tomamos algunas palabras, que son en realidad conceptos, y que pueden ayudar a nombrar como tendencias y contratendencias los problemas-escenarios a los que nos estamos refiriendo y conducirnos a algunas breves presentaciones: Pobreza y Equidad, Democracia y Posdemocracia, Ecología, Ciencia y Tecnología (toda la discusión del genoma humano, Cfr. Manuel Castells) Género, Derechos humanos, Globalización y Modelo Económico, la Violencia y la Paz, el Pensamiento único y el déficit de Solidaridad en las sociedades

³ Tomado de Jean Pierre Bastian, "Protestantes en Latinoamérica", en: Varios, **Evangélicos en América Latina**, Iglesias, Pueblos y Culturas, No. 37-38 (abril-septiembre 1995, m p. 36.

contemporáneas, La crisis de la política vivida como desencanto y desilusión plantean la cuestión ética en el centro de la discusión.

Los conceptos planteados nos permiten nombrar los problemas-desafíos que todos los días se plantean en las conversaciones más diversas. Son estos los problemas que nos asaltan y que conforman nuestro o nuestros escenarios, y en los que tenemos que buscar soluciones o declarar que no la tienen. Sólo que al declararnos impotentes ante los problemas y estos continuar existiendo, los afectados serán siempre los mismos que hasta ahora lo han sido: los excluidos y las excluidas, los más vulnerables. Y son estos justamente los que desde su impotencia se convierten en llamado, en grito a la conciencia de los “otros y las otras” interpeándonos desde su conculcado derecho a la vida.

No hay que olvidar que en la socorrida y no siempre bien entendida parábola del samaritano, el hombre que estaba tirado en el suelo no tenía ninguna posibilidad de defender su vida por sí mismo, que dependía totalmente de la misericordia de los demás. Pero, su “estar allí tirado” se convertía en interpelación a los caminantes que pasaban por el camino, y en factor concretísimo de definición en torno a la vida, es decir, a lo que es bueno a los ojos de Dios, del Dios de Jesús. El hacerse prójimo, es decir, el actuar como el Samaritano es, según Jesús, la única manera de actuar con el corazón de Dios. Y la invitación de Jesús con la que Lucas finaliza la escena en cuestión no deja alternativa, “pues vete y haz tú lo mismo”, (cfr. Lc. 10, 29-37).

Este es justamente uno, sin duda que no el único, problema de F. Fukuyama al decretar “el fin de la historia”. Si la historia finalizó, en el sentido de que ya habría alcanzado su definición (que es lo que quiere decir este autor con esta afirmación), entonces se decreta que “todo” deberá fundamentalmente permanecer como está para desgracia de los desgraciados. En consecuencia con esta posición, los perjudicados serán, evidentemente, aquellos a los que ya les va mal en este orden de cosas pues se habrá declarado que el cambio de su situación es imposible e indeseable.

Por suerte, esta afirmación de Fukuyama no parece poder sostenerse en los hechos ⁽⁴⁾ y muchos continúan pensando, a pesar “del pesimismo de la inteligencia” (Gramsci) ⁽⁵⁾ con el que, por razones obvias, muchos enfrentan la situación actual, que es posible construir sociedades más equitativas y humanas. Como se plantea hoy: Que otro mundo es posible. Pero, para que este otro mundo sea, es necesario “hacerlo posible”, y ellos nos conduce a la cuestión de los escenarios o desafíos del presente. Veamos.

.2.1 Mundialización, globalización y modelo económico dominante

Uno de los rasgos fundamentales de la sociedad del presente: el socorrido proceso de globalización. Estamos viviendo en un mundo que cada vez es mas “uno”. El nuestro es un mundo intercomunicado e interdependiente, la feliz frase de Macluhgan que caracteriza el presente como “aldea global” parece haber logrado expresar adecuadamente esta nueva situación del mundo actual. Para algunos la existencia de

⁴ Fukuyama, F., **El fin de la historia y el último hombre**, Ed. Planeta, Barcelona, 1992, pp. 9-91.

⁵ Como se sabe, Antonio Gramsci, ese interesante u fecundo pensador marxista italiano, hablaba del “pesimismo de la inteligencia, y del optimismo de la voluntad”.

un “mundo global” significa la transformación más importante del presente tanto desde el punto de vista de la realidad social como de su explicación ().

Existen especialistas que reservan el término de “mundialización” para dar cuenta de esta nueva situación, permitida por la ciencia y la tecnología, de intercomunicación que hace que lo que ocurre en un lugar remoto tenga repercusiones en nuestra realidad más cercana y cotidiana, reservando el concepto de “globalización” para dar cuenta del aspecto económico de este proceso cuyo rasgo principal es la existencia de un modelo económico único que se generaliza por todas las sociedades. Tal y como indica González-Carvajal “Mundialización y Globalización son dos términos que algunos emplean como sinónimos. Otros...designan con el término “mundialización” la paulatina unificación del planeta Tierra...y reservan el término “globalización” para los aspectos económicos de la mundialización”.⁽⁶⁾

Es la llamada globalización neoliberal, entendida como hemos indicado, la que ha sido sometida a crítica por sectores de las sociedades de América Latina y el Caribe por su carácter reproductor de las asimetrías internacionales y nacionales ya existentes en el mundo y en los países de la región. Fruto de ella, la aldea global es cada vez más un lugar donde los que siempre han podido continúan pudiendo y cada vez pueden más, y los que nunca ha podido continúan sin poder y cada vez pueden menos. Esto se aplica tanto a los países en el escenario internacional como a la realidad interna de cada país.

Sin embargo, ya algunos de época neoliberal para caracterizar la situación actual en el entendido de que el neoliberalismo es ya una propuesta económica fracasada y del pasado. Según Giddens “El neoliberalismo es una filosofía extinta que pertenece a otros tiempos” ⁽⁷⁾. A pesar de ello, no quiere decir que no tenga influjos todavía, sobre todo en los países pobres en razón de su posición desventajosa en el escenario internacional que los hace vulnerables a imposiciones difíciles de obviar.

Por lo demás, la ausencia de una propuesta económica alternativa formulada con una claridad razonable hace que las propuestas neoliberales tengan aún gran espacio y se perciban como omnipresentes. Pero, ciertamente hay que reconocer que por lo menos la ortodoxia neoliberal cada vez es menos defendida en razón de su fracaso histórico en cumplir con la promesa que había hecho: la reducción (o eliminación) de la pobreza ⁽⁸⁾

Por el contrario, la mundialización, tal y como la entendemos en este texto, es valorada positivamente por diversos especialistas y activistas de la región entre otras cosas por permitir evidenciar el carácter global de muchos de los principales problemas de la actualidad y en consecuencia, por permitir insistir en la necesidad de una acción global para poder enfrentarlos con posibilidades de éxito. Así lo expresó en 1997 la Cumbre Regional para el Desarrollo Político y los Principios Democráticos celebrada en Brasilia:

“Una de las consecuencias positivas de la mundialización de la vida es la progresiva toma de conciencia universal acerca de la dimensión global de determinados problemas. Las urgencias planetarias por la crisis ambiental, el incontrolado incremento demográfico, el malestar y el sufrimiento causado por las migraciones masivas, la crisis

⁶ González-Carvajal Santabárbara, L., **Los cristianos del siglo XXI**, Sal Terrae, Santander, 2000, p. 22.

⁷ Giddens, A., “Ciencias sociales y globalización”, en: **Desigualdad y globalización. Cinco conferencias**, Facultad de Ciencias Sociales (UBA)/Manantial, Buenos Aires, 2001, p. 133.

⁸ Cfr. Toruraine,en la conferencia dictada en la UBA, 2001.....Buscarlo....

espiritual de las democracias, la pobreza y exclusión crecientes, la barbarie de las guerras, son los principales temas de una agenda mundial para la gobernabilidad global".⁽⁹⁾

Superada la ideología neoliberal, por lo menos teóricamente, importa ahora producir las diferentes maneras en que Estado y mercado pueden combinarse para producir equidad. Este es el desafío. Pero, de nuevo, sin una cultura de la solidaridad ubicada en el centro de los esfuerzos sociales por construir alternativas será algo menos que imposible que lo que resulte asegure la vida de todos y todas y no el egoísmo de algunos oculto en la pretendida "cientificidad" de los modelos y las tendencias económicas.

2.2 Pobreza y equidad, exclusión e inclusión

Como se sabe la región latinoamericana y caribeña no es la más pobre del planeta, pero sí la más desigual. Así, a la pobreza indecente se suma una grosera desigualdad que constituye un insulto permanente a los y las más pobres. No existe cosa más terrible que el paso de un joven o una joven que viva en uno de los barrios de la ciudad de Santo Domingo u otra gran ciudad latinoamericana por las calles centrales y residenciales de ellas.

En estas calles de Dios se encontrarán con "otra ciudad", la ciudad del consumo, de los restaurantes y de las carreras nocturnas de autos conducidos por otros jóvenes igual que ellos, sólo que de diferente sector y condición sociales. Esta desigualdad hace más grave la ya dramática pobreza y pone al desnudo la exclusión de los "beneficios de la modernización" de que son víctima amplios sectores de la población.

Así pues, "El desafío más importante en América Latina consiste en la eliminación de la pobreza y la reducción de la desigualdad...El 44 por ciento de los habitantes de la región vive en condiciones de pobreza, el 19 por ciento en condiciones de indigencia y al menos el 8 por ciento de la población mayor de 15 años desea trabajar y no tiene empleo; la tasa de desempleo ha aumentado a partir de 1990. (Sin embargo) *lo que caracteriza a América Latina en el contexto mundial no son solamente los altos niveles de pobreza, sino especialmente los niveles de desigualdad*", afirma Fernando Reimers⁽¹⁰⁾

Bernardo Kliskberg nos recuerda con otros datos esta flagrante e insultante contradicción entre los grandes avances en el campo de la ciencia y la tecnología y el mantenimiento de niveles de pobreza que expresan la insolidaridad de los modelos sociales dominantes en la actualidad en el mundo:

"A principios del siglo XXI, la humanidad cuenta con inmensas fuerzas productivas. Las revoluciones tecnológicas en curso han alterado sustancialmente sus capacidades potenciales de generar bienes y servicios. Los avances simultáneos en campos como la

⁹ Informe sobre los principios democráticos y la gobernabilidad, **Gobernar la globalización**, Ed. Demos, México, 1997, p. 78.

¹⁰ Reimers, F., "Lz igualdad de oportunidades educativas como prioridad de políticas en América Latina", en: **Perspectivas sobre la reforma educativa**, Editores Navarro J.C. y otros, Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional, Banco Interamericano de Desarrollo, Instituto Harvard para el Desarrollo Internacional, 2000, pp. 48-49.

informática, la biotecnología, la robótica, la microelectrónica, las telecomunicaciones, la ciencia de los materiales y otras áreas han determinado rupturas cualitativas en las posibilidades usuales de producción, ampliándolas extensamente, con un horizonte de continuo crecimiento hacia adelante. Sin embargo, 1,300 millones de personas carecen de lo indispensable y viven en extrema pobreza con menos de un dólar de ingresos al día, 3,000 millones se hallan en la pobreza y tienen que subsistir con menos de dos dólares diarios, 1,300 millones carecen de agua potable, 3,000 millones no tienen instalaciones sanitarias básicas y 2,000 millones están privadas de servicios eléctricos”.⁽¹¹⁾

Se repite la historia de que la misma sociedad que los lanza a la delincuencia al negarles las oportunidades para su desarrollo personal, esa misma sociedad los condena entonces por delincuentes. No se trata de negar las responsabilidades personales y micro sociales, la familia, las madres y los padres al respecto, pero es evidente que estos también son víctima de la falta de oportunidades y en consecuencia participan de un círculo vicioso que ellos de manera solitaria no pueden romper.

Es un nuevo Saduceísmo el que estamos viviendo en este sentido. Los pobres y excluidos además de ser socialmente producidos, son declarados responsables de su propia exclusión por el pensamiento religioso y político dominante. Ellos y ellas son en el fondo los y las únicas responsables de su falta de inclusión o son sencillamente el resultado inexorable de una lógica **social-natural**, y en consecuencia **inmodificable y a-responsable**.

.2.3 Exclusión, crisis de sociabilidad y violencia

Pero, probablemente lo más terrible de la exclusión hoy es que los sujetos populares la viven como “una pobreza sin horizontes”, es decir, sin alternativa de modificación, casi como inevitable. Es como si los sectores empobrecidos experimentaran la sensación de haber nacido pobres, estar ahora pobres y de que, no importa lo que ellos hagan, en el futuro seguirán siendo pobres. Es una sensación de impotencia ante una situación que aparece como clausurada, como intransformable, y con respecto a la que el fracaso en el pasado reciente de los proyectos sociopolíticos de corte colectivista, o como mejor se les pueda nombrar, sin duda fortalece.

Es decir, la pobreza se expresa hoy fundamentalmente como exclusión social en el sentido de que los sectores empobrecidos de América Latina, África y Asia y también los pobres del llamado “primer mundo” han pasado a ser “una población sobrante” imposible de ser integrada al sistema formal y que solamente “crea problemas” al mismo. Ulrich Beck, identifica la tendencia que él llama “la brasileñización de occidente” para indicar el aumento de la precariedad del trabajo en todo el mundo occidental y, en consecuencia, el incremento indetenible del sector informal que puede ser considerado como expresión económica de la exclusión.

Argumenta Beck, “En un país semindustrializado como Brasil, los trabajadores dependientes con empleo a tiempo completo representan sólo una minoría respecto a la gran masa de los económicamente activos. La mayoría viven en condiciones laborales precarias. Abundan los vendedores ambulantes, los pequeños artesanos que se

¹¹ Kliksberg, B., Ibid. p. 19.

ofrecen como asistentes domésticos de toda suerte, o los “nómadas laborales” que se mueven entre los campos de actividad más variados...esta “multiactividad” nómada...no constituye una “magnitud residual premoderna” sino una variante de desarrollo en rápida expansión en las sociedades laborales posmodernas, que se están quedando sin esa modalidad atractiva, altamente cualificada y bien pagada que es la plena actividad laboral” (12).

Por su parte, M. Castells, reflexionando desde su perspectiva sobre el mismo fenómeno, habla del surgimiento de los “productores redundantes” reducidos al trabajo devaluado como fruto de la globalización y la nueva división internacional del trabajo en la actual sociedad de la información. (13). Vivimos pues, en sociedades estructuralmente carentes de equidad y reproductoras de exclusión y desigualdad social y así no puede ser.

La exclusión es un atentado mortal contra la sociabilidad pues ¿para qué asumir las normas sociales si su cumplimiento no asegura otra cosa que el mantenimiento de la exclusión? ¿Cuál es el sentido de participar civilizadamente en una sociedad absolutamente incapaz de asegurar las condiciones mínimas para el desarrollo de una vida decente, digna de llamarse humana? ¿Cómo evitar en los jóvenes la búsqueda de “camino indignos” (la delincuencia, la drogadicción, la corrupción política) para alcanzar los niveles de consumo que se proponen por los medios de comunicación cuando los “camino dignos” están cerrados con un candado aparentemente insuperable?

Esta situación de violencia estructural, como puede suponerse, constituye un caldo de cultivo permanente para la violencia que se incrementa cada día más en la región y que tiene un “rostro juvenil” como es obvio: .La importancia del tema es reconocida. La violencia parece encontrarse, tanto nacionalmente como internacionalmente en un proceso de incremento preocupante.

En América Latina y el Caribe este incremento es tan dramático que, según indican instituciones como el Banco Mundial, la región, además de ser la más desigual, parece ser también la más violenta. Las tasas de homicidio rondan las 20 muertes por cada 100,000 habitantes (Ayres); otros estudios han mostrado que alguien de entre 15 y 60 años tiene la más alta probabilidad de morir asesinado que en cualquier otra región del mundo” (Cfr. José Miguel Ruiz, “Violencia. Democracia y cultura política”, en Nueva Sociedad, No. 167).

Y es que la exclusión social, el cierre de las oportunidades y la ruptura de las solidaridades tradicionales produce una dramática desvalorización de la sociabilidad por pérdida de sentido de la misma a los ojos de sujetos que resultan permanentemente expulsados sociales. Esto es particularmente grave en el caso de los y las más jóvenes.

Algunos estudiosos hablan hoy de **expulsión social** para dar cuenta de esta nueva situación. Así, al decir de Duschatzky y Corea: La expulsión social produce un **desexistente**, un “desaparecido” de los escenarios públicos y de intercambio. El

¹² Beck, U., **Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización.** Ed. Paidós, Buenos Aires, 2000, pp. 9-10.

¹³ Cfr. Castells, M., **La era de la información. Economía, sociedad y cultura, Vol. 1. La sociedad red.** Alianza Editorial, Madrid, 1996, p.174.

expulsado perdió visibilidad, nombre, palabra, es un *nuda vida*, porque se trata de sujetos que han perdido su visibilidad en la vida pública, porque transitan por una sociedad que parece no esperar nada de ellos". "Estos ya no serían una disfunción de la globalización, una falla, sino un modo constitutivo de lo social" (p. 18)

.2.4 Crisis de la política, Democracia, Posdemocracia y construcción de ciudadanía.-

Con todo lo anterior se puede apreciar que se trata en el fondo de un gran desafío ético-político que no parece poder esperar que la decisión para enfrentarlo o no dependa exclusivamente del comportamiento de los ciclos económicos como pretenden algunos. En este contexto, en América Latina y el Caribe ha ocurrido en las últimas décadas, específicamente a partir de los años 80, una revalorización de la democracia. La democracia se ha convertido en el principal horizonte actual de la acción social y política. Como quiera que la precisemos, hoy por hoy la democracia se afirma como un amplio deseo colectivo en términos del ordenamiento político de las sociedades.

Este aumento de la conciencia o sensibilidad democrática está conectada con las experiencias dictatoriales, y de regímenes de seguridad nacional que imperaron en la región en la década de los 70. Es en ese contexto de represión, muerte, pérdida de las libertades individuales y de la posibilidad de hacer política en el que se produjo una revalorización importante de la democracia que pasó de ser rechazada como construcción burguesa a deseada y afirmada como construcción histórica de la humanidad.

Conjuntamente con ello, también está relacionada con lo ocurrido en el ámbito político fuera de la región influyó en la mencionada revalorización. La crítica al socialismo realmente existente (R. Bahro, 1982), y su posterior crisis estruendosa, tanto en Europa, simbolizada en la caída del muro de Berlín en el 1989, como en América Latina, acicateó esta sensibilidad democrática. Más cercano al Caribe, la experiencia de la guerra en los países de Centro América que en la década de los 90 aparecía como un camino empantanado constituyó, sin duda, otro factor del contexto en cuestión. Finalmente, más recientemente, la experiencia del también fracaso de los modelos neoliberales que en la mayoría de los países de la región han ampliado en vez de reducido la pobreza ha propiciado una importante reflexión en torno a la cuestión de la ciudadanía.

Al interior de este proceso se produjo y se produce una importante revalorización de la democracia que -como se sabe- ha permitido a amplios sectores progresistas de los diversos países de la región superar una relación instrumental con ella -que la reivindicaba sólo por conveniencia táctica- e iniciar una relación estratégica con la misma que la valora como un ordenamiento social deseable y con vocación de permanencia.

Lo anterior no significa afirmar la existencia de acuerdos totales ni mucho menos respecto de la cuestión de la democracia. Como se sabe, la discusión en torno a ella es amplia y ardua al interior de los diversos sectores sociales y políticos latinoamericanos y caribeños. Esta discusión, sin embargo, la asume como una forma o régimen político **en general** deseable, como indicamos anteriormente, y cuya construcción supone transformaciones importantes en la cultura política de los países de la región.

El debate se orienta más bien, dicho muy someramente, por una parte, a dilucidar la cuestión de cómo democratizar la democracia de manera que asegure la **participación real y permanente** de los sectores más excluidos en los procesos de toma de decisión y conducción de la cosa pública propiciando procesos reales de ciudadanía. Y, por otra parte, como elemento fundamental de esta construcción de ciudadanía, a la cuestión ya mencionada antes, de sí la democracia permite efectivamente **construir la equidad y la justicia** -en sociedades marcadas dramáticamente por la pobreza-, y cómo es que ella lo permite.

El debate está planteado pues alrededor de estas temáticas sustantivas. El mismo constituye, sin duda, un desafío a la inteligencia y a la voluntad en un contexto generalizado de incertidumbre y desencanto con respecto a la política, rasgos típicos de la situación cultural del mundo contemporáneo y que algunos llaman **Posdemocracia**.

Con el concepto de Posdemocracia se pretende dar cuenta de una de las consecuencias más lamentable del ejercicio irresponsable de la política, a saber, la profundización de la sensación de que “las cosas no van a cambiar no importa lo que se haga”. Tantos años de esperanza frustrada permanentemente se han transformado en desengaño, desesperanza y falta de confianza en la capacidad propia y de los demás para producir los cambios anhelados, y parecen haber decretado la invalidez e inutilidad de los sueños. ⁽¹⁴⁾.

Así pues la región parece encontrarse atrapada entre los “sueños democráticos y los desafíos sociales”. Como ya ha sido señalado: “Dicho de otra manera, en una realidad marcada por la pobreza y la desigualdad, como es el caso de la región latinoamericana y caribeña, lo que parece estar en juego es entonces la capacidad de los regímenes democráticos de construir relaciones sociales incluyentes, justas y equitativas, y responder así a las cuestiones sustantivas que afectan la vida cotidiana y la calidad de vida de las colectividades. Es decir, de funcionar como un mecanismo eficiente para dirimir los conflictos sustantivos de las sociedades de la región por la vía de la negociación.

Así, se trata de que los diversos sectores sociales que conforman la nación y tienen o pueden construir un punto de vista sobre la misma se constituyan, al interior de ese proceso, en sujetos sociales con voz propia y con propuestas solventes acerca de las relaciones sociales que se quieren establecer, es decir, del país que se quiere construir. Y que, en las mejores condiciones históricamente posibles, cada sector luche por conseguir, a través de los mecanismos democráticos, hacer valer sus propias concepciones en razón de la validez intelectual y moral de éstas lo que deberá provocar la ampliación de la legitimidad de las mismas y su capacidad de hegemonía hacia el conjunto de los otros sectores sociales.

La democracia, pues, además de ser proyecto, según hemos venido planteando, es también el espacio político en el cual se hace posible este proceso a que hacemos alusión. Y, será en la misma medida en la que ella permite la relación conflictiva pero respetuosa entre lo diverso -en la que los diferentes sectores sociales desde sus específicos proyectos o visiones luchan por dotar a la dinámica social de una determinada direccionalidad- como ella es construida como proyecto de vida colectiva,

¹⁴ Crouch, Colin, **Posdemocracia**, Ed. Taurus, España, 2004, pp. 15-52.

pues "la democracia es un mecanismo de solución al problema de la relación conflictiva entre libertad y justicia, cuyo rasgo central reside en la confluencia de todos los sectores políticos y sociales que tienen distintas concepciones acerca de cada uno de estos términos..."⁽¹⁵⁾

Ahora bien, la construcción y el ejercicio de la democracia es, como se sabe, también una cuestión cultural. Quiere decir, supone el desarrollo de valores, actitudes e imaginarios que se expresen en y den fundamento a prácticas democráticas, personales y colectivas. Esta verdad de perogrullo adquiere cada vez más relevancia como exigencia para la acción social y política. Y, debe traducirse, entre otras cosas, en esfuerzo colectivo por fortalecer los dispositivos culturales democráticos de manera que ayuden a procurar el funcionamiento de los mecanismos institucionales desde la perspectiva democrática en el marco de culturas políticas profundamente autoritarias⁽¹⁶⁾. En este sentido, el aporte de la educación es fundamental.

La democracia es, por el momento, la última, o penúltima apuesta de los diferentes sectores sociales latinoamericanos y caribeños por construir una sociedad donde los derechos humanos tengan vigencia real, es decir, más allá de los aspectos jurídico-formales. Ello no significa una desvalorización de estos aspectos, lo que sería un craso error, pero sí la reivindicación de la necesidad de su concreción social.

Ahora bien, si lo que está en vigencia en la región es un modelo económico que reproduce la exclusión y no parece posible modificarlo de manera sustantiva, entonces la democracia parece estar en serias dificultades para pasar con éxito la "prueba de fuego" de la construcción de la equidad que constituye hoy por hoy, probablemente, el mayor desafío político, económico y ético que deben enfrentar las sociedades de la región. Se hace necesario que nuestros deseos democráticos se pongan a tono con los desafíos sociales.

Por este camino se pone en juego la validez y legitimidad de la propia democracia como espacio que permita la atención a los problemas sustantivos de la nación y a la búsqueda de solución concertada de los mismos con arreglo a los valores que hacen posible la vida social, al funcionar como referentes de sentido que justifican la acción personal y colectiva e impiden la anomia destructiva: la justicia, la equidad, la libertad, el derecho, etc.

.2.5 Pensamiento Único y Déficit de Solidaridad en la sociedad contemporánea.

Como se sabe, una de las características de esta modernidad tardía es, como ha sido indicado anteriormente, el desencanto con respecto a la posibilidad y a la viabilidad de proyectos colectivos para la construcción de la equidad; el desengaño con respecto a las mediaciones que portarían y conducirían estos proyectos; y la desilusión y desconfianza en la política como la actividad orientada a la construcción de los proyectos sociales en pro del bien común. Esta situación cultural se presenta como un desafío mayor del presente para la posible eficacia de la interpelación religiosa.

¹⁵ (Zemmelman, Hugo, "La Cultura del poder" en: **América Latina, hoy**, varios, Ed. de la Universidad de las Naciones Unidas y Siglo XXI editores, México, 1990, p. 233).

¹⁶ Cfr. Villamán, M. y González, R., **Educación, Democracia, Ciudadanización y Construcción de Identidades Nacionales**, FLACSO/PREAL/Plan Educativo, Santo Domingo, 1996, p. 18.

Se ha señalado ampliamente que “Estos “estados sociales de ánimo”, que hacen estragos en la juventud de manera especial, combinados con la tendencia del pensamiento único a decretar el fin de la historia, parecen producir un cierto “cinismo social” que “viendo no ve y oyendo no oye” los dolores y clamores que surgen de la situación de los excluidos y las excluidas.

Este cinismo es una especie de aceptación impotente y sin mala conciencia, de la exclusión asumida ésta como “estado natural” de las sociedades, de manera particular la pobreza y la desigualdad. Así las cosas, a lo más que llega el sujeto es al lamento sin responsabilidad de transformación producto de una conciencia tranquilizada por el convencimiento “racional e histórico” de la imposibilidad de construir “mundos mejores”. Algunos denominan esta tendencia como un “nihilismo sin tragedia” (17). Obviamente, de esta manera se produce e incrementa constantemente un déficit social de solidaridad que impide cualquier reacción de indignación que conduzca a acciones transformadoras.

El llamado pensamiento único, que declara el consenso de Washington como única forma válida por científica del pensamiento social y condena como desfasado e irresponsable a cualquier otro pensamiento disidente, entonces captaremos la profundidad de estas sensaciones o estados sociales de ánimo. La esperanza, en esta manera de pensar que es también un rasgo cultural de la época, no tiene espacio, no tiene cabida.

.2.6 . El discurso dominante: El éxito como consumo y competencia.

Desde una realidad inmediata que se expresa como una cotidianidad agresiva, difícil en la que todo el día hábil se dedica a la sobrevivencia se produce, sin embargo, un discurso dominante que convoca al Exito entendido como Consumo. En este discurso el Consumo es la señal inequívoca del Exito. Quien tiene posibilidad de consumir es exitoso, y quien no la tiene no lo es.

Este discurso, como se sabe, es cada vez más omnipresente. Está, se encuentra por todas partes, y tiene una impresionante capacidad de interpelación en la medida que parece exacerbar potencialidades humanas a través del cultivo del deseo y de una determinada manera de entender el deber ser de los seres humanos. Así, el éxito es proclamado como la vocación humana por excelencia que se concretiza por el acceso a la capacidad de consumo.

Y esta vocación se realizaría a través del reconocimiento correcto de la dinámica económico-social que la hace posible: El mercado y la competencia. Será por el camino de la participación adecuada en la competencia en un mercado que premia a los ganadores y castiga a los perdedores como se accederá al Exito y a la realización personal.

Por la vía del reconocimiento del mercado y de la competencia como los mecanismos “naturales” de relación social y de distribución de los bienes, el discurso del Exito se entronca con el PENSAMIENTO UNICO que se ha encargado de extender la visión de que él es, efectivamente, lo razonable, lo sensato y, sobre todo , LO MODERNO en su

¹⁷ Cfr. González/Carvajal, , **Ideas y creencias del hombre contemporáneo**.....Citado por Villamán, Marcos, **Trastocar las lógicas, empujar los límites**, INTEC, Santo Domingo, 2003.

versión neoliberal. Hace esto al mismo tiempo que se esfuerza por postular la modernidad, esta modernidad como lo NUEVO que por definición es bueno y lo antiguo como lo malo que pretende transformar este presente que “tanto nos ha costado construir”.

Se interpela, se convoca a los sectores poblacionales a participar de lo nuevo, lo moderno, lo actual y a rechazar lo antiguo, como irresponsable, y refugio de ineptos y fracasados. Se afirma que el compromiso, la preocupación social constituyen una ANTIGUEDAD que expresa la falta de entereza para enfrentar la realidad tal cual ella es SIN SENTIMENTALISMOS. LO antiguo constituye el discurso del fracaso.

Se incentiva así el cinismo social que asume que “Los pobres siempre estarán con ustedes. Se afirma la imposibilidad de lo nuevo, que ahora es presentado como lo viejo, y se decreta esta posición como entereza. Se afirma el presente como único tiempo existente. Ni el pasado, que es asimilado con error, ni el futuro, que es asimilado a la irresponsabilidad e imposibilidad, tienen sentido. Sólo el presente existe. Consecuentemente: Si el futuro no existe, se rompe la conexión presente- Futuro y se afirma el placer como la única manera razonable de vivir el presente. Este será el acompañante natural de la modernidad.

2.7 Nuevos sujetos, nuevos temas: La afirmación de la vida.

Mujeres

Ecologistas

Ecuménicos

Otros: Culturas indígenas, Negritud

Pobladores urbanos

Nuevas irrupciones: homosexualidad y lesbianismo

III.- La religión como espacio para la reconstrucción de nuevos sentidos sociales.

(¹⁸)

Es ante esta realidad que los sujetos individuales y colectivos buscan inevitablemente algún tipo de solución histórico-social y/o simbólica, de transformación de la situación o de adaptación a ella, de resignación o de resistencia. Algún tipo de respuesta que les permita continuar viviendo con cierta “normalidad” y con niveles de angustia razonables. Cuando las condiciones parecen impedir o dificultar un “cambio de mundo”, es decir, una transformación social significativa, entonces es probable que se haga más factible un “cambio de vida” personal para adaptarse mejor a ese mundo infranqueable. El campo de la religión parece manifestarse fecundo para responder a estas situaciones en la dirección indicada.

Esto es así en una región como la latinoamericana en la que el peso de lo religioso ha sido históricamente fundamental como parte del campo simbólico de la sociedad y como factor de construcción de identidades. Justamente de lo que se trata es de la

¹⁸ Buena parte de esta reflexión está extraída de una investigación realizada por el autor de este texto para el Instituto Tecnológico de Santo Domingo, INTEC.

irrupción de una situación que parece propiciar la demanda de nuevos sentidos que permitan la constitución de nuevas identidades sociales y personales.

En este contexto asumo con Castells que la identidad es “un proceso de construcción del sentido” ⁽¹⁹⁾ que otorga al sujeto un cierto centro en torno al cual este ordena el conjunto de roles que le corresponde desempeñar en una sociedad cada vez más compleja. Es decir, la identidad condiciona y hace posible una determinada manera de desempeñarse en el desarrollo de los roles sociales, dotando al sujeto de la percepción de que él es efectivamente él mismo en todos sus diversos desempeños.

Efectivamente la religión, como oferta de sentido, parece constituirse para muchos sujetos en este centro vital primario que les permite vivir su vida con “normalidad”. Y esto así porque, como indica Castells: “...en la sociedad red...el sentido se organiza en torno a una identidad primaria (es decir, una identidad que enmarca al resto), que se sostiene por sí misma a lo largo del tiempo y del espacio ⁽²⁰⁾”.

Así, degradadas otras fuentes de identidad fuerte, como por ejemplo la política, la vuelta a lo sagrado puede ser leída como regreso social a “reservas de sentido disponibles” que hacen posible la reconstrucción de identidades individuales y sociales desde una identidad de carácter más omnicomprendido como lo es la religión. Esta reconstrucción permite incluso una relación “menos traumática” con las instancias que, a los ojos de los sujetos, provocan la crisis de sentido al separarse en su desarrollo de lo que sería dado esperar de ellas, tal es el caso de la política y en específico de las mediaciones políticas cada vez más carentes de credibilidad para las poblaciones.

Las instituciones religiosas funcionan entonces, siguiendo a Berger y Luckman, como instituciones sociales intermedias que elaboran y administran los depósitos disponibles de sentido, es decir, los universos simbólicos religiosos que permiten a los individuos y los colectivos el uso de estas reservas sociales de sentido e impiden la expansión de la crisis de sentido más allá de límites que harían difícil el desenvolvimiento social “normal”, la convivencialidad ⁽²¹⁾.

Sin embargo, la realidad parece ser más compleja. En el caso de los NMR éstos parecen permitir la reconstrucción de identidades diferenciadas en respuesta a situaciones sociales también diferenciadas y que, en consecuencia, plantean necesidades diversas y demandan respuestas también diferentes. Como se ha indicado, la dinámica modernizadora produce, en la mayoría de los países de la región, integración de un sector de la población al mundo de la modernidad, y al mismo tiempo, exclusión de la mayoría de sus beneficios. Lo que parece observarse entonces es que las ofertas religiosas responden de manera diferente a cada uno de estos sectores. Dicho de otra manera, que sus significados son refuncionalizados para responder a situaciones diversas que resultan también en la construcción de identidades religiosas diferentes.

¹⁹ “Por identidad, en lo referente a los actores sociales, entiendo el proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido”. Castells, Manuel, **La era de la información. Economía, sociedad y cultura**. Vol. 2 El poder de la identidad, Alianza editorial, Madrid, 1997, pp. 28-29

²⁰ Ibid. p. 29.

²¹ Cfr. Berger y Luckman, o.c. pp.59-125.

3.1 Tipos de respuestas diferentes: la exclusión de los excluidos y la adaptación tranquilizadora.

Como ha sido estudiado, el campo religioso transforma su fisonomía a lo largo de los procesos históricos. Esto ocurre generalmente a través de la acción de los diferentes sistemas religiosos que, motivados religiosamente, buscan responder a las nuevas demandas religiosas de las poblaciones, que también se transforman condicionadas por las realidades socio-históricas.

“Normalmente las diferentes confesiones responden a estas nuevas demandas a través de procesos rearticulatorios de sus respectivos universos simbólicos. Surgen así nuevos discursos y prácticas a interior de las confesiones existentes. O, y creemos que este sería nuestro caso, algunas propuestas articuladoras –y los sistemas religiosos sujetos de las mismas- ya existentes se ven potenciadas por las nuevas condiciones. Estos observan una expansión significativa como consecuencia de la eficacia de su manera particular de articular el universo simbólico, misma que, hasta el momento, no había conseguido conectar significativamente con necesidades religiosas objetivas que, por demás, eran satisfechas por el sistema religioso dominante”.⁽²²⁾

En este sentido, efectivamente, por lo menos tres tipos de respuesta religiosa se pueden observar en los NMR y en específico en el pentecostalismo evangélico y católico: La primera corresponde a lo que Castells denomina la “exclusión de los excluidos”, típico del fundamentalismo y anclado sobre todo en los sectores más empobrecidos de la sociedad^(23). En este caso, observado sobre todo en los sectores populares urbanos; y la segunda, la “adaptación tranquilizadora” que se corresponde, a mi juicio, con el neopentecostalismo ubicado, como hemos visto, en las clases medias altas también urbanas.

La exclusión de los excluidos

En el primer caso, se trata de una reconstrucción del sentido en el contexto de sectores socialmente excluidos de los beneficios de los procesos modernizadores, aunque incluidos simbólicamente en su horizonte. Y, además, como se ha indicado, en una situación matizada por una percepción de imposibilidad e impotencia de los mismos sujetos para la transformación de sus condiciones sociales de existencia. Es decir, desde una percepción de imposibilidad de convertir la situación y pasar de la exclusión a la inclusión.

En esta situación parece producirse una confrontación simbólica con los valores y patrones culturales socialmente dominantes. De manera particular se produce una reconversión simbólica de los patrones de éxito dado que los criterios socialmente propuestos resultan para ellos-ellas inalcanzables, según se ha visto. Así, ahora el éxito es vivido como “salvación eterna” y su búsqueda es afirmada como posible a través del camino de la conversión religiosa.

Por este camino se produce una merma importante de la presión consumista que es combatida como lógica de los impíos y nunca como objetivo de vida. Ese lugar lo pasa

²² Villamán, Marcos, o.c. p. 30.

²³ Cfr. Castells, Manuel, o.c. pp.28-55.

a ocupar la búsqueda de la salvación eterna que se obtiene a través de una conducta personal intachable, separada de los criterios del “mundo”. Se produce así una especie de “fuga del mundo” sin dejar de estar en él caracterizada por el tipo de relación que se establece con las lógicas sociales dominantes.

La relación en cuestión parece contener en su centro, utilizando a Castells, el mecanismo de la “exclusión de los excluidos”. A través de este mecanismo, se trabaja simbólicamente la exclusión de la oferta de salvación, entendida como fundamental criterio de éxito, de aquellos que son ahora caracterizados como impíos, pertenecientes al mundo o, lo que es lo mismo, inmersos en la lógica social dominante, que es la responsable de la exclusión social de la que ellos y ellas son víctimas.

Así, al manejar la relación “nosotros-ellos” aparece la contraposición entre “nosotros/as los salvos”-“ellos los impíos” y, en general “nosotros los buenos”-“ella, la sociedad perversa”. De esta manera, ellos los que nos excluyen (socialmente) resultan ahora excluidos (simbólicamente) del éxito que significa la salvación eterna. Resultan así los excluidos, excluidos y, los excluidos convertidos en la posibilidad de inclusión de esos excluidos en el universo de los salvos. La misión religiosa será la práctica orientada a hacer concreta esa oferta de salvación.

El tiempo presente, en vez de tiempo del consumo se convierte en tiempo para la conversión en orden a la obtención del único éxito que tendría sentido: la salvación eterna. Se desactiva así la presión consumista, y las imposibilidades histórico-sociales de inclusión en los beneficios de los procesos modernizadores, son “simbólicamente resueltas”. La exclusión percibida como “pobreza sin horizonte” en el presente, pierde consistencia y la traspaasa al futuro que es vivido como tiempo que jalona al presente, le otorga sentido y lo constituye en un “tiempo para” la preparación de un futuro pleno en el cual las carencias del presente encontrarán respuesta. realizado por la única fuerza capaz y confiable: Dios.

La adaptación tranquilizadora

Es la búsqueda de la armonía personal lo que parece guiar la práctica del Neopentecostalismo implantado fundamentalmente en las clases medias altas de la sociedad. Estos son sectores “socioeconómicamente integrados”, considerados por ellos mismos y los demás como socialmente exitosos. Si bien en su caso también funciona la “lógica de los desencantos”, éstos se refieren a los deseos frustrados de una sociedad más ordenada y que funcione con arreglo a los valores tradicionales en los cuales ellos mismos han sido educados. Se produce, o parece producirse, en estos sectores una fractura entre los valores socialmente predicados y los socialmente practicados.

La posibilidad del éxito, que ellos han logrado, pasa por la capacidad de asumir los valores socialmente practicados, es decir, por la asunción de la lógica y la dinámica social dominantes, el mercado, la competencia, etc. Pero, este éxito parece obtenerse al mismo tiempo que la creación de una “mala conciencia” por no poder asumir también socialmente los valores predicados como superiores. Probablemente es esta realidad de fragmentación la que se constituye en factor de reclamo de una solución simbólica que reconstruya la identidad de esos sujetos y les permita, por la vía del consuelo, una

“adaptación tranquilizadora” a las exigencias de la dinámica social, vía la participación en un espacio donde aquellos “valores predicados” sí son vividos sin consecuencias mayores desde el punto de vista del éxito medido por el medidor por excelencia: la capacidad de consumo.

Ese es el espacio de la religión. En concreto, la congregación religiosa se constituye en una fuente que otorga coherencia a la práctica de estos sectores en los diversos ámbitos de su vida. En ella se reproducen los valores tradicionales en los cuales ellos han sido socializados, se establecen relaciones en base a estos valores, se construye una especie de “dique de contención” a la penetración de los valores socialmente dominantes y que parecen atentar contra la estabilidad valorativa establecida y que les aportan su identidad: La familia, la honestidad, la seriedad, la fidelidad, etc. La religión es el centro en función del cual se ordenan los demás aspectos de la vida pública y privada de esas personas.

En esta manera de entender, obviamente, la política no es una prioridad, es el discurso religioso el que constituye la fuente básica de sentido y de crítica a todo el orden social realizada en clave religiosa. Esta clave ofrece la posibilidad de reconstruir las biografías individuales y se constituye en camino educativo para los y las más jóvenes. Por esta vía ofrece una alternativa a los padres para “salvar” a sus hijos e hijas de los peligros de la sociedad del consumo y la postmodernidad.

A) La prosperidad aquí y ahora: “pare de sufrir”

Una nueva presencia ha hecho irrupción en los últimos años en el campo religioso de América Latina y el Caribe para hacerlo todavía más complejo y diverso, estas son: las llamadas iglesias de la Prosperidad, llamadas así por el tipo de discurso religioso que manejan que vincula práctica religiosa y, sobre todo, pago religioso y generoso del diezmo con el éxito económico y social.. Caso relevante de estos agrupamientos religiosos en sectores urbano-populares es la Iglesia Universal, de origen brasileño y cuyo lema básico es “Pare de sufrir”.

Según comenta Angelina Pollak-Eltz, académica de la Universidad Andrés Bello, de Venezuela, a propósito de la versión venezolana de la Iglesia Universal, ésta “... pone gran énfasis en la “Teología de la Prosperidad”... Como se sabe, esta teología proviene de los Estados Unidos, y se basa en los conceptos del capitalismo neoliberal... los adeptos de la nueva teología aspiran a obtener los bienes de este mundo aquí y ahora, porque creen que Dios da el derecho al bienestar a toda la humanidad. Dios proporciona prosperidad, salud y bienestar a los que dan ofrendas generosas a su iglesia. Los beneficios aumentan en proporción a las ofrendas. Hay que pagar los diezmos para estar seguros del éxito material permanente. No se debe admitir la existencia de temores, dolencias y dudas. Esta teología enfatiza una mentalidad empresarial y creativa, pero al mismo tiempo fomenta el individualismo: hay que tener fe en si mismo y cada uno anda por su cuenta. La pobreza es resultado de la falta de fe y de la ignorancia. Todo el mundo aspira a tener salud, bienestar, prosperidad, felicidad y estas aspiraciones pueden ser concretizadas con fe y contribuciones generosas a la iglesia”. (24)

²⁴ANGELINA POLLAK-ELTZ, “LAS IGLESIAS NEOPENTECOSTALES BRASILERAS EN VENEZUELA Y SU TRASFONDO CATOLICO POPULAR Y AFROAMERICANO, Trabalho apresentado na mesa redonda MR02

Por razones obvias, esta teología está fuertemente presente en el neopentecostalismo que, como se ha indicado, tiene su principal espacio de desarrollo en los sectores medios y medios altos. Pero, también lo está en el pentecostalismo popular aunque refuncionalizada para responder a la demanda religiosa de esos sectores. Las grandes concentraciones populares que ocurren cotidianamente con la presencia permanente de los sectores empobrecidos no dejan lugar a dudas. La oferta de un cambio de situación, esta vez “en el más acá”, y garantizado religiosamente, constituye evidentemente un atractivo para sectores carentes de las condiciones de vida consideradas humanas, sectores excluidos de los beneficios sociales más elementales y desarraigados culturalmente por efecto del predominio social de los valores y símbolos de la modernidad, que son distantes del “mundo posible” de estos sectores.

3.1.1. La funcionalidad socio-política y micro social: tiempo de salvación y ética.

Hasta ahora el pentecostalismo latinoamericano, que como se ha visto nació como religión popular, había sido vinculado con la tendencia al ausentismo social y político de su feligresía. Ciertamente, es notable todavía el sector pentecostal, en sus diversas expresiones, que entiende la política como una actividad reñida con los principios cristianos. Esto es particularmente cierto en las congregaciones independientes en las que se encuentran localizadas mayormente las tendencias sectarias y fundamentalistas.

Sin embargo, tal como lo confirman, además de la observación, los mismos sectores pentecostales, esa tendencia se ha venido modificando de manera significativa en los últimos años, y ya conviven, a lo largo de todo el espectro del movimiento, posiciones que van desde el desentendimiento de los asuntos políticos hasta aquellas que afirman y reclaman un ejercicio de la responsabilidad social y política por parte de la feligresía y de las iglesias respectivas ⁽²⁵⁾. De hecho, la acción social institucional de una parte de estas iglesias es notable en la actualidad; el Servicio Social de Iglesias y Visión Mundial son dos ejemplos que ilustran esta afirmación.

Lo anterior no significa, sin embargo, que el desencanto y la desilusión con respecto a la política no alcance también a la feligresía de los NMR. Por el contrario, afirmamos que a la base de su crecimiento se encuentran también estos elementos. Es decir, tal y como se ha afirmado anteriormente, el incumplimiento permanente de las promesas por parte de las mediaciones políticas (los partidos políticos), percibida como “fracaso” de la modernidad por su incapacidad de concretar históricamente su promesa de salvación secularizada, empuja a los individuos a la búsqueda de nuevos espacios que les aseguren “con certeza” su cumplimiento. Lo anterior parece propiciar un doble movimiento: a) la huida o el rechazo de la política y b) la reclusión en la esfera de lo religioso: la congregación, la parroquia o el movimiento. Esto ocurre con mucha frecuencia en los grupos fundamentalistas que promueven una vivencia intimista de la fe.

"Transnacionalização de religiosidades brasileiras". VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998.

²⁵ López, Darío, **Pentecostalismo y transformación social**, Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2000, pp. 28-29.

En esta práctica religiosa se vinculan respuestas simbólicas a las necesidades y demandas que se constituyen desde las condiciones de pobreza material, el desarraigo cultural, y la percepción de la imposibilidad de su transformación a través de la acción histórica. Es, en este sentido, una pobreza, vivida como exclusión social y desarraigo articulada, a su vez, con una percepción seriamente devaluada de la validez de la política como acción orientada a transformar esas condiciones. La inserción en el movimiento religioso, del tipo de que hemos indicado, refuerza entonces, a través de su específica visión religiosa la percepción de que: “sólo Dios tiene la solución” de las situaciones humanas. Esta visión se convierte, a su vez, en explicación del por qué del fracaso “inevitable” de los intentos de modificar la situación por la vía de la acción histórica.

Sin embargo, la anterior no es la única posibilidad para la articulación de la fe con la dimensión social y política realizada desde la experiencia religiosa que se verifica en los NMR, puede también existir una opción “c”. En concreto, la observación permite proponer como otra posibilidad de articulación la de creyentes que, desde una fuerte experiencia religiosa que les dota de una “identidad fuerte” o “identidad primaria” –como diría Castells- incursionan en la acción social y política encontrando en su opción religiosa las motivaciones para esa participación. La identidad religiosa parece aportar, en estos casos, un apoyo para participar “relativizando” la relevancia de la acción política y reduciendo así las expectativas que se depositan en ella.

Visto de esta manera, la religión constituiría un factor que contribuye a evitar, o por lo menos a minimizar, los efectos de la crisis de la política al dotar a los sujetos de una identidad que se construye fuera del ámbito de lo político; una identidad fundamentalmente religiosa y que deprecia el nivel de las expectativas con respecto a la política. Desde esta identidad religiosa, la acción social y política pasa a ser vista entonces en términos de misión religiosa, es decir, como ocasión para, desde ese ámbito, hacer “lo que Dios quiere”. Obviamente, esta manera de entender no obliga a una determinada orientación ideológica, sino que ella puede ser, y de hecho es sumamente variada aunque también, para los sujetos de la misma, se fundamente religiosamente.

Encontramos así, en los sujetos de estas prácticas, desde el integrismo o fundamentalismo religioso-político, anclados en una visión premoderna de la política y de las relaciones Iglesia-Estado, hasta posiciones “progresistas” ⁽²⁶⁾ con una opción definida por la democracia, la equidad y en general, por la defensa de los derechos ciudadanos. Como siempre ocurre, entre estas dos posiciones se construyen una serie de posturas intermedias que responden a maneras diferentes de ver y a niveles diferentes de desarrollo institucional de los movimientos.

La posibilidad de estas nuevas articulaciones plantearán, probablemente, nuevos problemas en la relación religión-política. A este respecto, Luiz Alberto Gómez de Souza, sociólogo brasileño, al reflexionar sobre el triunfo de “Lula” y la presencia de cristianos de confesión pentecostal en el Partido de los Trabajadores (PT) y en el recién finalizado proceso electoral del Brasil comenta:

“Una nota preocupante: Se eligieron un gran número de pastores y de “obispos” de religiones pentecostales. Fueron votados por sus devotos (uno de los candidatos,

²⁶ Usamos éste a falta de un término mejor que ilustre a lo que nos estamos refiriendo.

Garothino, puso énfasis en su carácter de evangélico y hacía verdaderos sermones). Mientras en la iglesia católica siempre se opuso en Brasil a la creación de un partido confesional e instruyó a votar por quien sirva el bien común y a la justicia, estos pastores, en buena parte, tienen una visión instrumentalizadora de la política para fines de intereses religiosos, algunos bienes materiales y de poder. Curiosamente, las dos principales candidatas al gobierno de Río de Janeiro eran presbiterianas. Benedita da Silva, del PT, siempre separó su condición política de la de pastora de la Asambleas de Dios, y más adelante, al cambiar de iglesia, de su nueva denominación religiosa. Ya Rosihna, mujer del candidato a presidente, Garothino, mezcló los dos campos y se eligió en la primera vuelta. Habrá que estudiar con cuidado este fundamentalismo creciente y lo que plantea para la relación religión y política.” (27)

El texto anterior deja en claro, para el caso brasileño, cómo se está conjugando la opción religiosa con la práctica política, y al mismo tiempo la diversidad de respuestas posibles para la articulación de estos dos campos. Estas van desde la conservación de la autonomía de las dos esferas, hasta lo que podría considerarse una pretensión de relaciones desde el conocido esquema de cristiandad que no asume separación alguna entre religión y política, entre iglesia y Estado. El modelo de cristiandad ha sido dominante en las relaciones iglesia-Estado desarrolladas históricamente por la iglesia católico-romana y la mayoría de los Estados latinoamericanos, y ha sido ampliamente criticado por la teología de la liberación (28).

3.1.1.1 La funcionalidad micro social

A nivel micro social los NMR en particular aportan a las personas una ética individual que parece funcional a las demandas de los diversos sectores sociales que en ellos participan. Los valores predicados y vividos por los miembros de estos movimientos les permiten una “vida ordenada” en el contexto de una situación que es percibida como “culturalmente caótica”.

Estos valores les permiten evadir cuestiones serias como la drogadicción, sobre todo en el caso de los y las jóvenes; una propuesta de vivencia de la sexualidad que protege el peligro de embarazo en la adolescencia o de una sexualidad vivida con irresponsabilidad; el abandono del alcoholismo; la valoración de la familia que promueve su estabilidad, entre otras cosas. Estas respuestas a nivel micro social hablan de una funcionalidad que parece importante para los sujetos de esas prácticas y que, en consecuencia, reafirman permanentemente la validez de la visión religiosa asumida. Esta ética es asumida como camino de salvación, y por tanto, es avalada religiosamente.

De esta manera la práctica religiosa ofertada por los NMR les permiten a las personas respuestas a problemas nada despreciables que ellos y ellas deben enfrentar en el ámbito de la vida cotidiana y en el nivel microsocial. Si a esta importante funcionalidad se le añade la pertenencia a una “comunidad emocional” (M. Weber) que aporta sustento afectivo, y a veces material, a las personas que las conforman, entonces puede encontrarse en estos factores otras de las fuentes de motivación a la participación en estos movimientos.

²⁷ L. A. Gómez de Souza, “Primeras reacciones de una victoria”, *Perspectiva Ciudadana.com* (25-10-2002).

²⁸ Cfr. Boff, Leonardo, *Iglesia, Carisma y Poder*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1991.

IV.- A manera de Conclusión

4.1 Democracia y vida cotidiana

4.1.1 La democracia es el fruto de un Pacto Social, es decir, de un acuerdo entre partes diversas que han acordado organizar su vida social democráticamente. El supuesto básico para la celebración de ese Pacto es que “haciendo las cosas de esa manera nos irá razonablemente bien a todos y todas”. Esto demanda una democracia capaz de cumplir con las metas sustantivas de la sociedad: equidad, participación y libertad.

4.1.2 Si esto no ocurre, y las metas en vez de acercarse se nos alejan, entonces la consecuencia es inevitablemente, la DESCONFIANZA y el DESENCANTO. Y esta situación se constituye en un atentado contra la paz.

4.1.3 Si los mecanismos y valores que se reivindican como típicamente democráticos se desvirtúan y se pasa a llamarle a la “verdad mentira y a la mentira verdad”, entonces se profundiza la DESCONFIANZA Y LA CAPACIDAD DE CUMPLIMIENTO CON LAS NORMAS. Esta es una de las mayores consecuencias de la falta de transparencia, la impunidad y la corrupción: los “triunfadores prácticos reales” son los “fracasados en el discurso teórico social”. La doble moral se resuelve por la práctica.

4.1.4 Si la vida cotidiana es tan agresiva como hoy, y obliga a las personas a dedicar todo el tiempo útil del día a la búsqueda, muchas veces fallida, de la sobrevivencia, entonces la Paz, la Cultura de Paz tendría poco espacio de desarrollo y de vigencia.

4.2 Estado y Mercado

4.2.1 El Estado, finalmente, después de un penoso recorrido de coqueteo con el Mercado, ha sido reivindicado como uno de los factores principales para la construcción de la equidad social. No que el Mercado no tenga un lugar, sino, que el Estado también tiene el suyo y no puede ser el de la irresponsabilidad social.

4.2.2 Desde el punto de vista de los sectores empobrecidos, eufemísticamente llamados “menos favorecidos” el Estado es la instancia social que les permite “verse defendidos y protegidos por la sociedad”. El Estado social suprime “la sensación de intemperie” en que la vida cotidiana coloca a los ciudadanos y ciudadanas socialmente excluidos.

4.2.3 Cuando el Estado no asume esta función social, la paz se ve seriamente afectada porque no se aparece instancia alguna que se responsabilice de “evitar la lógica de la selva y garantizar la ejecución de la negociación, de los pactos sociales”.

4.2.4 Una cultura de Paz debe encontrar soporte en la acción del Estado como garante de beneficios sociales para las mayorías. Percibido así, entonces tendría sentido el cumplimiento de las normas. Y esto así, porque se percibe que el Estado ayuda para “compartir mejor los beneficios sociales”. Como bien señala Mayor: “La Cultura de Paz es la cultura de compartir mejor”. La solidaridad tiene que ser una posibilidad para las relaciones económicas.

4.2.5 Como bien señala Pés Bustamante: “La Paz es un bien del espíritu. Pasados tantos esfuerzos y tantas reflexiones a favor de la paz, hoy debemos entender que no es un concepto aislado. La paz es cultura de paz. Significa actuar con generosidad, fortalecer los valores humanos, actuar contra la explotación, acabar con la violencia y la corrupción, tender la mano y actuar a favor de los necesitados, de los débiles y de los desfavorecidos” (Antonio Pérez Bustamante)

4.3 Un nuevo ser humano

4.3.1 No será posible el desarrollo de una Cultura de Paz sin seres humanos pacíficos que desean y construyen la Paz. Pero, para ello será necesario modificar sustantivamente el “imaginario dominante” acerca de lo que es un ser humano realizado, y por consiguiente, aspirado.

4.3.2 La modernidad dominante ha consagrado la violencia como bienaventuranza. La fuerza y el poder son asimilados como los instrumentos a través de los cuales se desarrollan las mejores ideas. Las ideas verdaderas, correctas.

4.3.3 Ideas a las que sólo tienen acceso un “grupo de iluminados” y bendecidos que, en razón de su iluminación, son constituidos en “misioneros” de esas buenas ideas que son el camino de la salvación de la humanidad.

4.3.4 Son seres humanos que, de igual manera, participan y son exitosos en el mercado pues generan actitudes y aptitudes para una competencia en la que los débiles deben ser descalificados por la vía de la selección natural de los fuertes como vencedores.

4.3.5 Un ser humano pacífico, piensa y siente de otra manera. Tiene otra sensibilidad: Es la colaboración su horizonte de vida y no la competencia. La fuerza no es vista como un instrumento de imposición sino de construcción, como capacidad para hacer las cosas, en consecuencia, más que fuerza física es fuerza interior que sostiene en la acción. El conocimiento no es una ocasión para la imposición sino de orientación más adecuada de la colaboración y la construcción de la vida.

4.3.6 Un ser humano pacífico piensa que el “poder es humano” sólo si está dirigido por el amor, no por la búsqueda del poder mismo y la imposición de la voluntad de personas o grupos.

4.4 Una nueva educación para la Paz

4.4.1 .“Los maestros, los educadores, junto con la familia, educador primario, son el pilar de nuestro futuro. Son ellos los que pueden forjar una Cultura de Paz.” (Federico Mayor).

4.4.2 Esto es claro si de lo que se trata es de la transformación-creación cultural. Ello sólo es posible construyendo nuevos valores que se expresen en nuevas actitudes que se manifiesten y sustenten nuevas prácticas.

4.4.3 La educación y la escuela en particular, deben constituir espacios para el aprendizaje de la Cultura de Paz, de sus valores y de su valor para la reproducción de la vida. El conocimiento, uno de los objetivos de la escuela, debe ayudar a entender lo razonable que es la propuesta de una cultura de Paz y la irracionalidad de su contrario: la violencia, la dominación y la represión.

4.4.4 La escuela es ocasión para el aprendizaje de las destrezas necesarias para vivir en la perspectiva de la Cultura de Paz en un régimen democrático compuesto por ciudadanos y ciudadanas: el diálogo, la argumentación, el respeto, la tolerancia, la negociación, la justicia y la equidad.

4.5 Un Dios de la Compasión y la Misericordia

4.5.1 Es necesario transformar nuestra imagen de Dios, desde el TODOPODEROSO al MISERICORDIOSO, sólo así podremos lograr asumir como camino de humanización estas mismas características y no la competencia y el cinismo.

4.5.2 Sólo así podrá tener vigencia una visión del poder que se afirma como dador de la vida, constructor de la democracia, la vida y la paz. Respetuoso de las diferencias y convocador al diálogo como camino de construcción de humanidad.

4.5.3. Sólo así podremos aprovechar el presente como OCASION para el aporte a la elaboración de una ETICA GLOBAL que permita a los seres humanos, desde un mundo reencantado, avanzar hacia la CIUDADANIA PLENA como señal de identidad capaz de conciliar lo local con lo global.

3. Dialogo interreligioso
Diálogo Inter-religioso

Diálogo interreligioso para una cultura de justicia, solidaridad y paz en el contexto caribeño y latinoamericano

Franklin S. Pimentel Torres
septiembre 2004

Introducción

En el contexto de la sociedad global en que vivimos¹, las diferentes religiones relacionan a sus dioses y diosas con valores fundamentales como el amor, el diálogo, la tolerancia, la misericordia, la compasión, la defensa de la vida de las y los débiles², pero, paradójicamente todas las religiones tienen cierta dificultad para dialogar y convivir con lo diferente. En la historia, muchas veces, atadas al poder económico y político, las religiones no supieron respetar y dialogar con otros modos de creer. La religión fue elemento que fortaleció los conflictos bélicos y la violencia fratricida entre pueblos o entre etnias de un mismo país o región³. El judaísmo consideró los dioses y diosas de los otros pueblos como demonios. Desde los primeros tiempos, el cristianismo propagó escritos polémicos contra judíos y paganos. En el encuentro con las religiones americanas y africanas, el cristianismo europeo, por lo general, no supo reconocer ni respetar los dioses y diosas de las y los nativos. Los musulmanes interpretaron como orden superior de Dios el imponer la fe, aunque muchos de sus escritores insistiesen en la universalidad del amor de Dios y la apertura a la fe de las y los otros.

El actual panorama religioso ha ido adquiriendo una complejidad cada vez mayor⁴. Así lo señala F. Arinze: "Los romano-católicos son cerca del 18% de la población mundial. Los otros cristianos y cristianas constituyen el 15%. Hay además otras muchas religiones en el mundo. Los musulmanes son casi el 17%, los hindúes el 13% y los budistas el 7%. No hay que olvidar a las y los judíos, a los zoroastrianos, a los baha'is, a los sintoístas, a las y los seguidores de las religiones tradicionales"⁵.

Consideremos algunos datos sobre la realidad religiosa en el mundo⁶:

Personas por religiones	Año: 1990	Porcentajes	Año: 2000	Porcentajes
Población	1619	100%	6055	100%

¹ J. Bosch, El Diálogo religioso en la sociedad global, en Exodo 74 (2004) 4-10.

² J.M. Castillo, Las Religiones y las libertades individuales, en Exodo 74 (2004) 18-24.

³ J.O. Beozzo, Los conflictos religiosos mayores del mundo de hoy, en Agenda Latinoamericana Mundial 2003, 40-41.

⁴ J. Comblin, Las religiones hoy, en Agenda Latinoamericana Mundial 2003, 36-37.

⁵ F. Arinze, 1995: 250. Citado por J.C. Urrea Viera, Documentos sobre ecumenismo y diálogo Inter.-religioso. Semana de reflexión teológica, Santo Domingo 2003, 51.

⁶ Cf. F. Damen, Panorama de las religiones en el mundo y en América Latina, en Agenda Latinoamericana Mundial 2003, 34-35.

Educación en Tiempos Difíciles: ¿ qué evangelización? – Seminarios Regionales – 2004

mundial				
Cristianos/as	558	34.5%	1999	33%
Musulmanes	200	12.3%	1188	19.6%
Hindúes	203	12.5%	881	13.4%
Budistas	127	7.8%	360	5.9%
Religiones Indígenas	117	7.3%	228	3.8%
Judíos/as	12	0.8%	14	0.2%
Nuevas religiones	6	0.4%	102	1.7%
No creyentes	3	0.2%	778	12.7%

Veamos ahora algunos datos sobre la realidad de las religiones en América Latina y el Caribe:

Personas por religiones	Año: 1990	Porcentajes	Año: 2000	Porcentajes
Población Latinoamericana y caribeña	65	100%	519	100%
Cristianos/as	62	95.2%	481	100%
Musulmanes	0.05	0.1%	1.5	92.7%
Rel. Indígenas	2.2	3.5%	1.2	0.3%
Judíos	0.02	0.0%	1.1	0.3%
Hindúes	0.1	0.3%	0.7	0.2%
Budistas	0.0005	0.0	0.6	0.1%
Nuevas religiones	0	0.0%	0.5	0.1%
Espiritistas	0.2	0.4%	12	2.3%
No creyentes	0.3	0.6%	16	3.1%
Ateos/as	0.1	0.0%	2.7	0.5%

Consideremos algunos datos sobre la realidad de la Iglesia cristiana en América Latina y el Caribe:

Personas por religiones	Año: 1990	Porcentajes	Año: 2000	Porcentajes
Población Latinoamericana y caribeña	65	100%	519	100%
Cristianos/as	62	95.2%	481	92.7%
Católicos/as	59	90.1%	461	88.8%
Protestantes	0.9	1.4%	46	9.3%
Anglicanos/as	0.7	1.1%	1	0.2%
Ortodoxos	0.006	0.0%	0.5	0.1%
Iglesias Independientes	0.03	0.1%	39	7.7%

Cristianos/as marginales	0.003	0.0%	6	1.3%
Evangelicales	0.7	1.2%	40.3	7.8%
Pentecostal/Carismáticos	0.01	0%	141	27%
Doblemente afiliados	0.3	0.4%	80	15.5%

* **El diálogo como categoría teológica**

El diálogo está en la misma estructura del ser humano, ya que es muy difícil concebir la existencia del ser humano, mujer y hombre, sin una apertura a la otra persona. Si pensamos en las principales religiones monoteístas (judíos, cristianos y musulmanes), podemos apreciar que dicho monoteísmo no se fundamenta en la soledad del Dios de estas religiones, sino en una divinidad que se comunica con los seres humanos para establecer una relación dialógica que será la base de su amor y misericordia.

El diálogo tiene una dimensión creativa y vital que permite que el ser humano se desarrolle a sí mismo, a sí misma y sea capaz de comprender a las y los demás y establecer relaciones de armonía dando un nuevo sentido a su vida y a los proyectos que desea emprender. R. Howe señala con luminosa claridad los frutos que produce en las relaciones interpersonales una actitud de diálogo:

“Cada ser humano es un adversario potencial, incluso aquellas personas a quienes amamos. Sólo por medio del diálogo somos salvados y salvadas de esta enemistad de unos contra otros y otras. El diálogo es el amor lo que la sangre es al cuerpo. Cuando cesa la circulación de la sangre el cuerpo muere. Cuando cesa el diálogo, el amor muere y nace el resentimiento y el odio. Mas el diálogo puede resucitar una relación muerta. Efectivamente, éste es el milagro del diálogo: puede engendrar una relación nueva, y también puede dar nueva vida a una relación que ha muerto”⁷.

* **Algunas formas de diálogo Inter-religioso**

El desafío del diálogo Inter.-religioso no sólo consiste en la necesidad de clarificar su misión sino que éste se extiende a señalar cuáles son las formas concretas de su realización. Su práctica suscita aún muchas dificultades en la mentalidad y disposición de las y los miembros de las diferentes religiones, de los diversos credos religiosos que ven, en algunos casos, la inutilidad de estos acercamientos. Es difícil dialogar cuando nos desenvolvemos en un ambiente religioso donde nuestro credo es mayoritario. Sin embargo, debemos convencernos que el diálogo Inter.-religioso se inscribe en las tareas fundamentales de la iglesia cristiana, al estar insertado en su misma misión salvadora-liberadora que lo transforma en un diálogo de vida con calidad inscrito en el plan de Dios para con todos los seres humanos.

* **Diálogo de vida**, al ser por sobre todo una actitud de la persona y un espíritu que guía su conducta. A través de la atención, respeto y acogida de la otra persona se establecerá una relación donde cada persona poseerá el espacio adecuado para la realización de su propia identidad personal. De esta manera será posible que las personas se esfuercen para “vivir en un espíritu de apertura y de buena vecindad, compartiendo sus alegrías y penas, sus problemas y preocupaciones humanas”.⁸

⁷ Tomado de J. Bosch, Para comprender el ecumenismo. Edit. Verbo Divino, Navarra 1991, 40.

⁸ Diálogo y Anuncio, No. 42

* **Diálogo de las acciones**, que puede extenderse a amplios niveles del quehacer personal y social, como es la colaboración en la búsqueda de objetivos de carácter unitario en el ámbito social, económico y político tendientes a lograr la liberación y desarrollo integral de los seres humanos. Este diálogo se realiza fuertemente a nivel institucional, donde es posible que acciones conjuntas de todas y todos las y los creyentes puedan dar un aporte concreto a problemas como la injusticia, la inequidad social y la violencia que afligen a la humanidad.

* **Diálogo de los intercambios teológicos**, que revisten especial importancia al llevar implícito la exigencia de una profundización y valoración de nuestras propias creencias, y a la vez apreciar los valores espirituales contenidos en las otras tradiciones religiosas. Teniendo presente que el diálogo Inter.-religioso no puede reducirse a una tarea de especialistas o a un lujo teológico, esta forma es de especial importancia y provecho en cuanto a una permanente y dinámica iluminación sobre el tema.

* **Diálogo de la experiencia religiosa**, el cual se realiza a partir de una profunda adhesión a las propias tradiciones religiosas que permite compartir con otras personas una “experiencia de oración, de contemplación, de fe y de esfuerzo, así como los caminos de búsqueda del absoluto”. Esta forma de diálogo posibilita el conocimiento y la cooperación, especialmente, cuando se tiene como objetivo preservar los valores e ideales religiosos de la persona.

1. Pueblo indígena y pueblo negro: esclavitud, opresión e imposición religiosa

Reflexionar sobre la relación de las y los indígenas y de las negras y los negros con las religiones es debatir, inevitablemente, el papel de las personas de origen americano y africano en la sociedad como conjunto, en los últimos 500 años de historia de los pueblos de América Latina y el Caribe⁹.

En este período las iglesias cristianas defendieron, por lo general, el punto de vista de las y los colonizadores, y lo hacían a través de la enseñanza de la doctrina cristiana, pues consideraban las culturas del pueblo indígena y negro como inferiores y desprovistas de la presencia de Dios.

Desde el siglo XVI, a las y los negros, las y los mestizos, cristianas y cristianos nuevos e indígenas se les impidió ocupar cargos de confianza y de honor, con la excusa de que no tenían tradición católica ni títulos de nobleza. Los argumentos utilizados eran de naturaleza teológica y social. Se afirmaba que estos grupos pertenecían a la raza impura, y que su sangre estaba manchada; de ahí la expresión de “raza infectada”, que aparece en los documentos coloniales.

Podemos afirmar que hasta fines del siglo XVIII, persistió en la mayor parte de los pueblos de América Latina y el Caribe un racismo de fundamentación teológica que discriminaba a todas aquellas personas que descendían de judíos, negros, negras e indígenas, clasificados como “falsos cristianos”, enemigos de la Iglesia, además de ser mirados y miradas como una amenaza a la fe, a la doctrina y a las buenas costumbres.

Ante esta realidad, la tradición cristiana ocupó uno de los lugares más elevados en la escala jerárquica de la sociedad, la indígena y el indígena, el negro y la negra, tuvieron que escoger entre dos alternativas de acción: adaptarse a los valores de la cultura blanca y europea que caracteriza la tradición cristiano-católica, asimilando los hábitos y costumbres de una cultura que no les pertenecía, o bien rescatar sus raíces

⁹ D.R. Dos Santos, Los Negros y la Religión en América Latina, en Agenda Latinoamericana Mundial 2003, 128-129.

en las religiones de origen americano y de origen africano, que mantenían las tradiciones africanas en sus cultos y celebraciones.

Al optar por la experiencia cristiana, dentro de un modelo tradicionalmente europeo, el negro y la negra dejaron de vivenciar toda la riqueza cultural heredada de África, se alejó de las cuestiones raciales graves, como la discriminación y el prejuicio racial, la problemática de la condición social precaria como resultado del racismo enmascarado por el sistema social injusto... La evangelización pasó necesariamente por un proceso de occidentalización; esto es, se hizo posible a partir del deterioro de las tradiciones indígenas y afro en las poblaciones de origen indígena y africano en América Latina y el Caribe.

1.1 Resistencia y mantenimiento de las tradiciones africanas

Aunque en un comienzo las y los africanos trajeron junto con sus prácticas culturales, sus creencias y los símbolos de sus dioses y diosas, muy pronto las y los cristianos europeos empezaron a bautizar y a adoctrinar a las y los esclavos con la intención de cumplir el mandato papal que reconociendo la condición humana de las y los africanos, ignoraba en cambio sus más elementales derechos.

Razones históricas determinaron que algunos grupos humanos se conservaran unidos después del embarque y posterior reventa en suelo americano. Esto hizo posible que en algunos lugares las y los afroamericanos descendientes de aquellos grupos conservaran formas lingüísticas africanas, estructuras sociales y prácticas religiosas.

Las religiones afroamericanas tienen sus raíces en dos importantes culturas africanas. Bantú y Nago (Yoruba). Como grupo lingüístico y cultural, el Bantú se extiende desde Camerún hasta el sur del continente, pasando por Angola y el Congo. Pero las religiones afroamericanas proceden en su mayor parte de las culturas sudanesas, sobre todo Yoruba que ocupó tradicionalmente la región de Dahomé, Nigeria y Sudán; es decir el área que se extiende desde el Océano Atlántico hasta los límites de Egipto.

Algunas de estas religiones o expresiones religiosas son:

* **El Candomblé:** Religión afrobrasileña conocida también como la religión de los orixás (espíritus o divinidades). El nombre se deriva del instrumento musical bantú, candomblé, utilizado en la danza. Sin embargo, el candomblé llegó a Brasil con esclavos y esclavas de la tradición Yoruba de Nigeria. El candomblé celebra la vida, que es sagrada. Se organiza en torno a una casa donde el aspecto de la familia recibe especial importancia. Dios se comunica a través del ser humano que también es sagrado, siendo su cuerpo expresión de lo divino.

* **El vudú haitiano:** El vudú llegó a Haití con esclavas y esclavos Yoruba del reino de Dahomé (hoy Benín). Se adaptó a su nueva realidad y fue asumiendo rasgos propios. Tanto así que hoy se habla de vudú haitiano para distinguir esta religión del culto que le dio origen. La palabra vudú significa espíritu. Según esta creencia, Dios es el ser supremo, siempre bueno, pero distante de la humanidad. Los espíritus sirven de intermediarios y pueden ser buenos o malos; por tanto, la religión consiste en una serie de prácticas "mágicas" para recibir el favor de los espíritus buenos y/o alejar los maléficos.

* **Santería:** Como sugiere la misma palabra, la santería tiene que ver con el rito a las y los santos. Se trata de la fusión de elementos y prácticas religiosas de la religión de las y los Yorubas del suroeste de Nigeria, con aspectos de catolicismo popular. Practicada casi en toda América Latina, la santería recibe su máxima expresión en Cuba y en República Dominicana. En la santería existe una identificación de algunos orixás (espíritus) africanos con santos y santas de la tradición católica.

En el caso de Haití, las y los esclavos, despojados de su antigua religión supieron convertir el dios de los opresores en el dios de los oprimidos. El proceso lento de cristianización caló tan profundo que hombres y mujeres de origen africano supieron descubrir en la esencia del cristianismo no sólo el sentido verdadero de su fe antigua, sino también la fuerza liberadora que alentaba el mensaje cristiano en su expresión bíblica liberadora más fundamental, aunque fuera predicado siempre como espíritu de sumisión.

Para otras y otros descendientes de las culturas afro la religión vudú ha desempeñado un papel muy importante de resistencia popular, de función profética y de lucha para lograr la independencia.

En 1791 se realizó un gran congreso de sacerdotes vudú, una gran ceremonia donde se celebró el rito de comunión, consistente en sacrificar un puerco y las y los que comulgaban del mismo ideal: “Vivir libre o morir” (viv lib ou mourir) debían tomar un poco de la sangre. En esta ceremonia se pronunciaron estas palabras en que se hacía diferencia entre el dios de las y los esclavos y el dios de las y los blancos europeos. El líder del grupo afirmó: “El Dios bueno que ha hecho el sol que nos esclarece, que hace mover el mar y da origen a rayos y truenos, escuchen bien ustedes este Dios que está escondido en el cielo, nos mira. El ve muy claramente la miseria que nos hacen pasar los blancos... Pero este Dios que es tan bueno nos ordena la venganza, dirige nuestros brazos y nos asistirá. Tenemos que botar en el suelo la imagen del dios de los blancos que tienen sed de nuestras lágrimas, y que escuchen la libertad que habla desde nuestro corazón”.

Fue después de esta ceremonia, que las y los esclavos se decidieron a sacudirse el yugo de la esclavitud que les habían impuesto los blancos. Un mes después de esta ceremonia hubo una sublevación muy grande en el norte del país de lo que hoy es Haití y dos años después se produjo una sublevación general en todo el país. Luego de 11 años de lucha se logró la liberación del país haitiano en 1804, convirtiéndose así en el primer país negro en independizarse de sus amos.

2. Experiencias para promover el diálogo interreligioso a partir del siglo XIX

2.1 El parlamento mundial de las religiones del mundo

En 1893, en Chicago, Estados Unidos de América, con ocasión de los 400 años de la conquista-invasión de América por los europeos, el pastor presbiteriano John Henry Barrows, creó el “Parlamento Mundial de las Religiones”. Reunió 4000 personas en la sesión inaugural. Durante 18 días tomaron la palabra 150 de los 400 delegados y delegadas. Recibió la adhesión de las y los religiosos orientales y la curiosidad de las y los líderes judíos, cristianos y musulmanes más abiertos y abiertas.

En 1993, un siglo después, nuevamente en Chicago, el “Parlamento” celebraba una nueva asamblea general. Las y los participantes aprobaron la “Declaración por una Ética Mundial”.

Fueron aprobados allí los siguientes principios:

1. No es posible un nuevo orden mundial sin una ética mundial.
2. La exigencia fundamental de esta ética es que todo ser humano sea tratado de forma humana.
3. Es urgente crear una cultura de la no-violencia y del respeto hacia cada ser vivo.
4. Una cultura de la solidaridad y un orden económico justo.
5. Una cultura de la tolerancia y de la paridad de derechos e igualdad entre hombre y mujer.
6. Es necesaria una transformación de conciencia sin la que las anteriores propuestas no serían profundas.

En 1999 tuvo lugar el III Parlamento de las Religiones del Mundo en la ciudad del Cabo. Allí se llamó la atención del mundo sobre la contribución del movimiento interreligioso en la lucha contra el apartheid y sobre los crecientes esfuerzos para construir una nueva Sudáfrica.

Recientemente, en Julio del 2004, tuvo lugar en Barcelona, el IV Parlamento de las Religiones del Mundo –en el marco del Fórum Universal de las Culturas-; ha constituido una llamada a enfrentarse con los desafíos que supone vivir en un contexto de diversidad y a asumir una ética y una práctica solidarias y liberadoras.

2.2. Iniciativas promovidas por el Consejo Mundial de Iglesias (CMI)

El Consejo Mundial de Iglesias (CMI), en su asamblea de Nueva Dehli, defendió la libertad de conciencia religiosa de toda persona humana. En 1969, el Consejo aprueba la importancia del diálogo interreligioso y el proyecto de un encuentro con creyentes de otras tradiciones.

En Ginebra, en 1968, fue fundada, de forma autónoma, pero en diálogo con el Consejo, una Comisión consultiva de las Religiones. Propone a las y los participantes un principio: “No estamos aquí porque estemos de acuerdo, sino para aprender a conocernos”.

En los últimos diez años, el Consejo Mundial de Iglesias ha realizado encuentros con personas de diferentes tradiciones espirituales para promover entre las religiones, un trabajo por la “paz, la justicia y la defensa de la creación”.

2.3 La Iglesia Romano-Católica, el Vaticano y el diálogo interreligioso

Tras un proceso, en 1965, la Iglesia romano-Católica tomó una actitud que revolucionó su historia y abrió un tiempo nuevo en su vida y en su testimonio en el mundo. Una considerable representación de obispos católicos del mundo, reunidos en el Concilio Vaticano II, publicaron una Declaración sobre la Libertad Religiosa¹⁰, y otra sobre cómo la Iglesia Católica ve a las otras religiones¹¹.

¹⁰ “Dignitatis Humanae”, sobre la libertad religiosa.

¹¹ “Nostra Aetate”, sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas.

Actualmente, en la Iglesia Católica, es la Federación de las Conferencias Episcopales de Asia quien ha profundizado más la teología y la práctica del Diálogo con las otras religiones.

Los últimos papas han testimoniado esta actitud de respeto y diálogo con los hermanos y hermanas de otras religiones. Las declaraciones ecuménicas e interreligiosas del Concilio, aunque hayan sido escritas y publicadas tras su muerte, deben mucho al llamado y a la profecía del papa Juan XXIII. Su sucesor, Pablo VI, en varias ocasiones, mandó devolver a musulmanes y judíos objetos sagrados o de valor histórico que, en guerras, los llamados cristianos les habían arrebatado. El actual Papa, en cada viaje, pide encontrarse con los líderes de otras religiones. En octubre de 1986 y en enero del 2002, invitó a los líderes y representantes de las más diferentes tradiciones religiosas para orar por la Paz del mundo en Asís, la tierra de San Francisco.

En Febrero del 2002, el Papa envió a todos los gobernantes de los países una carta con un “Decálogo para la Paz del mundo”. Son diez puntos aprobados por los líderes religiosos presentes en el 2º encuentro de Asís, necesarios para el diálogo entre los pueblos y las culturas.

2.4 La comunidad ecuménica de Taizé

La comunidad ecuménica de Taizé fue fundada por Roger Schutz, de nacionalidad Suiza, en 1944, año en que este monje se establece en Taizé (Lyon, Francia). Está integrada por hermanos y hermanas de diferentes nacionalidades y confesiones cristianas, reunidos y reunidas bajo una vocación común: la reconciliación. Inicialmente, todas y todos las y los miembros de la comunidad eran de origen evangélico. A partir de 1968 hay también hermanos y hermanas católicos formando parte de la comunidad.

Algunos y algunas de las hermanas y hermanos de esta comunidad ecuménica viven fuera de Taizé, reunidos y reunidas en pequeñas fraternidades ubicadas en diferentes lugares del mundo donde comparten su vida con las y los más pobres.

La comunidad busca ser “parábola de comunión”, un signo de reconciliación entre las y los cristianos divididos, que les impulse a ser fermento de reconciliación entre los seres humanos los pueblos de la tierra. Así la unidad de las y los cristianos no es buscada únicamente como un fin en sí, sino como el inicio de una unidad mayor: la unidad entre los pueblos¹².

Progresivamente Taizé se ha convertido en un lugar al que numerosas jóvenes y numerosos jóvenes de todo el mundo acuden a participar en los encuentros semanales donde se comparten la oración, la reflexión y el trabajo. A partir de 1970, R. Schutz anuncia el “Concilio de los jóvenes”, cuya apertura se hace en 1974. Desde entonces miles de jóvenes de todas las confesionalidades han acudido a Taizé en busca de una espiritualidad y de un compartir. Desde su fundación, el hermano Roger es prior de la comunidad.

¹² J. Bosch, Diccionario de ecumenismo. Verbo Divino, Estella 1998, 372-373.

En 1974 R. Schutz recibe el premio Templeton, y el mismo año el premio de la paz en Alemania. Y años más tarde, en 1988, el premio de la UNESCO para la educación por la paz

2.5 La Conferencia Mundial de las Religiones por la paz

El contexto de la intervención estadounidense en Vietnam y la intensificación de la guerra fría, agravada por las relaciones tensas entre Moscú y Pekín, llevó a algunos creyentes a promover nuevas iniciativas de diálogo Inter.-religioso. Así surgió la “Conferencia Mundial de las Religiones por la Paz”.

Esta organización es fruto de la iniciativa de ciudadanas y ciudadanos de EEUU, India y Japón. La primera asamblea internacional fue en Kyoto, Japón, en 1970. La finalidad era “tratar la cuestión de la Paz, propagar la causa del desarme, oponerse a todo tipo de discriminación, trabajar para acabar el colonialismo, con el imperialismo y defender los Derechos Humanos”. En la primera asamblea (1970) participaron 139 personas de Asia y de Africa. Allí estuvieron presentes entre otras personas, el profeta latinoamericano Hélder Cámara, Raimundo Panikkar, Eugene Blake y el metropolitano Galitsi Filarete de Moscú. En aquella época H. Cámara escribió que este encuentro era el sueño de su vida.

En 1998, la Conferencia Mundial de las Religiones por la Paz hizo su segunda Asamblea general en Jordania. Por motivos políticos, el líder budista tibetano, el Dalai Lama, no recibió visa para participar del encuentro.

2.6 La iniciativa de las Religiones Unidas (URI)

En 1999, en Jerusalén, el obispo anglicano William Swing, el Dalai Lama, el Consejo de Coordinación Inter.-religioso de Israel, lanzaron la sugestiva propuesta de una organización mundial de las religiones, semejante a las Naciones Unidas. “Todos los días aparecen problemas y deberían ser discutidos y regulados a partir de una base permanente cotidiana, sin caer en el modelo burocrático de la ONU. Los promotores y promotoras de esta propuesta llamaron a esta organización URI (United Religions Initiative), Organización de las Religiones Unidas”.

Esta organización fue fundada en Pittsburg (EEUU) el año 2000 y se extiende por todos los continentes. Pretende ser un foro de encuentro libre y de diálogo. En agosto del 2002 realiza su asamblea mundial en Río de Janeiro.

El Vaticano ha enviado representantes a las asambleas, pero, como sospecha que esta organización favorezca el sincretismo, no la ha apoyado.

2.7 El Templo de la Comprensión como símbolo de diálogo interreligioso

La tragedia del holocausto durante la segunda guerra mundial llevó a muchas comunidades cristianas a revisar sus deberes en relación a los judíos. En 1947, la Iglesia Reformada de los Países Bajos declara que el diálogo debe ser la relación normal entre la Iglesia y la Sinagoga. En 1948 el pastor suizo Nusslé lo aplica a las relaciones entre cristianos y musulmanes. En 1960 la americana Judith Hollister fundó el Templo de la Comprensión, cerca de la ciudad de Washington, D.C. Entre los miembros fundadores están inscritos el patriarca ecuménico Atenágoras, el Dalai Lama, Thomas Merton, Albert Schweitzer y los papas Juan XXIII y Pablo VI. Es una construcción en seis alas, cada una para una gran religión: budista, cristiana, china,

hindú, judaica y musulmana. La meta es “promover la comprensión de las religiones a escala mundial. Reconocer la unidad de la familia humana”¹³.

El sueño era crear en Washington una especie de “Naciones Unidas Espirituales”. En 1970, en la asamblea de Ginebra, el Vaticano y el Consejo Mundial de Iglesias enviaron representantes. Allí se propuso una Organización Mundial de las Religiones. En 1980, el Templo de la Comprensión intentó crear un “Consejo Monástico Mundial”. Hoy, trabaja más a nivel de EEUU y está asociado al “World Congress of Faiths”.

2.8 La APD y el macroecumenismo

En América Latina, con ocasión del quinto centenario de la conquista-invasión, representantes de grupos afroamericanos, comunidades indígenas y cristianas y cristianos de diversas Iglesias se reunieron en un primer encuentro continental de la “Asamblea del Pueblo de Dios” (APD) proponiendo no sólo el diálogo inter-religioso, sino también intercultural, y fundamental en el servicio a las y los oprimidos y excluidos del pueblo. Allí nació la expresión “macroecumenismo” para designar un ecumenismo no sólo entre cristianos y cristianas, sino también entre religiones y principalmente con grupos religiosos populares y autóctonos. Esta intuición ya existía en otros lugares del mundo. Esta intuición ya existía en otros lugares del mundo. H. Küng propuso un “ecumenismo abrahámico” entre judíos, cristianos y musulmanes.

El documento de la APD de Quito justifica la propuesta del Macroecumenismo afirmando que:

1. El Dios comprometido con la vida es siempre mayor que nuestras Iglesias, religiones y proyectos humanos.
2. Dios tiene un sueño: la unidad de la familia humana, dentro de la ley suprema del amor.

“Las cristianas y cristianos presentes en este encuentro nos sentimos profundamente llamadas y llamados a la conversión. (...) Queremos, a través del testimonio de la unidad, colaborar con los procesos a través de los cuales nuestros pueblos están construyendo la otra democracia, la de las hijas e hijos de Dios, hermanados entre sí”.

La APD toma como opciones fundamentales la “espiritualidad macroecuménica” y la resistencia al neoliberalismo.

3. Raíces bíblicas del diálogo y del pluralismo religioso

Para enfocar el tema de las raíces bíblicas del diálogo religioso y del pluralismo religioso tengo en cuenta las que considero las dos principales escuelas teológicas presentes en los escritos bíblicos del Antiguo y del Nuevo Testamentos: la escuela monárquico sacerdotal

La escuela profético-liberadora.

3.1 La escuela teológica monárquico-sacerdotal

¹³ M. Barros, Panorama actual del diálogo interreligioso, en Agenda Latinoamericana Mundial 2003, 220-221.

La que en este trabajo se denomina “escuela teológica monárquico-sacerdotal” produce textos que están al servicio de un proyecto monárquico, centralizador, en el que la religión es parte fundamental para sostener un proyecto de poder opresor. Aquí podríamos situar los textos producidos por –según la llamada teoría documentaria- el autor Yahvista y por el Sacerdotal. Este proyecto tiene su centro en la ciudad de Jerusalén, “ciudad del gran rey” (Sal 48,3).

Este proyecto literario y teológico monárquico-sacerdotal tiene sus momentos claves durante el período del rey Salomón y durante las reformas socio-político-religiosas durante el mandato y de los reyes Ezequías (716-687 a.C.) y Josías (640-609), reyes del reino del sur, reformas que intentan centralizar todo en la ciudad de Jerusalén y que utiliza el aspecto religioso como soporte ideológico fundamental para un proyecto de expansión monárquica y de concentración de poder económico-político en pocas manos.

Este proyecto defiende un monoteísmo excluyente y presenta al Dios de Israel como un monarca y un guerrero –Yahveh Sebaot- que acompaña las huestes de Israel en la conquista de la tierra de Canaán, a la que ellos y ellas –de forma intencionada- le llaman “tierra prometida” (Cf. 2 Sm 7,8-12; 1 Cr 17,24; Sal 24,10; 48,9; 84,4).

Este tipo de teología monárquico-sacerdotal demanda un Dios único, poderoso, varón, guerrero, que no admite compañeros y compañeras que compartan su poder. Su religión está ligada a la necesidad de sostener el proyecto monárquico: Saúl, David, Salomón... siendo David el prototipo del rey ideal.

Cuando ya no existe la monarquía, en el tiempo del post-exilio, se sueña con un futuro Mesías de la casa de David que libere al pueblo y que restablezca la dinastía judía (Sal 72; Lc 1,32-33; 24,21; Hch 1,6).

En este sistema el poder sagrado está al servicio de un proyecto centralizador. El Templo de Jerusalén mismo es signo de centralización –destrucción de centros de cultos de las aldeas, de los lugares de culto en las lomas y de las diferentes regiones del país- y de exclusión, pues hay lugares reservados para el sumo sacerdote, para los sacerdotes, para los varones, mientras que se determinan bien claros espacios secundarios en donde pueden estar las mujeres y los gentiles.

Algunas de las características de este proyecto centralizador son, según el biblista C. Mesters, las siguientes¹⁴:

1. Organización al servicio de los grupos dominantes.
2. Tierra como propiedad del rey.
3. Poder centralizado en manos del rey.
4. Leyes que defienden los privilegios del rey.
5. Ejército permanente al servicio del rey.
6. Monopolio del saber en los grupos dominantes para manejar ideológicamente al pueblo.
7. Sistema de dioses al servicio del rey.
8. Culto para justificar el sistema del rey.
9. Sacerdotes latifundistas al servicio del sistema faraónico.

3.2 La escuela teológica profético liberadora

¹⁴ C. Mesters, *Un Proyecto de Dios y la práctica liberadora de Jesús*. Verbo Divino, Quito 1999, 17-30.

En la escuela teológica profético-liberadora la experiencia de la liberación de la esclavitud de Egipto y la salida de la tierra de la opresión es un elemento fundamental.

Esta es una escuela anti-monárquica y anti-templo que defiende la vivencia de una religión incluyente, en la que lo que cuenta es la experiencia fundamental de establecer nuevas relaciones en una tierra liberada (cf. 1 Sm 8, 10-22; 2 Sm 7,1-7).

La escuela profético-liberadora está comprometida con la causa de las y los excluidos sociales: las y los empobrecidos, las mujeres excluidas, las y los forasteros. En esta perspectiva situamos al documento Elohista, que se propone haberse originado en los círculos proféticos del reino del norte, Israel, hacia el siglo octavo a.C., el núcleo fundamental del Deuteronomio del mismo origen y la historia deuteronomista, situada, por lo general, en los años del pre-exilio babilónico y durante el mismo (finales del siglo séptimo y primera mitad del siglo sexto a.C.).

El Dios de esta escuela teológica es el que está relacionado con la experiencia de la liberación de la esclavitud de Egipto, que rompe el yugo de la opresión y permite que un grupo de esclavos y esclavas salga del país de la esclavitud, recupere la autoestima y ande con la cabeza erguida (Lv 26,13; Dt 24,18) que se compromete con la defensa de la vida de las y los débiles y excluidos sociales –el Dios Goel- que exige un compromiso con la causa de las y los huérfanos, las viudas, los levitas y las y los forasteros, -representantes de las personas más desvalidas de la sociedad israelita- que invita a respetar los derechos del trabajador pobre, y que defiende la hipoteca social de toda propiedad personal, así como el respeto a la institucionalidad jurídica establecida, que defiende el derecho de las y los más pobres (Cf. Ex 23,9; Dt 24,14; 14,28; 26,12-13; 24,17-21; Lv 19,33-35; 24,22; 23,22).

Esta escuela teológica liberadora ha producido textos de carácter inclusivo y universalista. Considera la labor profética como un desafío que puede ser asumido por cualquier persona: “Ojalá que todo el pueblo pudiera profetizar y tuviera el espíritu de Yahveh para profetizar” (Num 11,24-30). Representa a Dios haciendo reunión con los dioses... y les invita a juzgar adecuadamente al pobre, juzgar adecuadamente a favor del débil, del huérfano, del humilde; hacer justicia al indigente; liberar al débil y al pobre; arrancarlo de las manos de los malvados (Sal 82,1-4).

En la sección de los libros proféticos aparece el segundo Isaías, que siente el llamado a proclamar una misión universal que sobrepasa las fronteras de Israel: “Te voy a poner como luz de las gentes, para que mi salvación llegue hasta el confín de la tierra...” (Is 49,6b). Al tercer Isaías con un compromiso decidido con las y los empobrecidos y excluidos (Is 61,1-3). Ya Jonás enviado a evangelizar a Nínive, en el mismo centro del opresor imperio asirio, presentando a un Dios defensor de la vida de las personas, sin importar las fronteras y la nacionalidad (Jon 4,1-11).

Las características del proyecto social asumido por esta corriente son:

1. **Organización al servicio de la igualdad.** Organización al servicio de calidad de vida de todas y de todos los seres humanos y la naturaleza.
2. **Tierra al servicio de la producción autónoma.** Tierra como propiedad del pueblo.
3. **Poder al servicio de la comunidad.** Poder en manos de comisiones populares descentralizadas.
4. **Leyes que defienden el sistema igualitario.** Leyes al servicio de un proyecto alternativo de sociedad.

5. **El bien de todos y todas es defendido por la unión de todos y todas.** Organización de la defensa popular al servicio de la solidaridad tribal y comunitaria.
6. **Saber al servicio del pueblo.** Socialización del saber.
7. **Dios al servicio del pueblo.** Dios único, salvador y liberador, al servicio del Ser Pueblo.
8. **Culto al servicio del Dios de la vida y la historia.** Culto al servicio de un proyecto alternativo de vida con calidad.
9. **Sacerdotes y ministros religiosos al servicio del pueblo.** Sacerdotes-levitas sin tierra, al servicio del pueblo.

En el Nuevo Testamento nos encontramos con Jesús, profeta, al servicio de un proyecto alternativo que se aplica a sí mismo la misión profética que había definido el tercer Isaías en medio de su pueblo (Lc 4,18-19; Is 61,1-3).

Jesús es un excluido. Es un carpintero (Mc 6,3). De un pueblo de Galilea, en la periferia del judaísmo galileo. Es de un pueblo sin importancia social (Jn 1,46) y es catalogado de "samaritano y endemoniado" (Jn 8,48). Promueve un Proyecto incluyente con empobrecidos/as, mujeres, niños, samaritanos, prostitutas, publicanos... (cf. Lc 15,1-2).

Entre los evangelistas Marcos y Lucas tienen una visión teológica más amplia, más inclusiva y universal. Juan y Mateo son más judíos y de miras más estrechas. Sólo la comunidad Mateana entiende que los misioneros enviados por Jesús para la labor evangelizadora no deben tomar el camino de los gentiles, ni entrar en ciudad de samaritanos, y dirigirse más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel... (Mt 10,5-6). Lucas omite este elemento de la exclusividad (Lc 9,1-9).

Mientras que en el episodio de la curación de la hija de la sirofenicia y ante la solicitud de que Jesús curase a su hija... Mateo pone en boca de Jesús lo siguiente: "No está bien tomar el pan de los hijos y echárselos a los perritos" (Mt 15,26). En cambio, la versión de Marcos es un poco diferente, cuando afirma: "Espera que primero se sacien los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos" (Mc 7,27).

Jesús pone como ejemplo de solidaridad (Lc 10,25-37) y de gratitud (Lc 17,16) a un samaritano, a uno considerado como impuro, al mismo tiempo que denuncia la insensibilidad social de sacerdotes y levitas. Asume el enfrentamiento con las élites del poder religioso, económico y social... Mantiene una comunicación tensa con los escribas y fariseos... (Lc 11,37-54).

Jesús se muestra abierto a compartir la misión con aquellas personas que asuman sus valores y su práctica de misericordia y liberación, porque: "Quien no está contra, está con nosotros..." (Mc 9,38-40). Y en contra de la centralización del poder religioso y el templo en Jerusalén o en Samaría afirma decididamente: "Llega la hora en que, ni en este monte (Garizim), ni en Jerusalén adorarán al Padre (...). Las y los verdaderos adoradores adorarán al Padre en Espíritu y en verdad." (Jn 4,21-23).

En la primera comunidad cristiana se produjo una conflictividad por la entrada de las y los paganos al movimiento de Jesús y las raíces judías de la primera comunidad cristiana. Dicho conflicto se resuelve mediante el diálogo. Se trataba de algo fundamental para el futuro de incipiente comunidad cristiana.

Pedro en la ciudad de Cesarea Marítima, en la costa palestinese, y en la capital administrativa del país, en casa de un centurión romano, pagano, realiza el bautismo

de los primeros gentiles... “Si Dios les ha concedido el mismo don que a nosotros/as, por haber creído en Jesucristo, ¿quién era yo para poner obstáculos a Dios?” (Hch 11,17).

Después del primer viaje misionero que realizan Pablo y Bernabé, como enviados de la comunidad de Antioquía (Hch 13,1-3), por la región del Asia Menor se realiza el concilio de Jerusalén y se establece un diálogo profundo sobre el estilo de vida que deben llevar las y los cristianos que provienen del paganismo sin por ello imponerles todas las costumbres judías (Hch 15,22-29). Para ello ayuda mucho la procedencia de Pablo que es un judío de la diáspora, crecido en ambiente griego, plural y un profundo conocedor del judaísmo, pues fue educado en la famosa escuela del maestro Gamaliel en Jerusalén (Hch 21,39; 22,3).

Pablo se muestra abierto al diálogo por la causa evangélica: “Con las y los judíos me he hecho judío para ganar a las y los judíos... Me he hecho débil con las y los débiles para ganar a las y los débiles. Me he hecho todo para todos y todas para salvar a toda costa a algunos y algunas...” (1 Cor 9,20-22). Y afirma decididamente: “Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todas y todos ustedes son una persona en Cristo” (Gal 3,28).

En las comunidades paulinas –tal como dejan entrever las cartas deuteropaulinas- se intenta, después de la desaparición física de Pablo, restablecer el sistema patriarcal que excluye a la mujer: “La mujer oiga la instrucción en silencio, con toda sumisión. No permito que la mujer enseñe ni que domine al marido. Que se mantenga en silencio. Porque Adán fue formado primero y Eva en segundo lugar. Y el engañado no fue Adán, sino la mujer que, seducida, incurrió en la trasgresión. Con todo se salvará por su maternidad mientras persevere con modestia en la fe, en la caridad y en la santidad” (1 Tim 2,11-15; cf. 1 Co 14, 14,33b-35).

En resumidas cuentas podemos señalar que a lo largo de toda la Biblia podríamos identificar dos grandes corrientes teológicas. Una que se presenta como plural y abierta al diálogo, incluyente y abierta al pluralismo religioso y otra que se muestra excluyente, ligada a los sectores dominantes del poder político y económico.

4. Propuestas para el diálogo interreligioso en los documentos de los obispos romano-católicos (Magisterio de la Iglesia Romano-católica)

4.1 Documentos universales de la Iglesia Romano-Católica sobre el diálogo interreligioso

El concilio Vaticano II significó un acontecimiento importante para la Iglesia romano-católica y un aporte significativo para el testimonio de las iglesias cristianas en el mundo actual.

En relación al tema del diálogo Inter.-religioso la declaración “Nostra Aetate”, sobre la relación de la Iglesia romano-católica con las diferentes religiones, es el más breve de los documentos aprobados en el Concilio Vaticano II, el 28 de octubre de 1965. Sin embargo, su evaluación no sólo la podemos medir desde un punto de vista cuantitativo y categorial, sino sobre todo desde un punto de vista cualitativo, que debe considerar la importancia y novedad de su enseñanza. En este caso puntual, debemos señalar dos aspectos que son fundamentales: 1) Es el primer Concilio que afronta explícitamente el tema, 2) La novedad de su enseñanza.¹⁵ Por eso se señala

¹⁵ Cf. I. Sans, Hacia un diálogo religioso universal. Estudio genético de la Declaración Conciliar sobre la relación de la Iglesia con las religiones no-cristianas, Bilbao 1992, 40.

explícitamente: “La Iglesia Católica nada rechaza de lo que en estas religiones hay de verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas, que aunque discrepan en muchos puntos de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los seres humanos” (NE, 37).

La declaración hace referencia de una manera especial a los judíos y a los musulmanes y reconoce las relaciones de estas religiones con el cristianismo: “Como es, tan grande el patrimonio espiritual común a cristianos y judíos, este sagrado Concilio quiere fomentar y recomendar el mutuo conocimiento y aprecio entre ellos, que se consigue, sobre todo, por medio de los estudios bíblicos y teológicos y con el diálogo fraterno” (NE, 4).

El No. 5 de la Declaración está destinado al tema de la Fraternidad universal y la exclusión de toda discriminación, donde se recalca la paternidad universal de Dios y la consecuente fraternidad que se debe dar entre todas y todos los seres humanos, y el rechazo a toda discriminación por motivos raciales, de condición o religiosos.

4.1.1 La actitud de la Iglesia hacia las y los seguidores de otras religiones (1984)

El Secretariado para las y los No-Cristianos/as publica el 10 de Junio de 1984 el documento “La actitud de la Iglesia hacia las y los seguidores de otras religiones”. El documento reflexiona y da orientaciones precisas sobre el diálogo y la misión que le compete a la Iglesia Romano-Católica frente a la realidad de las otras religiones. El Documento consta de una Introducción (Nº 1-8), y tres apartados que se titulan y subdividen de la siguiente forma: I- Misión (Nº 9-19); II.- Diálogo (A.-Fundamentos: (Nº20-27), B.- Formas de Diálogo (Nº 28-35); III.- Diálogo y Misión (A.- Misión y conversión: (Nº 37-40), B.- El diálogo para la edificación del Reino: (Nº 41-44).

4.1.2 “Diálogo y Anuncio” (1991)

En este nuevo documento publicado a los veinticinco años de la promulgación de la Declaración *Nostra Aetate*, no sólo se percibe que su objetivo es seguir profundizando las temáticas del documento del año 1984, sino que también ha experimentado una renovación del Secretariado para los No-Cristianos, creado por Pablo VI en 1964, y que actualmente se denomina Pontificio Consejo para el Diálogo Inter.-religioso.

Parte I: Diálogo Inter.-religioso (Nº 14-54), se encuentra subdividida en cinco apartados:

- A. Aproximación cristiana a las tradiciones religiosas (Nº 14-32) realizando una valoración positiva de las tradiciones religiosas.
- B. El lugar del diálogo Inter-religioso en la misión evangelizadora de la Iglesia (Nº 33-41);
- C. Formas de diálogo (Nº 42-46), Menciona las diversas formas de diálogo.
- D. Disposiciones para el diálogo Inter.-religioso y sus frutos (Nº 47-50)
- E. Obstáculos para el diálogo (Nº 51-54).

4.1.3 Carta encíclica “Ut Unum Sint” de Juan Pablo II (1995)

En esta encíclica el Papa Juan Pablo II evidencia los frutos del diálogo Inter-religioso: “Doy gracias al Señor porque nos ha llevado a avanzar por el camino difícil, pero tan rico de alegría, de la unidad y de la comunión entre las y los cristianos. El

diálogo interconfesional a nivel teológico ha dado frutos positivos y palpables; esto anima a seguir adelante” (US, N° 2).

El Papa habla en la carta encíclica de la posibilidad de un martirologio cristiano común que incluya a las y los mártires cristianos: católicos, ortodoxos, anglicanos y protestantes que han dado su vida por el testimonio de su fe (US, N° 84).

Como frutos del diálogo Inter-religioso entre las diferentes comunidades cristianas señala el documento, la fraternidad reencontrada (N° 41-42), la solidaridad al servicio de la humanidad (N° 43) y la convergencia en la realización de traducciones ecuménicas de la Biblia (N° 44) de entre las cuales en América Latina tenemos la Biblia “Dios habla hoy”.

4.1.4 Declaración “Dominus Iesus” sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de su Iglesia (2000).

Esta declaración de la Congregación para la Doctrina de la fe, ha supuesto una dificultad y una piedra de tropiezo para el diálogo Inter-religioso y los esfuerzos que se venían haciendo desde el mundo romano-católico, para promover relaciones armónicas con las demás congregaciones cristianas y con las otras religiones, al enfatizar el predominio doctrinal de la Iglesia romano-católica y al subordinar las posibilidades salvíficas de otras religiones¹⁶.

Afirma explícitamente el documento: “Debe ser firmemente creído que la Iglesia peregrinante es necesaria para la salvación, pues Cristo es el único Mediador y el camino de salvación, presente a nosotros en su Cuerpo, que es la Iglesia” (...) Por lo tanto es necesario, pues, mantener unidas estas dos verdades, o sea, la posibilidad real de la salvación en Cristo para todos los seres humanos y la necesidad de la Iglesia en orden a esta misma salvación” (DI, 20)¹⁷.

El documento es cristocéntrico y eclesiocéntrico y con relación a las demás religiones afirma: “A ellas no se les puede atribuir un origen divino ni una eficacia salvífica 'ex opere operato', que es propia de los sacramentos cristianos. Por otro lado, no se puede ignorar que otros ritos no cristianos, en cuanto dependen de supersticiones o de otros errores, constituyen más bien un obstáculo para la salvación” (DI, 21). Y sigue afirmando el documento: “La paridad, que es presupuesto del diálogo, se refiere a la igualdad de la dignidad personal de las partes, no a los contenidos doctrinales, ni muchos menos a Jesucristo –que el mismo Dios hecho ser humano-comparado con los fundadores de las otras religiones” (DI,22).

El documento afirma explícitamente la superioridad de la fe cristiana con relación a otras creencias: “Con la venida de Jesucristo Salvador, Dios ha establecido la Iglesia para la salvación de todos los seres humanos. Esta verdad de fe no quita nada al hecho de que la Iglesia considera las religiones del mundo con sincero respeto, pero al mismo tiempo excluye esa mentalidad indiferentista marcada por un relativismo religioso que termina por pensar que ‘una religión es tan buena como la otra’. Si bien es cierto que las y los no cristianos/as pueden recibir la gracia divina, también es cierto que objetivamente se hallan en una situación gravemente deficitaria si se compara con la de aquellos que, en la Iglesia, tienen la plenitud de los medios salvíficos” (DI, 22).

¹⁶ Cf. P.J. Griffiths, Sobre Dominus Iesus: La complementariedad es sostenible, en Concilium 302 (2003) 523-526.

¹⁷ Aquí se entiende por “Iglesia” a la Iglesia Romano-católica.

El documento reafirma lo que ya el Concilio Vaticano II había señalado en la Declaración sobre la Libertad Religiosa: “Creemos que esta única religión verdadera subsiste en la Iglesia católica y apostólica, a la cual el Señor Jesús confió la obligación de difundirla a todos los seres humanos (...). Por su parte todos los seres humanos están obligados a buscar la verdad, sobre todo en lo referente a Dios y a su Iglesia, y, una vez conocida, abrazarla y practicarla” (DH, 1; DI, 23).

La declaración “Dominus Iesus” ha desafiado el camino del diálogo ecuménico e Inter.-religioso y las relaciones entre la iglesia romano-católica con las otras iglesias cristianas y con las otras religiones. Aquí se presenta un abierto desafío para la reflexión teológica¹⁸ y para la práctica del ecumenismo que se realiza desde la cotidianidad de las comunidades cristianas entre sí y en su relación con otros universos religiosos.

Este documento parece situarse en la línea tradicional, en la perspectiva ideológica de la teología monárquico-sacerdotal en la que el cristianismo –y más en particular la iglesia romano-Católica- se ha considerado preponderante e imperial. Las y los cristianos hemos vivido los 20 siglos de nuestra existencia (35 si contamos el Antiguo Testamento hebreo) ideológicamente aislados, pensando que para el Dios de la vida, sólo existe nuestra religión. Sólo nosotros y nosotras le conocíamos, sólo nosotros y nosotras estábamos en relación plena con El para conocer la verdad... y estábamos llamados y llamadas a dar misioneramente a las y los demás. Las otras religiones eran tinieblas, “paganismo”, religiones “naturales”... en las que los demás seres humanos buscaban a tientas lo que nosotros y nosotras gozábamos en plenitud, “por gracia de Dios”. Así, en el mundo religioso, diríamos que estábamos solos y solas. En el plano de la “verdad eterna”, que era el plano del Dios verdadero, sólo nosotros y nosotras estábamos ahí, suspendidos y suspendidas entre Dios y el mundo. Podíamos pensar que nos asistía el derecho a ignorar las demás religiones...

4.2 Aportes de las conferencias generales de Puebla (1979) y Santo Domingo (1992)

Respeto al tema del diálogo inter-religioso encontramos en el documento de la Tercera Conferencia General del Episcopado católico-latinoamericano, en Puebla, México (1979), siete referencias, constituyendo el primer documento que hace una diferencia clara de estos cuatro temas claves en el análisis de la situación religiosa de América Latina y el Caribe. Una de las preocupaciones de los obispos fue vincular el tema del diálogo Inter.-religioso a la tarea evangelizadora de la Iglesia, al incluirla en el capítulo IV de la Tercera Parte: “Diálogo para la comunión y participación”. Lo primero que se clarifica es la estrecha relación entre la evangelización y el diálogo, señalando los tres niveles en los cuales éste debe darse: “Esto supone que la Evangelización y el Diálogo están íntimamente relacionados. Las áreas de intercambio que se abren ante la Iglesia son muchas y variadas, pero aquí conforme al Concilio Vaticano II y a la Encíclica *Ecclesiam Suam*, las hemos concretado a tres: los/as cristianos/as no-católicos/as; los/as no cristianos/as; los/as no creyentes” (DP, N° 1098).

¹⁸ Cf. E. Borgman, La cercanía despojada del Dios que libera. Marco para una teología cristiana ante otras formas de creencia, en *Concilium* 302 (2003) 651-664.

La tarea de fomentar el pluralismo y el diálogo interreligioso es considerada por el documento de Puebla como parte integrante de la misión evangelizadora de la Iglesia cristiana e invita a “Considerar la dimensión ecuménica, así como la apertura al diálogo con el mundo no cristiano y de la no-creencia, más que como tareas sectoriales, como una perspectiva global del quehacer evangelizador” (DP, 1127).

El documento de la Cuarta Conferencia General del Episcopado católico-latinoamericano, celebrada en Santo Domingo (1992), República Dominicana, en su segunda parte, dedicada al tema de la Nueva Evangelización, afirma que junto a la necesidad que tiene la Iglesia cristiana de ofrecer la salvación a todas las personas, siente la urgencia de profundizar el diálogo con las religiones no-cristianas en el continente, señalando muy especialmente a las religiones “indígenas y afroamericanas”, que han sido durante mucho tiempo ignoradas o marginadas.

Como líneas pastorales que se deben promover se señalan explícitamente (SD, N° 138):

- Alentar un cambio de actitud de nuestra parte, dejando atrás prejuicios históricos, para crear un clima de confianza y cercanía.
- Promover el diálogo con judíos y musulmanes, pese a las dificultades que sufre la Iglesia en los países en donde estas religiones son mayoritarias.
- Profundizar en las y los agentes de pastoral el conocimiento del judaísmo y del islamismo.
- Animar en las y los agentes de pastoral el conocimiento de las otras religiones y formas religiosas presentes en el continente.
- Buscar ocasiones de diálogo con las religiones afroamericanas y de los pueblos indígenas, atentos a descubrir en ellas las “Semillas del Verbo”, con un verdadero discernimiento cristiano, ofreciéndoles el anuncio integral del Evangelio y evitando cualquier forma de sincretismo religioso.
- Buscar acciones a favor de la paz, de la promoción y defensa de la dignidad humana, así como la cooperación en la defensa de la creación y el equilibrio ecológico, como una forma de encuentro con otras religiones.

En esta misma línea de idea el documento de la Cuarta Conferencia del episcopado Latinoamericana, celebrada en Santo Domingo en 1992, propone fortalecer el ecumenismo entre las iglesias cristianas. Para ello propone, entre otras cosas:

- a. Consolidar el espíritu y el trabajo ecuménico en la verdad, la justicia y la caridad.
- b. Intensificar el diálogo teológico ecuménico.
- c. Alentar la oración en común por la unidad de las y los cristianos y de modo particular la semana de oración por la unidad de las y los creyentes.
- d. Promover la formación ecuménica en los cursos de formación de las y los agentes de pastoral, principalmente en los seminarios.
- e. Alentar el estudio de la Biblia entre teólogos y estudiosos de la Iglesia Católica y de las denominaciones cristianas.
- f. Mantener y reforzar programas e iniciativas de cooperación conjunta en el campo social y la promoción de valores comunes.

5. Diálogo interreligioso, profecía y conflictividad

El diálogo Inter.-religioso no está exento de conflictividad, pues todo diálogo se hace entre personas e instituciones que tienen cada una su forma de vida, de relacionarse con el contexto social circundante y con lo trascendente. Esto requiere trabajar en el manejo adecuado de la conflictividad para establecer las bases de un adecuado diálogo Inter-religioso.

El deseo de lograr la unidad y la comunión entre las religiones o entre los grupos y las congregaciones de una misma religión, no puede hacerse sobre la base de renunciar a los principios fundamentales que deben sostener la vida y la praxis de cualquier religión comprometida con la defensa de la vida, sobre todo cuando esas religiones, o esas congregaciones aparecen unidas al poder económico-político establecido o al poder imperial de turno¹⁹.

Jesús de Nazaret no transigió ni evitó el enfrentamiento con el grupo religioso de los fariseos y con los maestros de la ley; les llamó hipócritas, abusadores, gente que vive de apariencias y olvida la importancia de la justicia y la misericordia. Son, además, manipuladores de la conciencia de la gente (cf. Lc 11,37-54; Mt 23,13-32); y asumió con valentía ese conflicto con los sectores del poder religioso de su tiempo, lo que contribuiría con su sentencia de muerte (Mt 26,65-66).

Arturo Paoli, misionero cristiano italiano que vive en Brasil desde hace más de 40 años, es ejemplo de profeta que es capaz de denunciar las incoherencias de las iglesias cristianas del continente; no tiene reparos en denunciar la complicidad de las religiones, y en particular del cristianismo, con el sistema neoliberal reinante. Señala A. Paoli:

“No parece que las religiones tengan el programa de satisfacer esa necesidad humana de justicia, de paz, de convivencia feliz sobre la tierra, aunque produzcan documentos y pretendan probar que su principal objetivo es promover la paz entre los seres humanos. Toda la complejidad que hemos creado alrededor a la simplicidad de las relaciones con el Ser Supremo, parece llevar casi fatalmente a los responsables religiosos a la complicidad con quienes llevan adelante proyectos que tienen necesidad de negar a las y los otros la vida, complicidad cubierta con una legalidad construida por ellos/as y por ellos/as mismos sancionada”²⁰.

Paoli invita al cristianismo a liberarse de la idolatría del dinero. “No veo otro modo de liberarnos de la idolatría que sutilmente ha entrado en el corazón del cristianismo que esta defensa de la vida como relación esencial y directa con Dios. Defender la vida en todas estas personas y pueblos en los que está constantemente amenazada. Todo esto cambiaría si los líderes religiosos decidieran ser coherentemente los aliados de la vida y defendieran en toda ocasión el derecho a la vida rompiendo sus alianzas con los opresores y con el imperio idolátrico del Occidente cristiano portador de la muerte”.

Paoli lanza sus críticas contra las representaciones diplomáticas del catolicismo romano en nuestro continente: “Desde América Latina, donde vivo desde hace 40 años, he recogido muchas pruebas de que las representaciones diplomáticas de la Iglesia Católica hacen aceptar en el centro las opiniones y las decisiones de los sujetos del poder económico y político, y no hacen llegar allá el grito de las víctimas.

¹⁹ J.I. González Faus, De Talibanes y Talibushes. Lazo indisoluble entre imperialismo y religión, en *Agenda Latinoamericana Mundial* 2003, 43.

L. Boff, Papel de las religiones en las políticas mundiales, en *Agenda Latinoamericana Mundial* 2003, 42.

²⁰ A. Paoli, A los líderes religiosos del mundo, en *Agenda Latinoamericana* 2001, 32-33.

Mientras desde el centro salen juicios sobre el ‘capitalismo salvaje’ y contra las violaciones de la justicia... terminan en nada las solicitudes de demarcar los territorios en los que las etnias religiosas puedan desarrollar tranquilamente su vida, o la petición de una reforma agraria que termine con el latifundio que quita la vida a los pequeños agricultores y los empuja hacia las tristísimas favelas o casas de barrios miserables. Las representaciones diplomáticas de la Iglesia Católica buscan a cualquier costo la convivencia pacífica con los sujetos del poder. Les parece normal quitar a un obispo que defiende el derecho a la vida de miles de personas que sólo pueden vivir de la tierra. Piden el respeto al derecho de quien quiere invertir sus capitales.

La Iglesia de Roma –continúa diciendo A. Paoli- no parece que cuente con la fuerza de Dios sino con la fuerza de Occidente. Esta fuerza es la misma de la que no supo separarse la fuerza de los evangelizadores de nuevas tierras. ¿Cómo podrían los/as indios/as celebrar la entrada del cristianismo en sus tierras? Occidente no sabe remediar a una injusticia sino con otra injusticia: celebrar la cristianización paralela a la conquista es cubrir una injusticia con otra”.

Con relación a las iglesias cristianas evangélicas, señala A. Paoli: “Líderes responsables de otras denominaciones cristianas mandan sus misioneros y misioneras con la misión de apagar el hambre, la sed de justicia y el reclamo al derecho de la vida, con la esperanza en la próxima venida de un Mesías inexistente que ya vino, pero que no es escuchado, ni hoy ni ayer... Debo confesar que siento como una traición a las y los pobres cuando me llegan desde esas capillas sus gritos que piden de ser librados del pecado, porque sé que Dios no retira nunca su mirada amorosa y protectora hacia ellos y ellas; hacer sentir a personas cargadas por la miseria material que son todavía más miserables porque estarían siendo culpables, creo que debe provocar en Dios aquel disgusto que los profetas de Israel denunciaron repetidamente...”

Y concluye A. Paoli señalando: “Todo esto cambiaría si los/as líderes religiosos decidieran ser coherentemente los/as aliados/as de la vida y defendieran en toda ocasión el derecho a la vida rompiendo sus alianzas con los/as opresores y con el imperio idolátrico del Occidente cristiano portador de la muerte”.

6. Principales Interlocutores del diálogo interreligioso en América Latina y el Caribe

Consideramos en este apartado las religiones indígenas y las afroamericanas, el judaísmo, el Islam, el movimiento de la “Nueva Era”, el neopentecostalismo y los grupos cristianos fundamentalistas.

6.1 Las religiones indígenas originarias de Abya Yala

No es fácil conocer las raíces del mundo indígena, ya que antes de las grandes culturas de América del Sur (pre-incas e incas), existió vida y creencias de las cuales no se tienen muchos datos. Hay países o regiones donde existen y existieron religiones propias, como son los aztecas, los incas y los mayas, sin desconocer la interrelación de tipo religioso que se ha dado en algunas realidades. No son muchos los datos que tenemos de las religiones de la América pre-colombina.

Se señalan tres grandes áreas donde se desarrollaron preferentemente estas religiones tradicionales indígenas: “... la del Norte, que ocupa la mayor parte del actual Estado de México; la que tuvo por escenario el sur de México con prolongaciones por el

istmo; y la peruana, que en realidad abarcó partes que hoy pertenecen a Colombia, norte de Argentina, Bolivia, Ecuador, Chile, además del moderno Perú”²¹.

Es posible encontrar en las altas culturas mexicanas y peruanas una gran importancia del factor político tendientes a la formación de Estados con características teocráticas, como lo muestran el desarrollo de centros de cultos y de jerarquía sacerdotales. Un ejemplo de esto es el Perú, tal como lo señala Franz Hampl: “En Perú la política de las clases dominantes, la política de los Incas, se orientó a la centralización de grandes espacios y donde el rey utilizó el culto solar que ya era tributado a su persona para desarrollar una monarquía solar sacral (rey-dios) y formar una religión estatal oficial”²².

Entre la pluralidad de deidades de la naturaleza que se pueden encontrar en las religiones indígenas siempre está presente la idea de un ser supremo que es superior a todas ellas y la idea de un creador, que si bien en algunas culturas pudo diluirse un poco, nunca desapareció.

En cuanto a las religiones indígenas del Sur del continente la situación es más compleja, en gran parte debido a las interrelaciones de las diversas culturas que llevaron a la formación de nuevas concepciones culturales y religiosas. Sus principales concepciones religiosas se basan en la creencia de Dios como un ser supremo y todopoderoso, cuya actuación puede ser directa o a través de divinidades secundarias que intervienen en la vida de las personas y en los ciclos de la naturaleza. Lo femenino tiene especial importancia en algunas tradiciones indígenas. En muchas de ellas la divinidad aparece bajo este género: “La Gran Diosa Madre identificada con la tierra fecunda, con la vitalidad... la Gran diosa de los kagaba tiene como uno de los nombres ‘madre del fuego’... Es madre creadora, madre de los demonios y antepasados, protectora que gobierna el mundo y la tribu... la diosa de los tumureha... que regula las lluvias y los alimentos... También hay diosas como Kuma (Venezuela) a la que consideran esposa del sol...” (Cfr. F. Sanpedro, 1997, 457-465).

6.2 Las religiones afroamericanas

La complejidad que implica un estudio de las religiones afroamericanas conlleva a que éste deba realizarse desde diversas perspectivas (histórica, antropológica, socio-cultural y religiosa), con el fin de tener una visión más integral del fenómeno.

Los elementos más comunes de los cultos afroamericanos son: sacrificios de animales; santificación de los lugares y personas; cánticos y danzas en sus ceremonias religiosas; actuación de intermediarios con características sacerdotales; ritos de iniciación y acciones de carácter mágico.

Como las principales expresiones debemos mencionar las siguientes: **Umbanda** (que significa “del lado de Dios, o del lado del bien”), que vendría a ser un culto de carácter sincretista al utilizar elementos del catolicismo popular, cultos indígenas, ciertas prácticas ocultistas y ritos de carácter espiritistas. La divinidad suprema se llama Olorum y los intermediarios Orichás. Dicho culto se desarrolla principalmente en los

²¹ C. Cid, Historia de las Religiones, Barcelona 1978, 70.

²² F. Hampl, Las religiones de los mejicanos, de los mayas y de los peruanos, en Cristo y las Religiones de la Tierra, Manual de historia de la Religión, Vol II, BAC, Madrid 1968, 738-739.

barrios más pobres y marginales, especialmente del Brasil, donde el objetivo principal es la adoración los Orichás; que aparecen como fuerzas de la naturaleza divinizada, los cuales se posesionan de los médiums para hacer el bien a las personas que participan del rito. Otra expresión es la **Quimbada**, cuyos ritos estarían más orientados a hacer el mal, predominando el sacrificio de animales. También se encuentra el **Candomblé**, y es una de las expresiones culturales donde predominan de manera especial los elementos africanos más puros, danzas sagradas, ceremonias de purificación, ofrendas de comida y sacrificios de animales. **La Macumba**, es considerada una forma especial de espiritismo popular con gran importancia de la acción del médium, y finalmente el Vudú, cuyos cultos religiosos se realizan especialmente en Haití, y que está orientado a diversas prácticas mágicas y terapéuticas.

La realidad de las religiones afroamericanas es muy amplia y compleja en todos sus aspectos: orígenes, doctrina, valores, evolución, diversidad, etc., el cual requiere un discernimiento permanente. Uno de los valores que podemos encontrar en estas expresiones, es que más allá del análisis de sus contenidos religiosos, las distintas variables de la religión afroamericana ha constituido para sus cultores un importante elemento de supervivencia física y espiritual de gran parte de la población negra, que vio en su religiosidad un medio de preservación de su identidad. Esto llevó a que incluso frente a la evangelización cristiana desarrollaran un proceso de encubrimiento y continuaron rindiendo culto a sus propias entidades sobrenaturales derivando un gran sincretismo de sus expresiones culturales. Será necesario hacer un esfuerzo por adentrarnos más profundamente a estas realidades religiosas valorando: el sentido y la búsqueda de lo sagrado; el respeto a la tierra; el sentido de la vida familiar y de pertenencia a un pueblo; su capacidad de servicio y la importancia de la vida espiritual en la persona.

6.3 El judaísmo como interlocutor del diálogo interreligioso

Aunque en América Latina y el Caribe el judaísmo como religión no está tan extendido, sigue siendo un interlocutor en el diálogo interreligioso, sobre todo porque muchos grupos y comunidades cristianas tienen una práctica creyente que asume elementos y prácticas propias del judaísmo.

El judaísmo es el conjunto de la civilización y tradición religiosas, culturales y jurídicas del pueblo judío las cuales se expresan en la tradición nacional y social de sus miembros, tal como han sido transmitidas desde los comienzos bíblicos hasta nuestros días. Esto implica el nacimiento de una solidaridad histórica y una comunidad de destino que constituye el cimiento fundamental del pueblo judío.

El judaísmo no es un ente monolítico donde es posible encontrar diversas tendencias: ortodoxa, conservadora, liberal, donde todas están ligadas por un nexo fundamental que es la continuidad con la tradición y por el destino histórico colectivo del pueblo de Israel.

Como ha señalado el Papa Juan Pablo II para las y los cristianos “la religión judía no es ‘extrínseca’, sino que en cierto modo es ‘intrínseca’ a nuestra religión. Por lo tanto, tenemos con ella relaciones que no tenemos con ninguna otra religión. Son nuestros hermanos predilectos, y en cierto modo, se podría decir que son nuestros hermanos mayores”²³.

²³ Cf. Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales de la Conferencia Episcopal Española. Cristianos y judíos por los caminos del diálogo, Madrid 1992, págs. 25-86.

Desde una perspectiva histórica podemos apreciar que en las relaciones con el judaísmo se han dado pasos importantes, y estamos llamados y llamadas a seguir impulsándolos. Para muchas personas pueden ser aún pequeños, pero sabemos que esos pequeños pasos pueden significar una larga caminata en la búsqueda de una colaboración y diálogos fraternos cuyos objetivos centrales demandan el prestar un servicio común a una humanidad necesitada de creyentes comprometidos y comprometidas con la defensa de la vida.

6.4 El Islam como un interlocutor emergente

Desde hace más de dos siglos ha habido una significativa inmigración de personas provenientes de pueblos árabes hacia nuestros países de América Latina y el Caribe. Esa realidad nos ha puesto en contacto con la cultura y la religión de pueblos que profesan el Islam como religión. Esto nos invita a pensar el Islam como en un interlocutor del diálogo religioso en nuestros países.

La tarea de las perspectivas del diálogo Inter.-religioso con el mundo islámico es una tarea no exenta de dificultades. Se hace necesario un mayor conocimiento de esta tradición religiosa y aprender a valorar sus posibles aportes al diálogo interreligioso que buscan convergencia en el compromiso creyente con la calidad de vida para todas las personas.

En relación con el Islam será necesario purificar y reconciliar nuestras memorias muchas veces dañadas por una historia jalonada de conflictos, de prejuicios, rivalidades, conquistas o venganzas, que han dejado heridas que aún no han cicatrizado. Sólo así el diálogo cristiano-islámico podrá dar su aporte en la consolidación de la paz del mundo, fundamentada en la creación de relaciones de justicia y solidaridad.

6.5 La “Nueva Era” como un nuevo sujeto de diálogo interreligioso

El concepto de “Nueva Era” (“New Age”) o “Era de Acuario” es introducido en la mitad del siglo pasado por Paul Le Cour (1861-1934) y Alice Bailey (1880-1994), incluso ya era utilizado desde 1900 por los Masones del Sur de los Estados Unidos, quienes editaban un boletín informativo bajo el nombre de “New Age Magazine”. Otros autores como Jean Vernnette y G. Danneels²⁴, consideran que el momento más importante de su surgimiento es posible ubicarlo en California, en la década del 60 al 70, a lo que uniría la fundación del Instituto Esalen en Big Sur (California), en 1961, por Michael Murphy y Richard Price, el cual dio origen al movimiento denominado del “Potencial Humano”²⁵.

Sin detenernos a hacer un análisis en profundidad de este movimiento religioso de origen norteamericano, podemos destacar como elementos positivos y temas del diálogo interreligioso, el concepto de lo holístico; esa toma de conciencia de que formamos parte de la naturaleza y de que todo está relacionado con todo, donde uno de los aportes importantes lo constituiría la creación de una nueva conciencia ecológica.

Otros puntos de coincidencia con una visión cristiana se derivarían del rechazo a una visión materialista de la sociedad actual, donde no pocos han señalado que esta nueva religiosidad constituye un complemento necesario para la época actual. No podemos desconocer que la importancia que el movimiento del “New Age” le ha

²⁴ R. Berzosa, Nueva Era y cristianismo: entre el diálogo y la ruptura, BAC, Madrid 1995, Pag. 40.

²⁵ El “Instituto Esalen” o del Potencial Humano, es considerado el “lugar sagrado” donde se dan cita los principales seguidores de la

asignado a la dimensión espiritual de la persona humana, constituye un valioso aporte, lo mismo en cuanto a buscar un nuevo sentido a la vida en una sociedad tecnológica que cada día se torna más compleja e impersonal.

6.6 El movimiento neopentecostal y su proyección en las diferentes iglesias cristianas

El movimiento pentecostal se inicia en los últimos años del siglo XIX, en el contexto de los “despertares religiosos” (“revivals”) americanos y con el propósito de experimentar de nuevo la experiencia de Pentecostés descrita en el libro de los Hechos de los Apóstoles. Los predicadores itinerantes, promotores de esos “despertares”, tenían ya precedentes en el movimiento metodista de John Wesley durante el siglo XVIII. Aunque miembros de diferentes Iglesias van a constituir poco a poco un fenómeno típicamente transconfesional, su predicación, más que proselitista en el sentido denominacional, está destinada a “hacer experimentar” la santidad y la salvación a las masas de cristianas y cristianos adormecidos, pero sin separarlos de sus propias denominaciones.

Desde hace años, la experiencia pentecostal se viene manifestando también en las Iglesias llamadas evangélicas: luteranas, presbiterianas, anglicanas y en la Iglesia romano-católica con el nombre de Renovación carismática.

Algunas comunidades neo-pentecostales constituyen hoy un auténtico desafío al movimiento ecuménico y al diálogo interreligioso. La difusión de sus pequeñas y muchas veces sectarizadas comunidades, en toda Latinoamérica, tanto entre las Iglesias protestantes tradicionales como en la Iglesia romano-católica, constituye un desafío a la fe cristiana, por su evidente proselitismo y por su tendencia a adormecer a las masas en relación a su compromiso sociopolítico con la sociedad.

6.7 Los grupos fundamentalistas al interior de las iglesias cristianas

Al interior de las iglesias cristianas –tanto del mundo evangélico, como del mundo romano-católico- nos encontramos con grupos neo-conservadores con los cuales se hace difícil establecer un diálogo Inter.-religioso, sobre todo por su tendencia a una lectura fundamentalista de la Biblia, a un tipo de relaciones verticales en su interior, a un tipo de doctrina que se impone sin que medie ningún tipo de diálogo y a su concepción individualista de la fe y de la salvación.

Algunos de estos grupos están formados por las capas más acomodadas de la sociedad, que encuentran en ellos un espacio adecuado para acomodar su vivencia de la fe a su posición privilegiada en la sociedad. Estos grupos suelen reclutar a personas que necesitan seguridades doctrinales y psicológicas.

El diálogo Inter.-religioso con dichos grupos debe establecerse no tanto sobre el discurso doctrinal que los sustenta, sino sobre la base del común compromiso con la defensa de la vida y la causa de la justicia, en la comunidad y en el país en el que se vive.

7. Principales desafíos del diálogo Inter.-religioso

Hemos afirmado que el diálogo ha de entenderse como una dimensión constitutiva del ser humano y que posee diversas manifestaciones individuales y sociales. Para lograr frutos permanentes no debemos quedarnos a nivel de reflexión intelectual, sino que ha de llevarse a la vida a través de actitudes y desafíos muy

concretos que nos podrán conducir hacia un diálogo interior, abierto, profundo y crítico con las demás tradiciones religiosas.

Podemos señalar, a continuación, algunos desafíos que pueden ser considerados más importantes al momento de realizar cualquier experiencia de diálogo interreligioso.

7.1 Amor e identificación con la verdad: El diálogo Inter.-religioso es un medio adecuado para examinar nuestra verdad y conocer lo que las y los otros consideran como su verdad. Las verdades profesadas por nuestras tradiciones religiosas deben ser expuestas con profundidad y con rectitud, condiciones indispensables para una ilustración a las y los interlocutores que participan en el diálogo Inter-religioso. El diálogo sería imposible si asumiéramos una actitud relativista sobre nuestras creencias o asumiéramos la actitud de que poseemos toda la verdad y atribuyéramos todo el error a las demás personas quienes encarnarían la negación de la verdad. Esta actitud sería de un infantilismo intelectual y nos acercaría claramente a una actitud sectaria. El diálogo Inter-religioso no se hace a costa de la verdad misma, sino en la búsqueda de ella. La propia verdad y la identidad no se puede sacrificar en aras de una supuesta unidad que irremediabilmente conduciría a un relativismo religioso.

7.2 Actitud de humildad: La humildad no implica una debilidad frente a nuestras convicciones religiosas sino una actitud necesaria para ponerse a la escucha de la otra persona, tomar radicalmente en serio a nuestros interlocutores e interlocutoras.

Las actitudes de prepotencia y de superioridad pueden invalidar desde la partida los intentos de diálogo Inter-religioso. Es necesario compartir desde una perspectiva de igualdad las razones de nuestra fe, sin renunciar a lo que creemos, pero con un gran respeto a las creencias de nuestros interlocutores e interlocutoras. Esto implica reconocer sinceramente que el mundo espiritual de las y los otros también puede enriquecernos, no sólo en la valoración de nuestros interlocutores e interlocutoras, sino también la identidad de nuestras propias convicciones religiosas. El diálogo siempre significará un mutuo enriquecimiento, a través de una escucha humilde que no es un silencio estéril, sino un espacio adecuado de respeto y reflexión con una sincera apertura para apreciar los valores positivos de nuestros interlocutores e interlocutoras²⁶.

7.3 La Tolerancia como valor indispensable: El término tolerancia puede tener diversas interpretaciones²⁷, como por ejemplo, el significar una actitud neutra; la suposición de que significa abdicar de la verdad, sumergirse en un relativismo. Tolerancia significa más bien respetar la alteridad, no discriminar a nadie por causa de las diferencias religiosas, de sexo, de edad, etc., es decir, la tolerancia no implica una actitud pasiva ante una diferencia. El sentido del término tolerancia debemos buscarlo históricamente como una lucha contra la intolerancia y las discriminaciones. La tolerancia nace de la defensa de un derecho sagrado, que es el derecho a la diferencia. Claramente se opone a un relativismo, ya que primeramente implica un respeto a la vida, a la libertad de las y los otros, a sus derechos humanos fundamentales y al derecho a practicar la propia religión.

El diálogo Inter.-religioso permite encontrar siempre caminos nuevos de tolerancia que son condiciones básicas para una sana convivencia religiosa y social.

²⁶ T. Michel, Hacia una pedagogía del encuentro religioso, en Concilium 302 (2003) 625-634.

²⁷ Cf. P. Menezes, Tolerancia e Religiones. En F. Teixeira (Dir.), O diálogo inter-religioso como afirmacao da vida, Paulinas, Sao Paulo 1997, 40-42.

Para ello se hace necesario una educación para la tolerancia, donde se respete el derecho sagrado a la diferencia y a la diversidad.

La actitud de la tolerancia es una de las consignas más cristianas que se encuentra claramente arraigada en el evangelio, pues, el mismo Jesús nos dio muestras muy claras de paciencia y tolerancia: calmó a aquellos seguidores suyos que querían que cayera fuego sobre el pueblo samaritano que nos lo había querido recibir (Lc 9,51-56); predicó sobre la paciencia del trabajador al dejar crecer también la mala hierba en su campo (Mt 13,24-30); era paciente con aquellas personas que no entendían su mensaje (Lc 24,25-27). Supo conjugar de manera perfecta la urgencia de construir el proyecto liberador de las y los pobres del Pueblo de Dios (Reino de Dios) (Mt 6,33) con el respeto al ritmo de cada persona.

7.4 Igualdad y reciprocidad: Para que el diálogo Inter-religioso sea fructífero es necesario que exista igualdad entre las y los interlocutores y deseos de escucharse mutuamente²⁸ y que se respeten los derechos y deberes de todas y todos, las y los participantes, que se sientan en la misma mesa a dialogar. El diálogo es un proceso igualitario entre personas que saben que no están totalmente de acuerdo pero que tienen la grandeza y la apertura de corazón de buscar más aquello que los/as une que lo que los/as divide. El intercambio mutuo, la transparencia y la reciprocidad serán la mejor ayuda para relaciones fructíferas en este ámbito²⁹.

7.5 Fortalecimiento de la identidad del propio universo religioso: La promoción y realización del diálogo Inter-religioso no busca la uniformidad. La admisión del principio del pluralismo y de la diversidad no significa caer en un relativismo estéril o de traición a lo que creemos como más sagrado. Aquí será también necesario distinguir las formas históricas que han ido adquiriendo nuestras tradiciones religiosas y aquello que es absolutamente esencial en nuestra fe. El diálogo Inter-religioso es totalmente ajeno a toda especie de irenismo diluido, sino que supone identidades bien definidas dispuestas a encontrarse, a afirmar sus propias convicciones y a estar abiertas a aprender de las y los otros. No se trata del mantenimiento de una identidad rígida e intransigente, ya que la identidad no está construida de una vez para siempre en todos sus detalles, sino que se crea y se recrea a través de un proceso continuo.

Las verdaderas identidades no se disuelven ni se petrifican, sino que se transfiguran en un proceso crítico y permanente de crecimiento, de lucidez y de fidelidad a lo fundamental de las tradiciones religiosas. El diálogo Inter-religioso no implica dejar de lado las propias convicciones sino que se entra en él con la totalidad de la propia fe.

7.6 Creatividad para mejorar el diálogo y la comunicación: El diálogo Inter.-religioso debe ser creativo; engendrar nuevas ideas y comunicarlas en una actitud de apertura y de respeto a las y los interlocutores. Lo importante será buscar diversas formas de diálogo que abarquen los aspectos de la vida, de las obras, de los intercambios teológicos y de la experiencia religiosa en un testimonio conjunto de una sincera búsqueda de Dios. Es una tarea por construir en el día a día, superando el desánimo y la sensación de que nada podemos hacer o refugiarnos en la seguridad de nuestras propias convicciones religiosas. El mundo necesita el testimonio de lo sagrado y trascendente. Es aquí donde el diálogo inter-religioso tiene una gran tarea.

²⁸ J. Bosch, El Diálogo religioso en la sociedad global, en Exodo 74 (2004)10.

²⁹ F. Fernández Buey, Las Religiones ante el compromiso por la igualdad y la justicia, en Exodo 74 (2004) 25-31.

7.7 La creación y el fortalecimiento de estructuras de diálogo: El diálogo Inter-religioso que se inserta en la misión salvífica de la Iglesia cristiana y de otros universos religiosos, no puede quedar fundamentado en la libre voluntad de personas o en carismas personales, sino que se debe insertar en la vida pastoral de nuestras iglesias, comunidades y congregaciones cristianas.

A nivel de la Iglesia Romano-Católica existe, en la llamada “Sede Apostólica” el Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso; a nivel del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), la Sección de Ecumenismo y Diálogo Inter.-religioso; en algunas conferencias episcopales católicas del continente existen Departamentos o Comisiones que se preocupan del tema.

Sería muy provechoso que se potenciaran comisiones especiales en cada país latinoamericano para promover el diálogo entre las diferentes congregaciones cristianas, así como para establecer vínculos con las religiones indígenas y afroamericanas.

Es necesario plantear un diálogo Inter.-religioso que sea más amplio que las relaciones que se pueden establecerse entre las diferentes comunidades cristianas; de hecho en varios países se han ido estableciendo confraternidades entre las personas de diferentes iglesias como en Ecuador, Puerto Rico... Se hace necesario establecer relaciones entre el cristianismo y las religiones no-cristianas como el judaísmo y el Islam entre otras.

Las estructuras eclesiales dedicadas a la formación y educación cristianas, así como las instituciones educativas inspiradas por la fe cristiana, deberían asumir el desafío de la formación Inter.-religioso como una de sus prioridades, en las universidades, en el área de formación de maestros y maestras, en los centros de formación teológica, universidades, seminarios... Las personas que se forman en dichos centros tendrán que enfrentarse en su vida cotidiana y en la actividad educativo-pastoral con una sociedad cada día más pluralista en el campo religioso. El diálogo Inter-religioso no es una dimensión lateral y optativa de la formación educativa, teológica y pastoral, sino que debe estar presente en cada uno de los campos del saber teológico y pastoral.

7.8 La opción por una ética liberadora. Se hace necesario una ética liberadora para reforzar el diálogo Inter.-religioso. En este sentido es significativa la propuesta del Simposio sobre Teología Intercultural e Interreligiosa de la Liberación, celebrado dentro del Parlamento de las Religiones del Mundo, los días 11 y 12 de julio de 2004 en Barcelona, España³⁰:

1. Ética de la liberación, en un mundo dominado por múltiples y crecientes opresiones: *¡Libera al pobre, al oprimido!*
2. Ética de la justicia en un mundo estructuralmente injusto: *¡Actúa con justicia en las relaciones con tus semejantes y trabaja en la construcción de un orden internacional justo!*
3. Ética de la gratuidad, en un mundo donde impera el cálculo, el interés, el beneficio, el negocio: *¡Sé generoso! Todo lo que tienes lo has recibido gratis. No hagas negocio con lo gratuito.*

³⁰ www.ciberiglesia.net/eclesalia.htm

4. Ética de la compasión, en un mundo marcado por el dolor y el sufrimiento de las víctimas: *¡Ten entrañas de misericordia con las y los que sufren. Colabora a aliviar su sufrimiento.*
5. Ética de la alteridad, de la acogida y de la hospitalidad para con los/as extranjeros/as, los/as refugiados/as, los/as sin-papeles, en un mundo que excluye a los de fuera: *¡Reconoce, respeta y acoge al otro como otro, como diferente, no como clon tuyo. La diferencia te enriquece.*
6. Ética de la solidaridad, en un mundo donde impera la endogamia en todos los campos de la vida y de las agrupaciones humanas: etnia, clase, familia, etc.: *¡Sé ciudadano/a del mundo! ¡Trabaja por u mundo donde quepamos todos y todas!*
7. Ética comunitaria fraterno-sororal, en un mundo patriarcal, donde predomina la discriminación de género, la violencia de género, la división sexual del trabajo, la exclusión social de género, la marginación religiosa de género: *¡Colabora en la construcción de una comunidad de hombres y mujeres iguales, no clónicos!*
8. Ética de la paz, inseparable de la justicia, en un mundo de violencia estructural causada por la injusticia del sistema: *¡Si quieres la paz, trabaja por la paz y la justicia a través de la no-violencia activa!*
9. Ética de la vida, de todas las vidas, la de los seres humanos y la de la naturaleza, que tiene el mismo derecho a la vida que el ser humano; de la vida de los/as pobres y oprimidos/as, que se ve constantemente amenazada: *¡Defiende la vida de todo ser viviente. Vive y ayuda a vivir!*
10. Ética de la incompatibilidad entre Dios y el dinero, en un mundo donde se compagina fácilmente la fe en Dios y la adoración a los ídolos, entre ellos al del mercado: *¡Comparte los bienes! Tu acumulación genera el empobrecimiento de quienes viven a tu alrededor.*

7.9 Convergencia en la defensa de la vida y en la creación de una cultura de solidaridad y de paz: Los grandes o pequeños pasos que se han dado en el diálogo interreligioso nos deben llevar a reconocer que la tendencia actual de las sociedades es buscar nuevos espacios de integración, derribar barreras que han separado a los seres humanos y a las naciones, y buscar puntos de convergencia para solucionar los grandes problemas que afligen a la humanidad. Esto también es posible entre las grandes religiones; podemos y debemos luchar juntos por los auténticos valores en la búsqueda de la justicia y la paz de nuestros pueblos, superar la pobreza y luchar por un mundo más justo y equitativo.

Las religiones tienen el deber de ayudar a mantener la memoria histórica, no sólo de los grandes valores y acontecimientos de sus credos, sino el de muchas situaciones que han degradado la existencia humana (guerras mundiales, discriminaciones raciales, exterminio de personas por sus creencias religiosas, etc.) para que jamás vuelvan a repetirse.

El alejamiento no puede llegar a límites que podamos decir que no es posible dialogar y reencontrarnos en temas fundamentales que nos preocupan a todos y a todas, como son la visión de Dios y del mundo, su construcción, la búsqueda de la felicidad entre las personas, la lucha de los pueblos del Sur por conseguir mejores condiciones de vida, la búsqueda de la felicidad entre las personas, sus valores éticos, sus derechos fundamentales.

Tal como ha afirmado A. Paoli, “Un primer resultado de las alianzas de las religiones alrededor de la Vida sería precisamente el liberarlas de la complicidad con la enfermedad del poder. Las religiones atraerían a esos seres humanos puros que a menudo se alejan por no encontrar en las religiones el amor por la justicia y por las víctimas de las injusticias que es el sentido mismo de la vida”³¹.

Las religiones tienen un compromiso pendiente con la creación de la cultura de la paz en un mundo caracterizado por la violencia estructural e inhumana a todos los niveles. En este sentido afirma J.J. Tamayo: “El compromiso de las religiones por la paz implica: la defensa de la vida, de toda vida: la de la naturaleza y la de los seres humanos. Seres humanos, naturaleza y cosmos formamos una comunidad vital. Hay una Inter-religación entre todas las vidas. Todo cuanto vive merece respeto. La destrucción del tejido de la vida de la naturaleza es destrucción de la vida humana (...) Y junto a la defensa de la vida, las religiones deben luchar contra la depredación de la naturaleza y los malos tratos físicos o psíquicos, contra el exterminio de las “minorías” religiosas o raciales y contra la carrera de armamentos”³².

7.10 El compromiso de asumir unas prácticas liberadoras. Asumir las prácticas liberadoras propuestas por el Simposio sobre Teología Intercultural e Interreligiosa de la Liberación, celebrado, los días 11 y 12 de julio de 2004 en Barcelona, España.

“Conscientes de que un diálogo interreligioso de espaldas, en la práctica, al sufrimiento de las personas y los pueblos del mundo, especialmente el sufrimiento global derivado de estructuras humanas injustas, sería un diálogo que perdería su razón de ser.

Conscientes de que nuestro mundo real está dominado por una globalización insolidaria al servicio de los dueños de los mercados en el contexto de uno de los mayores imperios de la historia de la humanidad que controla violentamente las estructuras económicas, sociales, culturales, políticas y los medios de comunicación.

Conscientes de que sería una traición a la vida, a la historia y a nuestras religiones no asumir en este parlamento un compromiso público a favor de la paz y la justicia. Proponemos, desde nuestro Simposium, las siguientes prácticas liberadoras:

1.- Consideramos fundamental y prioritaria la exigencia de una democratización de los organismos mundiales multilaterales, especialmente de las Naciones Unidas, a todos sus niveles, del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial. Si esto no es posible con la rapidez que exigen los graves problemas mundiales existentes, habría que pensar en la creación de otros organismo diferentes de los existentes y realmente democráticos.

2.- Las diferentes religiones a las que pertenecemos tienen la obligación ética y religiosa de democratizar sus estructuras de funcionamiento interno. De lo contrario no tendrán autoridad moral para exigir democratización a la sociedad. Ninguna teología ni sistema religioso debe justificar que unas personas actúen en

³¹ A. Paoli, A los líderes religiosos del mundo, en Agenda Latinoamericana 2001, 32-33.

³² J.J. Tamayo, Diálogo interreligioso y trabajo por la paz, en Exodo 74 (2004) 32-39.

nombre de otras suplantando la libre voluntad de nadie en nombre de ningún principio religioso o ético.

3.- Creemos que este Parlamento de las Religiones y otros movimientos mundiales interreligiosos deben establecer una estrecha relación con el Foro Social Mundial de Puerto Alegre y con otros foros alternativos al actual sistema neoliberal con el fin de construir otro mundo mejor y posible.

4.- Ante la creciente militarización que genera continuas guerras, exigimos una apuesta decidida por la paz, inseparable de la justicia, a través del diálogo interreligioso, la negociación política y la no violencia activa para hacer posible un mundo sin guerras ni terrorismos de ningún signo.

5.- El patriarcado es otro obstáculo fundamental en el camino de la paz y la justicia. Sin la plena igualdad de hombres y mujeres no es posible construir una sociedad intercultural, interreligiosa y justa. Por ello, las religiones deben luchar activamente para eliminar el patriarcado dentro y fuera de ellas mismas.

A modo de conclusión

El diálogo interreligioso es un proceso que implica un tiempo de reflexión serena y objetiva, un reconocimiento del alma de nuestros interlocutores e interlocutoras y un momento de proclamación de aquello que nos une, como fruto de un proceso en el cual debemos mostrar la generosidad y el compromiso decidido a favor de la vida.

El diálogo Inter.-religioso nos abre caminos y horizontes insospechados a pesar de todas las dificultades y tropiezos que podamos encontrar en este caminar que pueden dificultar y entorpecer nuestro camino. Aquí se hace muy válida la frase del teólogo cristiano Agustín de Hipona: “ Es preferible ser un cojo en camino, que un atleta fuera de éste”. Debemos situarnos en este camino todas las y los creyentes y estar dispuestos y dispuestas a caminar junto a miles de hermanas y hermanos nuestros que sinceramente profesan una fe en el Dios de la Vida, de la salvación y la liberación, y frente a los cuales será muy necesario compartir aquello más profundo de nuestras vidas y que nos mueve a caminar.

Como ha afirmado recientemente P. Casaldáliga, ese gran profeta y pastor latinoamericano, refiriéndose al diálogo Inter.-religioso: “Ha de ser un diálogo comprometido acerca de la vida; que converja en las grandes causas de la justicia, la solidaridad y la paz (...) Para ello es necesario cotidianizar los grandes compromisos. En la familia, en el vecindario, en el trabajo, en la calle. Practicar la religión en la protesta, en la solidaridad, en la organización. Ejercer ese amor mayor que es la ‘caridad política’: un amor que va a las causas, a las estructuras, a la vida”³³

La religión ha sido un instrumento ambivalente en la historia de las y los pueblos indígenas y de las y los negros en tierras americanas. En ocasiones ha sido instrumento de dominación y de violencia y en otras ocasiones ha sido fuente de vida y de libertad.

³³ E. Villar, Pedro Casaldáliga, en Exodo 74 (2004) 11-17.

Y es que las religiones, cristianas o afrocaribeñas sólo contribuyen con la cultura de la paz cuando se convierten en aliadas de la vida, de la libertad, y de la solidaridad.

En conclusión podemos afirmar que a todas las personas religiosas se les pide renunciar a todo afán de proselitismo. Es saludable que quienes profesan las religiones afro-americanas e indígenas sean fieles a la propia tradición, que las y los judíos y las y los musulmanes sean buenos/as judíos y buenos musulmanes, las y los cristianos buenos y buenas cristianas... Y que todo hombre y mujer se comprometa con la defensa de la vida en el camino religioso trazado por el Dios de la Vida que les ha salido al encuentro. Esta es la mejor forma de colaborar, desde las diferentes religiones, con la construcción de una cultura de justicia, solidaridad y paz, en medio de esta sociedad neoliberal excluyente.

El diálogo interreligioso en los tiempos de la ciudadanía de la identidad¹

Faustino Teixeira²

“Hay algo de irreductible e irrevocable en la dinámica de la alteridad, un enigma que traduce ‘un misterio personal intransferible’. Solamente es posible entre personas comprometidas con su creencia específica. Se hace fundamental reconocer “la alteridad del interlocutor” y privilegiar sus convicciones.

Si me afirmo como católico simplemente
negando todo lo que es musulmán, judío,
protestante, hindú, budista, etc,
al final descubriré que, en mí,
no resta mucha cosa con la que me pueda
afirmar como católico: ciertamente ningún
soplo del Espíritu con el que pueda afirmarlo.

(Thomas Merton)

El diálogo interreligioso constituye uno de los desafíos más fundamentales de este comienzo de milenio. Son tiempos oscuros y difíciles, marcados por el espectro de la violencia, por la afirmación de identidades egocéntricas y por la irradiación de rivalidades y conflictos étnico-religiosos de grandes proporciones. Se verifica un clima de inestabilidad mundial: la crisis económica general, el reavivamiento de las pasiones nacionalistas, las crecientes tensiones internas en muchos países, las migraciones forzadas, el surgimiento de apasionados movimientos religioso-políticos y el crecimiento explosivo de la miseria y la exclusión. Debemos agregar, aun, los desequilibrios provocados en gran parte por la acción predatoria del ser humano sobre la naturaleza y su capacidad de damnificar las fuentes de vida. Una afirmación de poder que tropezó con riesgos y amenazas bien concretos: el agotamiento de los recursos fósiles del mundo, el calentamiento del planeta y la escasez del agua. Todo esto acaba generando un sentimiento generalizado de inconstancia e incerteza con relación a los rumbos futuros de la humanidad. El diálogo interreligioso emerge hoy como una fuerza importante en la búsqueda de nuevos padrones éticos capaces de transformar el ritmo de inestabilidad y exclusión que marcan el tiempo presente y amenazan su futuro. Existe un consenso entre aquellos que buscan el diálogo, sobre la imposibilidad de paz en el mundo sin la afirmación de valores éticos esenciales, como la dignidad de lo

¹ Traducción al castellano de Cecilia Botana.

² Doctor en Teología, ensayista, profesor de la UFJF. Autor del libro *Teología de las religiones*, entre otros.

humano y de la creación. Pero sólo habrá paz en el mundo cuando haya paz entre las religiones, y la paz entre las religiones presupone el diálogo interreligioso. El antropólogo Clifford Geertz, ha venido mostrando en sus reflexiones la presencia activa y vigorosa de las identidades en el mundo actual. Las creencias hoy cobran fuerza y expansión, como recurso indispensable de resistencia a un mundo confuso e inestable.

Existe un desplazamiento importante de las identidades religiosas en dirección al centro de la vida social, política y económica. La afirmación de la identidad se hace inevitable cuando las estructuras de plausibilidad que garantizan el mantenimiento de un mundo de sentido son balanceadas por el impetuoso viento del pluralismo: “las diferencias de creencias, a veces muy radicales, se hacen visibles de forma más directa, con frecuencia creciente, y son también las más directamente encontradas: listas para la sospecha, la preocupación, la repugnancia y la alteración”.¹ Curiosamente, la realidad de un mundo más globalizado, que favorece el intercambio entre visiones de mundo diferenciadas, no se traduce necesariamente en la abertura dialogal. Mas que nada, lo que el pluralismo provoca es una incerteza permanente y una sed de firmeza y seguridad. Lo que más anhelan las personas hoy en día son “normas de navegación en un mundo que se halla hecho pedazos”.

La insistencia en la insustancialidad y la relatividad, recurrente en la sociedad pluralista, puede suscitar como contrapunto la gestación y la exasperación de movimientos fundamentalistas. Las identidades pueden ser mortíferas. Según Pierre Sanchis “prácticamente todos los conflictos armados que hoy cubren de sangre nuestro mundo se producen en torno a identidades étnicas, de relación atávica con una tierra, de definición colectiva a través de la religión”. De ahí que el desafío más decisivo de estos tiempos sea regular y “regir la convivencia de las identidades colectivas”.²

Los etnocentrismos exacerbados de la actualidad son la expresión de afirmación de una identidad, de una búsqueda de fidelidad hacia un conjunto de valores y de resistencias contra el riesgo de diluirse en el relativismo y en la indiferencia. El etnocentrismo es, sin duda, un fenómeno universal. No hay cómo escapar de su presencia que manifiesta el deseo de cada cultura de ser ella misma. En él hay un rasgo positivo, de garantía de una distinción, como apuntó Levi Strauss en su trabajo *Raza y Cultura*. El riesgo se produce cuando se sale de control y produce el fenómeno letal de la incomunicabilidad. Los crecientes fundamentalismos religiosos, tanto defensivos como ofensivos, se traducen en una resistencia cognitiva al diálogo, o sea, en el arraigo decisivo a una identidad que es impermeable a la provocación de la alteridad. Estimulan identidades cada vez más circunscriptas e intensamente exclusivistas. Hay en ellos una sordez al apelo de otros valores y la construcción de un muro protector que garantice la recomendación: “Nosotros somos nosotros, ellos son ellos”.

El riesgo más decisivo en nuestro tiempo no es el de la abertura al pluralismo, como tienden a señalar ciertas autoridades religiosas, sino el de la afirmación de una imagen del mundo “repleto de personas que glorifican alegremente a sus héroes y le atribuyen un carácter demoníaco a sus enemigos”.³ Esto ocurre en los ámbitos de lo

¹ Geertz, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, pág. 158.

² Sanchis, Pierre. *A graça e a gratidão*. In: **Teoria & Sociedade**, UFMG, 2003, pág. 167 (Número especial: el paso del milenio y del pluralismo religiosos en la sociedad brasileña).

³ *Ibidem*, pág. 84.

social y lo político, pero también en el ámbito de las comunidades religiosas. Los innúmeros fundamentalismos, de matices diferentes, surgen por todas partes reaccionando a los impactos provocados por la dinámica de la sociedad post tradicional. La respuesta a la “amenaza” que globaliza y que acompaña a la lógica plural y a sus presiones niveladoras, reside en la trinchera de la tradición, mediante la recreación de fuertes y sustantivos nexos de solidaridad grupal. Frente a la amenaza de la globalización, se reacciona con la afirmación tradicional de la tradición. Se rechaza toda y cualquier articulación de diálogo con la modernidad, así como cualquier perspectiva de reflexión sobre la tradición. Se rechazan, de igual modo, los vectores asociados a la lógica moderna como la hermenéutica, el pluralismo, el relativismo, la evolución y el desarrollo. En la raíz del fundamentalismo hay un sentimiento de inseguridad, desorientación o desprotección resultantes de una dinámica modernizadora. Se les hace intolerable a los fundamentalistas la posibilidad de que sus valores tradicionales se desvanezcan. Reaccionan sitiando a la tradición y reafirmando solemnemente sus convicciones básicas y fundamentales. En este tiempo de ciudadanía de las identidades, se hace evidente la presencia viva de resistencias a la recepción de un pluralismo de principio, reconocido como un dato de valor. Se tiende a considerar que la aceptación de este desafío se traduce en una rendición cognitiva frente a la seducción del relativismo y de la indiferencia. Semejante temor animó, en el campo católico, la declaración *Dominus Iesus*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe, publicada en 2000. Se afirma solemnemente la visión centralizadora católico-romana tradicional. La crítica al pluralismo religioso de principio se justifica por considerarse condición necesaria para la conservación de las verdades esenciales de la tradición romano-católica: el deber del anuncio misionero, la afirmación del carácter definitivo y completo de la revelación de Jesús Cristo, la naturaleza de la fe cristiana y la mediación salvífica-universal de la iglesia (DI, 4). Se afirma con vigor que la iglesia romana no es un camino entre tantos, sino la única religión verdadera (DI 21 e 23). No se ignora la presencia de la gracia entre miembros de otras religiones, pero para defenderse de la indiferencia, se afirma que ellos se encuentran en una “situación de déficit muy grave” con relación a los miembros de la iglesia romana, que llevan consigo la plenitud de los medios de salvación (DI, 22). No se descarta del todo la idea de un diálogo, pero la única paridad que se reconoce es la de la dignidad de los interlocutores y no la de sus doctrinas.

Esta reticencia al desafío de la alteridad ha venido creciendo no sólo en el campo católico, sino que además se ha constituido en una tendencia en el campo religioso contemporáneo. De ahí el difícil, arriesgado y gran desafío del diálogo interreligioso: el de apuntar y demostrar la posibilidad de un horizonte de conversación alternativa. Debemos ampliar nuestro campo de visión, de tal manera que podamos captar la singularidad de la diferencia, y esto no significa negar la semejanza: la unidad y la identidad. Es en la dinámica relacional que la identidad cobra valor y sentido. Actualmente, hay tesis que defienden el “choque de civilizaciones” y que al hacerlo acaban ignorando que las civilizaciones no son ni monolíticas ni homogéneas. Se monta un mapa simplificado del mundo y se acciona el lado mortífero de los nacionalismos. En su brillante comentario crítico sobre esta visión pesimista, defendida por Samuel Huntington, el palestino Edward Said muestra que, en contraposición, las culturas y civilizaciones son marcadas por la dinámica del intercambio y del diálogo, aunque de forma silenciosa. El diálogo existente es la demostración viva de que las civilizaciones no están inmovilizadas y fijas en su identidad, sino dinamizadas y enriquecidas por la marca de la abertura. En realidad, *generalmente las culturas son más naturalmente ellas mismas cuando se asocian con otra, como sucede con la*

música y con su extraordinaria receptividad de creaciones musicales de otras sociedades y de otros continentes. ⁴

El ser humano es un enmarañado de relaciones y no puede ser comprendido como un ser que se destaca del otro con el que se comunica. El diálogo constituye, de esta manera, una dimensión integral de toda la vida humana. Es en la relación con el tú que el sujeto construye, expande y perfecciona la propia identidad. Se trata de una experiencia humana fundamental y de un paso obligado hacia el camino de la autorrealización del individuo y de la comunidad humana. Lo que cuenta en el diálogo es la reciprocidad existencial, el ‘intercambio de dones’, la dinámica relacional que envuelve a la semejanza y a la diferencia en un proceso rico de abertura y enriquecimiento mutuos. Es en este contexto dialogal que la identidad va cobrando fisonomía y sentido, en tanto expresión de una búsqueda incesante, ardua y creativa. En medio de esa extensa variedad de formas de diálogo se encuentra el diálogo interreligioso con su peculiaridad propia. El diálogo interreligioso implica una comunicación positiva y constructiva entre fieles de tradiciones religiosas distintas y su finalidad es la comprensión mutua, el enriquecimiento recíproco, el compromiso común y el compartir de la experiencia religiosa.

El diálogo interreligioso implica compartir la vida, la experiencia y el conocimiento y se da entre personas que están enraizadas y comprometidas con su fe específica e igualmente disponibles a aprender lo diferente. Para que el diálogo interreligioso sea posible, se delinearán, a seguir, algunas pistas importantes.

La conciencia de la humildad

En el diálogo se experimenta la conciencia de los límites y la percepción de la presencia de un misterio que nos sobrepasa a todos. El diálogo implica el discernimiento de la contingencia y de la vulnerabilidad. Los interlocutores que actúan en el diálogo deben estar imbuidos de la conciencia de los límites y precaverse contra los riesgos de una identidad arrogante cerrada a la dinámica de la acogida y del aprendizaje. En la tradición cristiana, Thomas Merton llamaba continuamente la atención contra el riesgo de la “herejía del individualismo”, que consistía en la ilusión de una unidad enteramente autosuficiente y que prescindía de los otros para su afirmación. Desde esta visión, el espíritu dialogal es ejercicio de comunión en nuevas fronteras: *Cuanto más capaz soy de afirmar a los otros, de decirles ‘sí’ en mí mismo, de descubrirlos en mí mismo y a mí mismo en ellos, más real soy. Soy plenamente real cuando mi corazón le dice sí a todos.*⁵ Para que de hecho esto suceda, el diálogo presupone una disposición efectiva para escuchar al otro, disposición para ser interpelado a causa de su verdad y disposición para dejarse transformar por el encuentro. Exige, de igual manera, abertura para percibir el “valor de la convicción religiosa del otro”, en tanto fundada en una auténtica experiencia de revelación.

La abertura al valor de la alteridad

⁴ Said, Edward. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, pág. 330.

⁵ Merton, Thomas. **Reflexões de um espectador culpado**. Petrópolis: Vozes, 1970, pág. 166.

Reside en la base del diálogo la percepción del valor de la diversidad y de que es ella misma la que traduce la riqueza de la experiencia humana. El diálogo sólo puede darse cuando se reconoce y se respeta la alteridad del interlocutor, así como el valor de su convicción. No es posible reducir el misterio del otro al dominio de lo particular y a la lógica de la asimilación. Hay algo de irreductible y de irrevocable en la dinámica de la alteridad, un enigma que traduce un "misterio personal intraspasable". El otro es *mysterium tremendum* y jamás podrá ser completado o reducido en su significado último. Pero es igualmente *mysterium fascinans*, en la medida que nos invita a un encuentro y muestra disponibilidad para aprender las diferencias. En el encuentro con la alteridad hay siempre una sorpresa cuya marca transforma la relación. Como destaca Hans Georg Gadamer, "lo que hace a un verdadero diálogo no es el hecho de experimentar algo nuevo, sino el encontrar en el otro algo que todavía no hemos encontrado en nuestra propia experiencia de mundo".⁶

La fidelidad a la propia tradición

El diálogo interreligioso presupone, de la misma manera, fidelidad a sí mismo y a la propia fe. La sensibilidad dialogal debe contar siempre con un referente que le sirva de apoyo. No es dejando la fe en suspenso que se consigue llegar de manera más profunda al universo del otro. Esa travesía presupone, antes que nada, una clara identidad cultural y religiosa que siempre debe ser alimentada. No es posible ser ciudadano del mundo sin la existencia del propio arraigo. La abertura dialogal se da siempre en el seno de un compromiso determinado, de una tradición referencial. El diálogo cobra fuerza y sustentación cuando va acompañado de una profundización del compromiso propio de una identidad. Se trata aquí, evidentemente, de una identidad abierta, en construcción permanente, siempre disponible a la dinámica del don. Un diálogo auténtico exige amor a la propia tradición: "entre el respeto a la identidad personal o confesional y la naturaleza del diálogo existe una conexión necesaria, que es la garantía para el diálogo".⁷ Las ventanas deberán estar siempre abiertas, siempre y cuando se encuentren referenciadas por las paredes de su sustentación. O como dice el profeta Isaías: agrandar la tienda, extender las cuerdas y reforzar las estacas (54, 2). En realidad, son justamente aquellos que saben encontrar y reconocer el valor de sus propias tradiciones, y que buscan profundizar en ellas permanentemente, los que están bien preparados para apreciar el valor y la riqueza de las otras tradiciones.

La búsqueda común de la verdad

Para que haya diálogo, es necesario que los interlocutores estén dispuestos no sólo a aprender y recibir los valores positivos presentes en las tradiciones religiosas de los otros, sino también a estar disponibles y abiertos a la verdad que los envuelve y los sobrepasa. Es indispensable que esta búsqueda de la verdad se produzca sin restricciones mentales, con un espíritu de acogida y de abertura, ya que nadie puede pretender una asimilación plena de este horizonte que está siempre un paso adelante. En el encuentro con el otro se abre la posibilidad de captar dimensiones inusitadas de esta verdad que es *aletheia*: permanente revelación. A través del diálogo, el otro es

⁶ Gadamer, Hans-Georg. **Verdade e método II**. Complementos e Índice. Petrópolis: Vozes, 2002, pág. 247.

⁷ Tillard, Jean-Marie Roger. **Dialogare per non morire**. Bologna, EDB, 2001, págs. 35-36.

capaz de favorecer a su interlocutor en la captación de ciertos aspectos o dimensiones del misterio divino que escapan a su visión.

Toda creencia religiosa traduce un vínculo particular: una forma de atar el misterio -siempre mayor- a una imagen específica. Los vínculos son como 'nudos' que atan y modelan la comprensión y traducen un mundo de sentido. Cada vínculo en particular traduce una comprensión verdadera, que capta un aspecto o dimensión de la realidad y de la verdad, aunque de manera limitada. Lo que dificulta el diálogo es la incapacidad de comprender que la realidad última no puede limitarse a las imágenes particulares de las creencias. Las tradiciones religiosas llevan consigo un carácter fragmentario: siempre están en camino y envueltas en las inusitadas riquezas "de la sabiduría infinita y multiforme de Dios". Al hablarle a los representantes de las varias religiones, reunidos en Asís para la jornada mundial en favor de la paz (1986), el Papa Juan Pablo II expresó de forma admirable el sentido del diálogo como una búsqueda común y como expresión de aquello que Dios mismo quiere como destino feliz de la humanidad: "un viaje fraterno en el que nos acompañamos mutuamente rumbo a la meta trascendente que Él (Dios) ha establecido para nosotros".

La *oikoumene* de la compasión

El imperativo de la compasión es un rasgo que acompaña a diversas tradiciones religiosas. Lejos de ser identificada como un mero sentimiento de piedad o conmiseración, la compasión se refiere al deseo profundo de remediar todas las formas de sufrimiento que corroen a la humanidad y la creación. Es entendida sobre todo como empatía, cuidado y responsabilidad por todos los semejantes y en particular por los que más sufren. Por *oikoumene* de la compasión se entiende la convocación hecha a todas las religiones para que asuman la responsabilidad global de la afirmación de lo humano y de la garantía de la dignidad de la creación. Crece, hoy, la conciencia de que el sufrimiento de los seres humanos y la devastación del planeta deben constituir la base fundamental para el encuentro y el diálogo entre las tradiciones religiosas. Dialogar para no morir. La realidad del sufrimiento injusto e inocente pone en funcionamiento el ejercicio de la compasión y mueve los hilos más profundos del sentimiento religioso en favor de una nueva conducta ética. La compasión será condición necesaria para la posibilidad de un diálogo que se pretenda renovador. En muchos casos, es del ejercicio interreligioso de la compasión social y de la sensibilización frente al sufrimiento de los otros de donde nacen ricas iniciativas de colaboración común. Una colaboración que puede romper barreras doctrinales y favorecer un nuevo movimiento de comprensión de la alteridad y del mutuo enriquecimiento entre los interlocutores.

Todas estas pistas para el diálogo interreligioso se comprenden y se vivencian mejor cuando se hallan impregnadas de una espiritualidad peculiar, de un trabajo interior de desapego y de abertura al don del misterio que adviene. El diálogo debe comenzar en el interior de cada uno, creando y favoreciendo espacios de hospitalidad. Ya decía Rûmî, el místico sufí del siglo XIII: "Para cambiar el paisaje basta cambiar lo que sientes". Los mejores interlocutores para el diálogo son aquellos que están en paz consigo mismos, aquellos que viven la experiencia de un corazón capaz de acoger formas diversificadas, un corazón desobstruido de la arrogancia y del deseo de poder. Existe una íntima vinculación entre el diálogo interreligioso y la espiritualidad. No es por nada que el compartir de las experiencias de oración y contemplación, en tanto expresión de la búsqueda del Misterio, se identifica con el nivel más profundo del

diálogo interreligioso. El diálogo interreligioso es un acto religioso, un acto espiritual, ya que presupone una actitud de confianza y entrega a un misterio siempre mayor. El diálogo no puede exigir del otro, más que la disposición de oírlo, comprenderlo y respetarlo. Lo que ocurre en el diálogo no es necesariamente un cambio de religión, sino una “conversión mutua”, la celebración común de una verdad siempre mayor que transforma a los interlocutores y a la manera como estos se apropian de la fe.

4. EVANGELIZACIÓN: DESAFIOS ACTUALES

4. 1 Escuela en Pastoral

el neoliberalismo centrado en el mercado, con sus consecuencias directas en el proceso educativo, en la familia, en la escuela, en los medios de comunicación social, en la sociedad en general, y que se está creando un mecanismo con el doble movimiento exclusión/inclusión. En las escuelas católicas, tal efervescencia se hace sentir.

El siglo XX terminó con grandes cuestionamientos dirigidos a los consensos que crearon y sustentaron el sistema educacional como institución moderna: consecuentemente el mundo de la educación está en plena transformación y pide cambios tanto en su organización como en la mentalidad de sus agentes.

¿Qué está sucediendo en el mundo de hoy? ¿Qué potencialidades la tradición cristiana pondrá en funcionamiento al entrar en contacto con las turbulencias que se producen en el mundo educacional de hoy?

El mundo moderno busca constantemente la novedad; rompe con la sociedad tradicional, con la cultura que conserva la tradición de generación en generación; rompe con la manera antigua de entender la naturaleza; la realidad humana y social como un todo, una manera que muchos hoy llaman de holística. Ahora se empieza a entender por pedazos: se especializa no en el cuerpo, sino en el ojo, no en el ojo, sino en la retina...

En este contexto, se produce también una transformación en la relación del ser humano con Dios: las personas modernas, ilustradas, están empezando a creer que ya no es necesario esperar que Dios cumpla sus promesas en la otra vida, en el cielo. Están empezando a creer que es posible construir en el interior de la historia humana, en un futuro más o menos cercano, una sociedad en donde los sueños de libertad, igualdad, fraternidad y abundancia, sean realidades concretas. El mundo moderno está empezando a decir que no necesita más de Dios, porque es capaz de hacer aquello que las religiones prometían en la otra vida.

El fin del siglo XIX estuvo marcado por el tema de los operarios, la miseria y la explotación, frutos de la ganancia mercadológica de la cual esta clase fue y es víctima. El siglo XX terminó trayendo, entre otras cosas, por lo menos dos problemáticas fundamentales para la humanidad: el tema de la exclusión social y el de la convivencia entre las diferentes culturas.

Lo que realmente está en juego en este tercer milenio son los factores de inclusión (del otro/a, de lo diferente, la mujer, el negro, el indio, el oriental) que han estado siendo determinantes para dimensionar las tareas de la educación. Hace mucho tiempo se le confió a la tarea educacional, el proporcionar la inclusión social que, bajo el nombre de “socialización”, fue reclamada por casi todas las escuelas pedagógicas.

La escuela católica hoy: algunos desafíos

El deseo de educar sujetos plenamente humanos, abiertos a la trascendencia, comprometidos con la realidad, justos, solidarios, dialogantes, concientes de su propia libertad y de la libertad del otro/a, como nos piden las conferencias episcopales de Medellín y Puebla, todavía está presente en la escuela católica. La teología de la

libertación en América Latina, en tanto reconocimiento de la causa de los empobrecidos/as y que hoy cuenta en una de sus vertientes con el tema de la inculturación (Libânio & Murad, 2002, 192), alimentó y alimenta ese objetivo.

Además, vemos que la búsqueda por lo trascendente, por la vivencia de una espiritualidad encarnada, alimenta ese camino de construcción del Reino de Dios, a través de la educación católica.

Cuanto más la escuela católica defina su identidad, aquello que la construye, el motivo de su existencia, más sobresaldrá en el escenario educacional; en la medida en que vea claramente la posibilidad de formar personas solidarias y competentes, y al mismo tiempo sensibles a la realidad sociocultural y académicamente consistentes, preparadas para el mercado de trabajo sin perder de vista la mirada solidaria y la abertura a la aventura de la fe, más podrá ofrecerle a la sociedad y a la iglesia un servicio relevante desde el punto de vista social y eclesial.

Dentro de esta perspectiva, enumeramos algunos desafíos que la escuela católica está llamada a enfrentar hoy:

- En la mayoría de las escuelas católicas hay un sector encargado de la pastoral, sin embargo, el necesario reconocimiento de este sector en tanto departamento de real importancia en la escuela católica, todavía es un desafío. La búsqueda de una sólida formación académica en los campos de la teología y de la educación de los profesionales que trabajan en este campo es una de las condiciones para que se tenga una real evangelización, a través del currículo. Todavía se puede ver que, en muchas escuelas, existen tareas que son consideradas como propias de las clases de educación religiosa o del sector de pastoral; según nuestra interpretación, es como si dentro del universo escolar existiera la esfera de lo religioso y de lo profano, y como si lo académico residiese en lo profano y las demás actividades religiosas y sociales quedasen en la vertiente de lo religioso. Es necesario asumir la interdisciplinariedad como un hecho y solamente con profesionales competentes, bien preparados, valorados, es posible que ésta se produzca.
- Hoy, el colegio católico está siendo desafiado a dialogar con las familias, a oír lo que éstas esperan de la escuela, a exponer claramente cuáles son sus propuestas y a intercambiar ideas sobre los pasos que deben ser dados para la educación de los niños y los jóvenes. Hay en nuestros colegios de clase media, especialmente, muchos padres y madres que trabajan fuera de casa, alumnos/as con una enorme agenda diaria para cumplir, entre idas y venidas a cursos, práctica de deportes y otras actividades de recreación, que también se convirtieron en tareas. Además, las relaciones intra-familiares cambiaron y este puede ser uno de los factores que ha hecho que las familias dejen en manos de la escuela una tarea que, anteriormente, les pertenecía: la formación de los hijos para la convivencia humana. La escuela católica está llamada, entonces, a cumplir su misión bien, a crear momentos de interacción entre padres y profesores en un intento por formar, verdaderamente, una comunidad educativa.
- Otro desafío de las escuelas católicas es el concerniente a los sacramentos ofrecidos. En general, no hay un consenso entre los colegios sobre el

ofrecimiento o no de un curso preparatorio para recibir los sacramentos iniciales, ni con relación a la forma como éste es dado: vinculado a la parroquia local, a las estrategias diocesanas o a una línea propia, aunque se mantenga siempre la fidelidad eclesial. En un mundo secularizado y pluralista, cada institución escolar católica está llamada a intervenir en este aspecto de la formación cristiana de acuerdo con la propia realidad en donde actúa y a separar lo catequético de la formación religiosa.

- Tal vez en las escuelas de los grandes centros urbanos, en donde de manera general los estudiantes no frecuentan las parroquias, al igual que los profesores/as, empleados/as y familias de los alumnos/as, sea la escuela una buena oportunidad de llegar a ellos. Es un problema que debe ser pensado junto a las cuestiones relativas a la pastoral urbana. Al mismo tiempo, el colegio católico está siendo desafiado a no hacer una especie de “pastoral de la cristiandad” introduciendo de manera especial a sus educandos, en actividades que son propias de quien hizo una adhesión explícita a la fe cristiana. Al final, hoy, en el campo de la educación religiosa, ya no cabe la norma, la catequesis, el mero adoctrinamiento, sino una educación volcada a un sentido de religiosidad, a una tendencia humana de encontrarse en Dios y ésta se expresa, según la antropología teológica, a través de la experiencia del encuentro con el otro que interpela y, al mismo tiempo, en la profundidad de la propia persona; en la actitud solidaria que lleva a la orientación fundamental y en la experiencia de lo “totalmente Otro” que es el propio Dios.
- Hoy, la escuela que anhele construir una comunidad educativa -término propio de Medellín que va a repercutir en la perspectiva de una “escuela en pastoral”-, estará siendo desafiada a dialogar con los miembros de las diferentes religiones que pasan por ella, ya sea profesores/as, alumnos/as, empleados/as o los padres de los estudiantes, y con las diferentes culturas que residen hoy en los colegios católicos. Muchas veces hay padres y profesores “modernos”, cartesianos y alumnos “post modernos” en un mismo espacio: unos se apegan a certezas casi absolutas sobre lo que está bien o lo que está mal y otros cuestionan valores considerados absolutos; para algunos la cuestión del tiempo y del espacio es clara, para otros basta apretar un botón que todo un universo se abre en la pantalla de la computadora, sin importar, siquiera, el huso horario; se llega a cualquier lugar del planeta en segundos. Es este el lugar de misión de la escuela católica, es en él que está desafiada a dialogar y a hacer que las palabras de Jesucristo cobren vida e importancia.

Escuela en pastoral: un horizonte.

Hoy, una escuela que desea actuar en pastoral tiene el desafío de proporcionar experiencias de amor de Dios entre sus miembros: profesores/as, empleados/as, padres/madres y estudiantes. La experiencia de salvación es central en el cristianismo y ésta, necesariamente, lleva a un compromiso con el otro, con el que ha sido víctima de injusticias, con el solitario, con el empobrecido, con el otro provocador.

¿Cómo llevar, entonces, a la comunidad educativa a experimentar el amor de Dios? Las escuelas han intentado invertir en trabajos solidarios, como visitas a orfanatos, campañas de la solidaridad, visita a asilos, nada nuevo para las escuelas

católicas. Sin embargo, el gran desafío al que la escuela católica está llamada, hoy, es hacer que tales experiencias sean reales experiencias de Dios y no detenerse en el mero asistencialismo o en el compromiso social.

Las escuelas católicas surgen objetivando formar personas con valores éticos y religiosos como respuesta a las necesidades de una determinada época; hoy, estos ideales necesitan ser actualizados si deseamos mantener el objetivo primero de la educación católica. No basta educar a nuestros alumnos/as para la vivencia de valores cristianos, precisamos también llevarlos/las a experiencias de lo trascendente que los conduzcan a actitudes “de bien”, dándole nacimiento, de esta manera, a un nuevo concepto de sabiduría. En este contexto, los departamentos de pastoral de los colegios católicos demostraron ser fuertes aliados de esta nueva construcción del conocimiento, en tanto bien humanitario.

Es necesario que los departamentos de pastoral realicen un creciente trabajo de inculturación, de construcción del conocimiento, de participación ciudadana y que proporcionen, de acuerdo con las realidades de las escuelas, experiencias de lo sagrado. Ya sea con celebraciones litúrgicas, ya con bailes, teatro, inserción de alumnos y profesores en comunidades carentes económicamente, pero de profunda vivencia de fe cristiana. O a través de acciones en las que toda la comunidad escolar se va involucrando: encuentro de padres, alfabetización de empleados a cargo de profesores/as, retiros ofrecidos a la comunidad. Se trata de una serie de situaciones que van tejiendo creativamente los tres ejes pedidos ya en Medellín para que la escuela actúe en pastoral: **koinonia, diakonia, kerigma**, o sea, una escuela que trabaje la dimensión del testimonio de quien adhirió a la fe de Jesucristo, que se coloque al servicio de la humanidad, que anuncie la Buena Nueva y que se transforme en un centro cultural, social y espiritual.

Educación para la libertad, construir una sociedad justa, solidaria, participativa es anunciar el Reino de Dios. Es caminar hacia la madurez, crecer como persona, como ciudadano maduro y solidario, sensible al proyecto presentado por Jesucristo al mundo.

Trabajo en Grupo

1. *“Una pedagogía transformadora de inspiración cristiana y teresiana se propone promover una educación: (...) atenta al diálogo fe-culturas-justicia, que exige que se promueva la inculturación de la fe, la experiencia religiosa, la conciencia eclesial y el diálogo interreligioso”.* (Propuesta Socioeducativa, p. 24)

En este sentido, ¿cuáles son los aspectos más trabajados en el Centro Educativo en que Ud. actúa? ¿Cómo se viven en este contexto los tres ejes: **koinonia, diakonia, kerigma**?

2. De los desafíos mencionados en el texto, ¿cuáles son los que están más presentes en el Centro Educativo en el que Ud. trabaja? ¿Agregaría otro(s) desafío(s)? En caso de responder afirmativamente, explícelos.
3. ¿Cuáles son las principales dificultades encontradas en su Centro Educativo para que éste sea, actualmente, una “escuela en pastoral”?
4. Describa alguna experiencia en la que se haya intentado vivir el diálogo evangelización-currículo.
5. Proponga como máximo, tres aspectos que deban ser priorizados en los Centros Educativos IT para reforzar la perspectiva de una “escuela en pastoral”.

ESCUELA EN PASTORAL: EDUCANDO EVANGELIZAMOS

Mercedes Robles Sánchez

Introducción

La Propuesta Socioeducativa de la IT para América Latina (PSE) nos habla de la tríada: “Evangelización-Compromiso Social-Proyecto Educativo”, y nos sitúa en proceso de revisar nuestros proyectos educativos, con el compromiso de apostar por una educación que abre horizonte de sentido al encuentro con el Dios que se encarna en nuestra historia y que nos revela la profunda dignidad de cada persona, de cada pueblo, Una educación que desde la inspiración povedana ilumina el quehacer educativo en cada uno de nuestros centros .

Son muchas las preguntas, los interrogantes que nos podemos hacer hoy aquí las personas que participamos en este Seminario.

Parto de un principio que justifica el subtítulo que asigno a esta reflexión. Un colegio católico evangeliza desde la tarea educadora; en tanto educa, cómo educa, desde dónde educa, con qué opciones...; esto determina nuestra evangelización. En el fondo se trata de concebir todo el colegio en clave pastoral. La educación debe establecer las bases para una satisfactoria evangelización. Solo con una buena educación formaremos cristianos capaces de recrear la Iglesia y de construir el Reino en nuestra realidad.

Déjenme decirles que ante toda esta temática, mis reflexiones van a ser absolutamente elementales. Mi propuesta es conversar de realidades conocidas, que queremos vivir en el día a día; aspectos que van acompañando una vocación profundamente educadora que es previa, y va más allá, de la acción docente profesional que ejercemos cada día. “denme una vocación y yo les devolveré una escuela.,un método...” nos dice Pedro Poveda

En este diálogo al hablar de escuela y de pastoral, echaremos una mirada a lo que vamos a llamar “Modelos de pastoral”, para desde ahí tomar conciencia de dónde y cómo nos situamos en los centros educativos a fin de “.responder a los nuevos desafíos del momento con audacia evangelizadora y conciencia eclesial...” (PSE. 2.1.1).

La Pastoral

Pastoral es una palabra eminentemente bíblica. A un pueblo de pastores, Dios se presenta como pastor. La pastoral es tan antigua como la Iglesia y ha sufrido a lo largo de la historia cambios en la forma de concebirla y vivirla.

Es importante tener presente que la misión fundamental de la iglesia consiste en la evangelización, con todas las implicaciones que tiene en el campo de la promoción humana y la liberación integral a través de la cual se ofrece a la humanidad el mensaje de salvación.

Existen diversas formas de comprender la acción pastoral a lo largo de la historia y que se mantienen actualmente. La pastoral entendida como práctica sacerdotal, surge a final del siglo XVIII y considera la pastoral como un arte propio de los sacerdotes; se sistematiza en Manuales de pastoral. Entendida como acción eclesial, aparece en Europa tras la segunda guerra mundial; la idea central es la edificación de la iglesia en las dimensiones profética, litúrgica y caritativa. Finalmente la pastoral entendida como acción liberadora integral, surge después del Concilio cuando comienza a desarrollarse una teología política y pastoral centrada en el binomio teoría-praxis. Entre sus características destaca la recuperación de la dimensión profética, crítica y transformadora de la Iglesia. La Iglesia comunidad humana inserta en las realidad social, política, económica...

Sea cual sea el concepto de pastoral que tengamos podemos distinguir dos formas de proyectar y ejercitar la acción eclesial; una, y es quizás la más extendida, es considerarla desde las concreciones prácticas (pastoral juvenil, vocacional, social, sacramental, etc). La otra forma parte de una comprensión global de la praxis eclesial. La Iglesia debe realizar el proyecto del Reino de modo contextualizado y afectando la realidad personal y social en todos los ámbitos. Desde esta segunda forma de entender y vivir la acción pastoral vamos a presentar algunos “modelos pastorales”, que se realizan en un proyecto pastoral concreto, con unos destinatarios, unos métodos, una organización, etc. donde este modelo se encarna.

	MODELO SACRAMENTAL	MODELO ORATORIO	MOVIMIENTO DE IGLESIA	MODELO DE PROCESO EN CRECIMIENTO
ORIGEN	Raíces de la cristiandad	Ambiente de contrarreforma	Vaticano I: Proyecto de cristiandad	Vaticano II
OBJETIVO	Salvar las almas a través de la inserción eclesial y la práctica sacramental	Despertar la sensibilidad religiosa en los niños	Comprometer al creyente con la acción evangelizadora y la presencia testimonial en la sociedad	Formar comunidades adultas capaces de vivir la fe en sus diferentes aspectos
MÉTODO	Deductivo - doctrinal	Experiencial: oración, catequesis, canto...	Consignas llevadas a la práctica. Ética profesional.	Inductivo – experiencial. Catequesis antropológica. Procesos de personalización de la fe.(Integración, fe y vida)
METODOLOGÍA Y EJES TEMÁTICOS	Los sacramentos y lo litúrgico –celebrativo: fiestas, conmemoraciones...	El juego como forma de convocar para una catequesis tradicional. Se asegura la asistencia a través de premios y castigos.	Iglesia misionera (Operativos temporales), evangelización, la formación es para dar respuesta a los retos apostólicos	Toda la realidad humana leída desde la fe (sexualidad, política, psicología, experiencia de Dios). Inculturación. Personalización, vida de grupo, compromiso sociopolítico.
CRITERIOS DE EVALUACIÓN	Asimilación de contenidos y asistencia numerosa a los sacramentos	Asistencia a actos y asimilación de contenidos teóricos.	Cantidad de personas captadas para las asociaciones de fieles, presencia numérica en eventos masivos.	Crecimiento integral de personas: Conformación de comunidades vivas de referencia; descubrimiento y realización de las diferentes vocaciones y ministerios cristianos.
ORGANIZACIÓN	Relación verticalista , clerical (necesidad del cura y de los servicios eclesiales)	Termina con la etapa infantil, sin ofertas posteriores. Incorporación a la comunidad parroquial.	Planificación y estructura burocrático – administrativa o espontaneidad y activismo pastoral. Concentraciones masivas sin etapas ni procesos. Participación laical dentro de la jerarquía.	Proyecto y programación estructurada en etapas procesuales por edad. Laicado adulto y responsable. Ministerios al servicio de la comunidad. Iglesia como comunidad de comunidades.

<p>VENTAJAS</p>	<p>Puede ser el punto de partida para el comienzo de algo nuevo si hay ofertas concretas posteriores. Permite un mínimo de contacto con personas distantes a la vida eclesial.</p>	<p>Acerca al niño de forma positiva (afectiva) a una experiencia positiva de Dios.</p>	<p>Gran sentido de identidad y pertenencia. Valoración del compromiso. Eficacia a corto plazo por su verticalismo. Organización y estructura.</p>	<p>Integra todos los elementos necesarios (espiritualidad, comunión, formación, compromiso,...) Identidad desde un grupo de referencia donde cada uno es parte importante. Protagonismo del laicado. Se recupera la eclesiología de los orígenes.</p>
<p>DEBILIDADES</p>	<p>Pastoral puntual: tiene un principio y un fin claros. No permite un seguimiento de la persona y de su proceso madurativo. Crea relaciones eclesiales de consumo, superficiales, masificadas y clasistas.</p>	<p>Se agota con la etapa infantil, no tiene continuidad</p>	<p>No existe personalización ni formación integral de la persona por la excesiva importancia de la acción. Cubre las urgencias pastorales sin tomar en cuenta las necesidades de la persona y del grupo. Tiende a la uniformidad. No responde a los procesos sino a acciones puntuales, aunque se sectorice (niños, jóvenes y adultos).</p>	<p>Requiere una base mínima de organización y formación para que eche a andar. Peligro de elitismo. Modelo contracorriente incluso en los sectores más abiertos de la iglesia. Eficaz, pero a muy largo plazo (exige paciencia y convicción). Necesita de líderes entregados.</p>

La Escuela Católica: algunos desafíos

Transformar la escuela en lugar de evangelización de la cultura y de inculturación del evangelio es el desafío de la construcción de una escuela en pastoral. No hay camino de transformación de la escuela que no toque su médula, es decir, la relación educativa que es su centro, el ambiente educativo como ámbito humano de la relación, los saberes impartidos y las metodologías de aprendizaje y de evaluación. El proyecto curricular de la institución es el camino elegido para lograr esta transformación.

Desde esta perspectiva vamos a señalar algunos desafíos, sin pretender agotarlos, que la escuela católica está llamada a escuchar y a traducir en su acción educativa.

- Defender nuestra identidad.- Es importante que nuestra identidad como escuela esté clara y desde ahí propiciar diálogo con otras instituciones y creencias, desde nuestro ser propio y específico que nos identifica como colegio católico, en nuestro caso como centro educativo de la Institución Teresiana. ¿qué caracteriza a nuestra escuela?; ¿por qué?; ¿en qué se distingue de las otras del entorno?; ¿en qué medida es “sal que sazona”?; ¿cuáles son las características propias de una escuela de inspiración povedana?; ¿cómo las hacemos presentes en nuestra tarea educativa?
- Definir un modelo de excelencia educativa basado en el evangelio.- Urge la búsqueda de una calidad realmente educativa y evangélica, marcada por otros parámetros que no sean los puramente académicos o cuantitativos. Nuestros centros educativos deben preguntarse si la calidad que ofrecen es realmente la calidad de un ser humano cuyo modelo es Jesucristo. Seguir trabajando para que los objetivos de nuestro proyecto educativo se cumplan y el perfil de una persona “totalmente humana” se logre. Para Poveda el centro es la persona, nos preguntamos ¿qué perfil de persona desde la óptica del evangelio buscamos en nuestros centros?.
- Proyecto educativo-Proyecto pastoral.- Desde dónde y cómo entendemos la acción pastoral en el colegio. Fácilmente hablamos de interdisciplinaridad y nos preguntamos ¿cómo la vivimos en la concepción pastoral de nuestra escuela?. La pastoral va más allá de las clases de religión, de los actos litúrgicos, los retiros, convivencias, etc... La pastoral como algo que “afecta” a toda la estructura educativa y no sólo a lo que podríamos llamar el sector pastoral, o grupo de personas que imparten las actividades antes mencionadas. Una dicotomía entre “lo religioso” y “lo profano” como si lo profano residiese en lo académico y las demás actividades religiosas y sociales quedasen en lo religioso. Si bien la afirmación puede parecer simplista y drástica, es una realidad que muchas veces seguimos viendo en los colegios. ¿Es el nuestro un proyecto educativo-pastoral?. Por historia la acción educativa en su dimensión puramente académica ha sido más reflexionada y desarrollada y a veces la acción pastoral ha sido entendida como un añadido. El reto es que un único proyecto incluya el ámbito académico y el pastoral.
- Transversalidad de la pastoral y Currículum.- Existen dos riesgos que debemos tener en cuenta; el primero es considerar que cualquier acción propuesta y

destinada a la vivencia de la fe es ya en sí misma pastoral, y el segundo es reducir la pastoral a la materia de formación en la fe. La fe como toda experiencia humana es procesual y nuestra acción pastoral también, desde ahí la necesidad de mirar el proceso de crecimiento personal y social. Concebir un centro educativo todo él en clave de pastoral nos sitúa en la Propuesta Socioeducativa de la I.T. que "...apuesta por el dinamismo transformador de la educación y por su capacidad de generar caminos de humanización. Que abre horizontes de sentido y de encuentro con el Dios que se encarna (...) y nos revela la profunda dignidad de cada persona y de cada pueblo..." (P.S.E. pg 6). La acción pastoral escolar tiene un ámbito concreto; los sujetos y destinatarios conforman una comunidad sociológica pequeña en número pero significativa e intensa, ya que abarca toda la etapa de desarrollo de la persona, y durante un tiempo compartido cada día. La acción se inserta en un tiempo y un espacio académico sin que por ello se agote ahí su labor. La pastoral (formación, contenidos...) debe formar parte del pensum, pero no se agota en él sino que se convierte en el trasfondo de todas las materias; sobrepasa los horarios y sesiones académicas. Por otra parte es importante la formación en contenidos y las experiencias explícitas desde la opción pastoral del colegio, donde atendamos lo específicamente evangélico y de iglesia. Es decir que si bien no podemos reducir la pastoral a las clases de religión, a las experiencias de fe que ofrecemos en el colegio, también es verdad que estas han de tener un espacio concreto y determinado en el horario y acción pastoral del centro. Nuestros centros deben transversalizar, eficaz y esforzadamente, los valores evangélicos de la solidaridad, la fraternidad, la justicia, la ética de lo cotidiano, a ser vividos tanto en el mundo estudiantil como en el laboral. Si fallamos en esto tendríamos que preguntarnos por nuestra razón de ser, porque nuestra misión no es dar más de lo mismo, sino dar calidad con dimensiones de evangelio.

- Integración Familia-Escuela.- Surge, cada día más, la necesidad de una tarea conjunta y coherente de la escuela y la familia. Tarea que nos llama a revisar la misión del colegio católico, del docente y de la comunidad educativa en general, a fin de diseñar líneas, estrategias que permitan y faciliten esta integración y diálogo. Quizás en el ambiente y sin darnos demasiada cuenta también en nuestros colegios, existe la mentalidad de que los padres tiene que "colaborar" con el colegio, sin embargo no es así, es la escuela la "que colabora" con los padres en la educación de sus hijos e hijas. Preguntarnos y preguntarles ¿qué espera la familia del colegio?. ¿qué capacidad real de educar tiene hoy la familia en solitario?. ¿qué posibilidades tiene la escuela de educar con sus exclusivos recursos?. La escuela católica está llamada a acompañar a la familia y a formar a la familia, a trabajar en conjunto a acompañarse mutuamente. Es urgente que ese grupo de educandos que asiste a nuestros colegios no viva una dicotomía entre lo que trasmite el colegio y lo que vive en su familia. Promover la participación de los padres en distintas instancias de la dinámica escolar, es un subrayado de la Propuesta Socioeducativa (P.S.E. pg. 41)
- Compromiso de solidaridad.- Es necesario optar por un modelo pastoral que propicie la formación de personas capaces de participar activamente en la construcción de una sociedad justa y solidaria. Personas que ante una realidad social que condena a la mayoría a una vida inhumana, se sitúan en una dinámica de inclusión y de opción por que se viva una vida humana. Potenciar más el sentido social y el compromiso cristiano, en los miembros de la comunidad

educativa. Ofrecer una formación crítica, ahondando en la clarificación y vivencia de valores; proponer una fe integrada e integradora de la vida y de la persona, donde las actitudes y los proyectos vitales superan una moral de normas y costumbres, que hoy dice poco o nada a la juventud. Rechazar cualquier modelo que consciente o inconscientemente, propicie experiencias individualistas, y subjetivas de vivencia de la fe, desconectadas de la realidad social y personal.

Profundizar en la propuesta evangelizadora y el estilo pastoral de nuestros colegios nos convoca hoy aquí en este Seminario. Como ya hemos afirmado, se trata de concebir todo el colegio en clave pastoral. Y si es “todo”, los diversos actores del acto educativo debemos estar implicados y comprometidos, por eso la necesidad de preguntarnos por el educador, la educadora, necesarios para este proyecto. Educadores y educadoras en proceso de recorrer un camino de formación que nos ayude a saber, estar y acompañar a esa juventud, para comprender y sintonizar con su mundo, y con capacidad de presentarles, en el momento preciso, el proyecto de construir el Reino en la historia concreta que nos toca vivir. Este es el reto; y sin duda, en un centro escolar no se puede contar con que todos los agentes educativos del mismo acepten de igual manera este reto, que debe partir de una opción personal no de la imposición, pero sí es importante contar con personas dispuestas a desarrollar un centro escolar en clave educativa desde la óptica del evangelio, como opción pastoral-educativa.

Esperamos que de este encuentro salgamos con el impulso necesario para continuar con la tarea de educar. Que “educar en tiempos difíciles” sea el reto que anime y de esperanza a nuestra vocación educadora.

TRABAJO EN GRUPOS

1. De los desafíos señalados en el texto, ¿cuáles crees están más presentes en el centro educativo donde trabajas?. ¿Cómo los describirías?.
¿Agregarías alguno?. ¿Cuál?. Desarrollalo brevemente.
2. En qué se traduce en tu centro educativo eso de ser un centro en Pastoral?. ¿Cómo se vive?. Describe alguna experiencia concreta, y señala algunos indicadores
3. ¿Qué fortalezas y debilidades encuentras en tu centro educativo para que este sea un Centro en pastoral?. Describe las.
4. ¿En qué modelo de pastoral crees se ubica el centro educativo en el que trabajas?. ¿Cuál consideras es el modelo más adecuado para avanzar en ser “escuela en clave de pastoral”?
5. Proponer tres aspectos que deben ser priorizados en los centros educativos IT para reforzar la perspectiva de ser una “escuela en pastoral”?

4. 2. Transformación social y evangelización

Educación en tiempos difíciles, ¿qué evangelización?

Fabiola Luna¹

TIEMPOS DIFÍCILES

Heberto Padilla²

A aquel hombre le pidieron su tiempo
para que lo juntara al tiempo de la Historia.

Le pidieron las manos,
porque era una época difícil
nada hay mejor que un par de buenas manos.

Le pidieron los ojos
que alguna vez tuvieron lágrimas
para que contemplara el lado claro
(especialmente el lado claro de la vida)
porque para el horror basta un ojo de asombro.

Le pidieron sus labios
resecos y cuarteados para afirmar,
para erigir con cada afirmación, un sueño
(el - alto - sueño);
le pidieron las piernas,
duras y nudosas
(sus viejas piernas andariegas),
porque en tiempos difíciles
¿algo hay mejor que un par de piernas?

Le pidieron el bosque que lo nutrió de niño,
con su árbol obediente.
Le pidieron el pecho, el corazón, los hombros.
Le dijeron que eso era estrictamente necesario.
Le explicaron después que toda esa donación
resultaría inútil
sin entregar la lengua,
porque en tiempos difíciles
nada es tan útil para atajar el odio o la mentira.

Y finalmente le rogaron
que, por favor echase a andar,

¹ Miembro del Equipo del CAAAP de Lima.

² HEBERTO PADILLA NACIÓ en Puerta del Golpe, Pinar del Río, Cuba (1932), y murió en Alabama, Estados Unidos (2000). Cursó en su provincia natal la primera y segunda enseñanza; periodismo en La Habana; humanidades y lenguas en diversas universidades extranjeras. A requerimientos de sus amigos y compañeros intelectuales, regresó a Cuba ese mismo año.

porque en tiempos difíciles
esta es, sin duda, la prueba decisiva.

ECHÉMONOS A ANDAR EN TIEMPOS DIFÍCILES

Después de pedirle a “aquél hombre” su tiempo, las manos, los ojos, sus labios, las piernas, el bosque que lo nutrió de niño, el pecho, el corazón, los hombros, ¡la lengua! “porque en tiempos difíciles nada es tan útil para atajar el odio o la mentira”. Después de pedirle casi todo le pidieron que se **echase a andar** “porque en tiempos difíciles ésta es, sin duda, la prueba decisiva”. ¡Qué bueno sería tener la oportunidad de hablar sobre cómo echarse a andar sin tener “casi nada” porque todo nos lo pidieron, para “atajar el odio o la mentira” o porque para el horror basta un ojo de asombro ...!

En tiempos difíciles “echarse a andar es la prueba decisiva”. Esto es lo propio de la IT . Para Pedro Poveda “lo nuestro es algo hecho para tiempos de persecución”, nuestra Institución es apropiada para “ tiempos de lucha”.

Ante tiempos así la Institución Teresiana se ha echado a andar con una Propuesta Socioeducativa que se va haciendo realidad con cada uno de nuestros pasos en nuestros diversos países. Esta Propuesta Socioeducativa tiene raíces muy profundas para que transforme y pueda dejarse transformar. Puede ser arriesgado decir esto, pero tal vez valga la pena correr el riesgo de decirlo: la “Propuesta Socioeducativa de la Institución Teresiana en América Latina” es evangelizadora y es evangelizada a la vez, porque se funda en una antropología cristiana y en el “humanismo verdad”.

Yo no sé si siempre educar se ha hecho en tiempos difíciles pero nuestra herencia es ésta: arriesgarse a educar en tiempos difíciles. Si no, preguntémosle a Poveda. Y definitivamente para la Evangelización todos los tiempos han sido difíciles. Desde el primer Evangelizador, cuya tarea le costó la vida.

Claro, no se trata de una evangelización desde el poder, desde la superioridad, con la excusa de que de así la Iglesia podía evangelizar mejor. Para Gonzáles Faus “el cesaropapismo fue el peaje que hubo de pagar la Iglesia europea durante mucho tiempo, para recorrer los caminos de evangelización”. Sin duda, la que llegó a América fue la evangelización desde el poder, desde la superioridad y ya sabemos los crueles resultados de su dominación.

La Iglesia tiene una deuda pendiente con América, una nueva evangelización. “Esta deuda sólo quedará pagada el día que se den las condiciones que permitan intentar una evangelización liberadora, a partir de las matrices culturales del propio pueblo, que es pobre y profundamente religioso”³.

¿QUÉ EVANGELIZACIÓN?

1. La exigencia: ¡Ay de mí si no anuncio el Evangelio!” (1Cor 9, 16)

³ Boff, Leonardo. La nueva evangelización. Perspectiva de los oprimidos. Editorial Sal Térrea. Santander. España. 1991

Anunciar el Evangelio con “ese difícil testimonio” que es la gran fuerza de la Iglesia. Quien ama de veras al ser humano ratificará la afirmación de Bonhoeffer: a los hombres y las mujeres de nuestro tiempo (y de todos los tiempos) “no se les debe dar menos que Cristo”.

La crítica de Gandhi es muy dura. Dice que los cristianos para anunciar a Cristo hemos renunciado a vivir como Cristo. ¡Pobre imagen le dimos los cristianos!

Para Paulo VI “La Buena Nueva debe ser proclamada, en primer lugar, mediante el testimonio (...), el testimonio constituye ya de por sí una proclamación silenciosa, pero también muy clara y eficaz de la Buena Nueva. Hay en ello un gesto inicial de evangelización”⁴.

Para don Pedro Casaldáliga el gesto inicial de la evangelización puede ser denominado también la “pastoral de credibilidad”. Sentir profundamente la fe en el Señor Jesús, saber lo que se siente, y obrar como se sabe.

Y Pedro Poveda se pone grave cuando nos habla del testimonio:

“¿No se os ocurre pensar alguna vez en el concepto que de Cristo tiene la humanidad? ...La humanidad habla de Cristo con veneración, porque lo considera como Dios, o porque lo admira como hombre extraordinario. Pero, donoso contraste: esa misma humanidad que así se descubre ante Jesús, ridiculiza y desprecia a los cristianos que son, o deben ser, los imitadores de Cristo”.⁵

Juan Pablo II nos exhorta a que “el anuncio de Cristo llegue a las personas, modele las comunidades e incida profundamente mediante el testimonio de los valores evangélicos en la sociedad y la cultura”⁶.

La praxis evangélica de la Iglesia habrá de ser en el presente y en el futuro motivo de credibilidad, como ya apuntó Puebla al decir que la Iglesia evangeliza ante todo con el ejemplo de su vida (No. 272) Esto quiere decir que la Iglesia para ser evangelizadora tiene que “volverse evangélica”.

2. Pasar de los signos de los tiempos a los “tiempos de los signos”.

Se nos reclaman señales, signos que proclamen un mundo de Vida, con dignidad, con derechos humanos, con paz, con justicia. ¿Qué signos o señales se

⁴ Exhortación Apostólica de Su Santidad Paulo VI. “Evangelii Nuntiandi”, No.21. 1975.

⁵ Ibidem p.95

⁶ Carta Apostólica “Novo Millennio Ineunte” de Su Santidad Juan Pablo II. P.36. Paulinas, Editorial Salesiana, EPICONSA. 6 de enero del 2001

pueden dar? En primer lugar, salir de nuestros círculos cristianos aislados para romper la brecha entre la Iglesia de Cristo y el mundo de hoy. Aceptar nuestras mediocridades espirituales y ponernos a buscar lo que Dios espera de nosotros, en el mundo tal como es, “sin rendirnos, si es que no queremos quitar su valor a la palabra evangelizar” (Carlo Martini).

Tal cual están las cosas, para Jon Sobrino las mayorías pobres y excluidas requieren un abogado “defensor”, las élites, que son las minorías enriquecidas, necesitan profetas que los conviertan. Señales para hoy: profetas que conviertan, abogados que defiendan de la miseria, del miedo de siempre, de la pobreza, la injusticia, la ignorancia y el desprecio⁷.

La “Evangelií Nuntiandi” (No.70) afirma que la vocación específica de los laicos los coloca en el corazón del mundo. Transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad: ‘he aquí que hago nuevas todas las cosas’ (Ap 21, 5).

“Su tarea primera e inmediata no es la institución y el desarrollo de la comunidad eclesial –ésta es la función específica de los Pastores- sino poner en práctica todas las posibilidades cristianas y evangélicas escondidas, pero a su vez ya presentes y activas en las cosas del mundo (...) El campo propio de su actividad evangelizadora, es el mundo vasto y complejo de la política, de lo social, de la economía, ... de la vida internacional, de los medios de comunicación de masas...”. (EN No.70)

En la Christifideles Laici los No. 37-44 son una magnífica ampliación de todo esto: servir a la persona defendiendo la sacralidad de su vida y de sus derechos, cambiar la educación y el sistema de trabajo, medios de comunicación. Todo lo que ayuda a construir una sociedad donde el ser humano esté en el centro.

¿Qué los laicos se ocupen de la degradante política y la corrupción?! No es “algo habrá que hacer” frase que relega el compromiso, sino que hay que ¡hacerse cargo! Se trata de ponernos en acción, “comenzar haciendo”.

Que el campo propio de la acción evangelizadora de los laicos es, en primer lugar, la política y si todavía no somos ministros, ni congresistas, ni jueces... sí somos ciudadanos responsables. La ciudadanía con una visión activa, participativa y propositiva va de la mano con la incidencia política. El desarrollo sistemático de ésta puede ser un poderoso instrumento para introducir modificaciones a la cultura política vigente.

Las ideas importantes de la incidencia política son: Es un proceso deliberado y sistemático que implica acciones intencionadas por una ciudadanía organizada, busca influir en aquellos que toman decisiones sobre políticas; está dirigida a cambiar políticas en temas específicos a partir de propuestas también específicas; es un proceso en el que se negocia el poder con la finalidad de lograr cambios específicos en el ámbito político que beneficien a amplios sectores de la población.⁸ En estos tiempos de signos, sin duda alguna la incidencia política es uno de ellos.

⁷ Cabestrero Teófilo. ¿Victoria de los vencidos. Latinoamérica siglo XXII. Prólogo de Jon Sobrino. PPC Editorial y Distribuidora SA, 2002 Madrid, España.

⁸ Proyecto Participa Perú. Incidencia política. Julio 2003. Lima-Perú

3. Discernimiento y mediaciones sociopolíticas

El discernimiento es “el alimento sólido propio de los adultos, que con la práctica tienen una sensibilidad entrenada en distinguir lo bueno de lo malo” (Hebr. 5, 11-14).

Podemos definir el discernimiento como la capacidad adquirida en la experiencia de reconocer los “movimientos” que proceden de Dios para admitirlos y los que proceden del mal espíritu para rechazarlos. Pero el discernimiento depende mucho de la comprensión cultural que se tenga de Dios. La estructura del discernimiento encierra una tensión dialéctica. Es la búsqueda de una síntesis. Por un lado, la llamada de Dios a lo mejor, y, por otro, las pequeñas realidades que tejen nuestra existencia, con las que pretendemos realizar tal llamada. La voluntad de Dios se encuentra en lo pequeño y concreto de la mediación.

Con el cristianismo, el discernimiento se impone como algo fundamental. En Jesucristo, Dios se hace historia. De ahora en adelante ninguna realidad humana podrá ser entendida sin referencia a Dios. Y Dios no podrá ser entendido sin referencia a la historia humana. Hay que discernir esa presencia y acción de Dios en las realidades humanas, históricas, socio-políticas...

4. Dar testimonio es también hablar de lo que nos hace vivir

¿Cómo vivir sin decir también lo que nos hace vivir? De esa “contemplación en la acción”, allí donde nosotros amamos, creemos, esperamos verdaderamente. De aquello que nos ha seducido y nosotros nos hemos dejado seducir y que es el río de “agua viva” del cual bebemos y nos hace vivir. Nos hace vivir y nos hace ir allí donde se presentan las cuestiones cruciales de nuestro tiempo, de las que no tenemos todavía las soluciones.

Nos hace vivir, contemplar, lo que dice en la carta a los Filipenses: Jesús se anonadó a sí mismo, se vació. Este “vacío” es una actitud espiritual que tiene una consecuencia cultural, se realiza una prestación cultural (inculturación). Él entrega su divinidad y se encarna. Dios se solidariza hasta desprenderse de lo que es, asumiendo en “su” identidad nuestra naturaleza humana. Hacerse como Jesús es no predicarse a sí mismo, ni la propia cultura, es algo más...

Por esta razón, todo proyecto cristiano se inicia con este dinamismo de acercamiento, de salida de nosotros mismos, de encuentro, que produce frutos

“Los hombres y las mujeres de Dios son inconfundibles. No se distinguen porque sean brillantes, ni porque deslumbren, ni por su fortaleza humana, sino por los frutos santos...” (Pedro Poveda).

Una militancia para el otro mundo posible¹

José María Vigil

Un mundo en el que se escucha por todas partes que «otro mundo es posible», no es exactamente el mundo de los años 90, ni mucho menos... Es un mundo diferente. Algo ha cambiado desde aquella terrible década de los 90, cuando todas las esperanzas parecían haber desaparecido y las fuerzas populares no eran capaces de convocar ni siquiera de convocarse. Cuando en el ya tercer Foro Social Mundial de Porto Alegre de 2003 se han reunido más de 100.000 personas, de entre las cuales 20.700 eran delegadas de 5.717 organizaciones pertenecientes a 156 países, con 4100 periodistas acreditados provenientes de 51 países, con 1700 actividades programadas (tantas que de hecho no pudieron realizarse más que 1200), y con un campamento juvenil de 25.000 jóvenes, algo nos está diciendo que estamos en otra época distinta de aquellos «terribles años 90».

La época del desfallecimiento utópico y de la parálisis de la militancia, hay que darla por superada. Es necesario despertar a una nueva militancia, a una militancia para ese 'otro mundo' que decimos que es posible. No se trata en realidad de otra militancia, sino de la de siempre, la de la utopía y del compromiso, la de la entrega y la esperanza, la de los buenos militantes de siempre, pero una militancia retomada, renovada, reencarnada en estos tiempos nuevos del tercer milenio que se inicia reclamando el 'otro mundo posible'. ¿Cómo debería ser esta nueva militancia? Señalemos sólo algunos elementos.

I. Memoria y utopía

- Una militancia que se mantiene arraigada en la memoria de los patriarcas indígenas, los mártires latinoamericanos, las luchas de los movimientos populares, los próceres de las independencias de nuestros países, las luchas revolucionarias de liberación... Y la diaria resistencia laboral, de barrio, de comunidad eclesial, de humilde servicio sindical, de terca pequeña asociación...

- Con una memoria que no se avergüenza de esta sangre ni de estas luchas, una memoria que, al contrario, se siente orgullosa de ese inmenso caudal de heroísmo y generosidad de esa nube inmensa de testigos, que nos rodea con su ejemplo y nos arrastra con su energía;

- Una memoria viva, no arqueológica: que no nos hace ser centinelas de los mausoleos de los mártires, ni repetidores de un pasado que no puede volver, sino continuadores de una tradición viva, de una herencia que exige tanta fidelidad cuanto creatividad.

- Con una personalidad curada de la depresión que se abatió sobre la militancia en «los terribles años 90», consciente de que «aunque siga siendo de noche», «ya es

¹ Agenda Latinoamericana 2004

madrugada». En una generación de militantes nuevos, sin traumas por el «fracaso» infligido a la izquierda en los años 80, que saben identificar ese «fracaso» en su justa realidad y en sus verdaderas causas. Militantes que se confiesan «soldados derrotados de una Causa invencible», firmes y fieles a prueba de todo, «como si vieran al Invisible».

II. Identidad-opciones y Causas

- Las Grandes Causas de la Patria Grande siguen estando ahí, eternas y siempre nuevas: la Causa Indígena, la Causa Negra, la Causa Popular, la Causa de la Mujer y la Causa ecológica.

- La Opción por los Pobres seguirá norteando para siempre la espiritualidad de los militantes de «espíritu latinoamericano» de todos los rincones del planeta. No una opción «preferencial», que degrada la radicalidad dialéctica de la opción («optar por los pobres y contra los que están contra los pobres») a una simple cuestión de preferencia cronológica («a los pobres primero, pero a todos igual»).

-La Liberación seguirá siendo la perspectiva, la hermenéutica en la que enmarcarlo todo: análisis de la realidad, filosofía, estrategias... Si hace treinta años la liberación, en un mundo todavía fragmentado era concebida como un asunto y una tarea fundamentalmente locales (emancipación de cada país respecto al sistema mundial capitalista) que se articulaban concatenadamente («si Nicaragua venció, El Salvador vencerá», la teoría del dominó), hoy la liberación es una aventura fundamentalmente global, mundial. Somos un solo mundo y padecemos la misma opresión global. La liberación es la liberación única del mundo, emancipación respecto al sistema único mundializado que nos atenaza, reacción conjugada de todos los pueblos contra cualquier tipo de neoimperialismo.

- Actitud permanentemente revolucionaria, en el sentido fuerte y profundo de la palabra. No se trata –lógicamente- de una actitud bélica, sino radical y clarividente, sustancialmente alternativa al sistema, sin componendas, pactos o reformismos. Una revolución que ya no se producirá por la toma del poder por la vía de las armas, sino por la vía de la conciencia de la sociedad. El valor de la información y de la comunicación, como momento ideológico del proceso social de liberación, como praxis y práctica teórica, es y será cada vez mayor.

- El método latinoamericano (intelectual, ideológico, teológico, pedagógico...) sigue y seguirá siendo el de «Ver-Juzgar-Actuar». Tener siempre la pasión de partir siempre de la realidad, y de volver siempre a ella.

- La Patria Grande latinoamericana no puede disolverse en la Patria Mundial, sino incorporarse activamente a ella. Debe hacer su aportación propia a la Patria Mundial, que es responsabilidad de toda la Humanidad. II. Nuevas actitudes

- Mundialidad: Estamos en ese otro mundo que se sabe unificado y que camina hacia una unificación cada día mayor. Un solo mundo. Ya no cabe seguir viviendo en «nuestro pequeño mundo», con una preocupación por «lo internacional». Ya no es posible considerar nuestra región, nuestro país, nuestro Continente, como «nuestro mundo». Nuestro mundo es y debe ser, cada vez más, el mundo global.

- Ya no se puede afirmar aquella dicotomía de «piensa globalmente y actúa localmente»; estamos en un mundo nuevo donde por primera vez es posible un compromiso en la globalidad. Somos la primera generación en la que a la mayor parte de sus miembros les es posible asumir un compromiso en la mundialidad. La nueva consigna es: «piensa globalmente y piensa localmente, actúa localmente y actúa globalmente».

- Renovación de nuestras coordenadas y referencias. Por una parte debemos ser encarnados, pero por otra debemos sentirnos ciudadanos del mundo, con una cierta «desterritorialización» y una asumida universalidad: nos deben doler las injusticias de cualquier parte de la tierra, como decía el Che. La solución de cualquier problema, por muy local que éste sea, ha de ser pensada y buscada «en clave de mundo».

- En una época de la revolución de las comunicaciones, la militancia ha de estar hecha muy predominantemente de comunicación. El militante ha de ser una persona «en-redada», comunicada por la red (internet), que es la comunicación al alcance de los pobres. Ha de ser una persona enredada y enredadora, que enreda a los demás en la red.

- No se justifica ya que en este tiempo de comunicación un militante de estos tiempos (un individuo, un colectivo, un sindicato obrero, una comunidad juvenil...) no tenga relaciones de intercambio y de solidaridad con militantes (individuos, colectivos, sindicatos, comunidades juveniles...) de la misma inspiración pero de otros países y hasta de otros Continentes. Hoy ello ya es posible fáctica y económicamente (nunca lo había sido), sin más frontera que la lengua ni más dificultad que la falta de costumbre y de iniciativa.

- El militante estándar necesita contar cada día con un tiempo de «militancia telemática»: intercambiar y compartir con otros militantes -lejanos en el planeta, cercanos en el mismo espíritu en la lucha- informes, análisis, reflexiones, datos, interpretaciones, campañas, convocatorias... la formación permanente va a pasar principalmente por los materiales compartidos por la red. La agilidad del movimiento popular va a pasar por la fidelidad a la comunicación diaria de los militantes. El buen militante ha de ser una persona fiel a la conexión frecuente y a la comunicación tan intensa como la situación lo requiera.

III. Grandes estrategias transversales

En las grandes y en las pequeñas cosas, en las difíciles y en las sencillas, en las extraordinarias y en las diarias, hemos de tener presentes siempre las «grandes estrategias transversales»:

- La «Internacional humana» por la altermundialidad, por la globalización integral, contra la globalización neoliberal sesgada y excluyente (cfr Casaldáliga).

- La actitud ecológica del cuidado del planeta, la ampliación del concepto de prójimo hacia los humanos futuros y hacia la naturaleza toda (cfr Víctor Viñuales).

- El consumo responsable, hecho de austeridad y de comercio justo (cfr. Jesús Moreno).

-El derecho internacional, la recuperación de la legalidad mundial destruida principalmente por el unilateralismo estadounidense, y la construcción de un nuevo pacto social mundial (cfr Mayor Zaragoza).

-El convencimiento de la importancia de lo simbólico, el sentido, la utopía, los valores, la información, la interpretación, la comunicación telemática... La el ciclo de las revoluciones armadas concluyó hace tiempo, y estamos en el nuevo ciclo de la transformación del mundo por la vía de la conciencia. Las dimensiones económica y política son tan necesarias como siempre, pero ahora estamos más conscientes que antes de la necesidad de la lucha por transformación de la conciencia, tanto desde la praxis como desde la práctica teórica (Vigil).

-La «glocalidad», la globalidad como nueva localidad en la que comprometerse, y a la vez como contexto universal ineludible de toda localidad local.

-El antiimperialismo (o antiunilateralismo), como la forma más actual del compromiso liberador.

5. ESPIRITUALIDAD DE ENCARNACIÓN

LA ESPIRITUALIDAD DE ENCARNACIÓN EN TIEMPOS DIFÍCILES

Equipo de teólogas de América Latina

El tema que se nos propone como reflexión es rico, instigante y podría ser ampliado según las diversidades y experiencias del trabajo evangelizador *de los y en los ambientes* en los que *la espiritualidad de la Institución Teresiana* se hace presente, como sal que todo sazona. Pero todo eso sería imposible de abarcar en este espacio. En este sentido, no pretendemos decir "la" palabra sino "una" palabra, en medio de tantas que se podrían decir. Nuestro aporte comienza por situar la encarnación en el centro de toda espiritualidad cristiana y su compromiso innegable con la transformación histórica. Delinea, seguidamente, algunos elementos que podrían resumir la espiritualidad de encarnación y la especificidad que la IT se compromete a aportar en este horizonte mayor. Finalmente señala los desafíos que hoy la reclaman y algunas pistas de acción para responder a ellos. Nuestro aporte quiere ser ante todo un punto de partida para un camino que ya realizamos en nuestro diario vivir, pero que es importante explicitar y continuar impulsando.

1. Encarnación e historia: una única realidad

La encarnación es el núcleo central de nuestra fe. Ella proclama que, en Jesucristo, Dios se hizo hombre entre nosotros "Y el Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros" (Jn 1, 14). La encarnación, entonces, supone "historia" vivida. Los evangelistas nos dan testimonio de este devenir histórico del Hijo de Dios. Su nacimiento fue anunciado a una mujer de Galilea: "Vas a quedar embarazada y darás a luz a un hijo, al que pondrás el nombre de Jesús" (Lc. 1, 31). Y nace en nuestra historia, en una fecha y en un lugar concreto que, desde la fe, se convierte en una buena noticia para los pastores y en ellos para toda la humanidad: "Cuando estaban en Belén, le llegó el día en que debía tener su hijo. Y dio a luz su primogénito, lo envolvió en pañales y lo acostó en una pesebrera, porque no había lugar para ellos en la sala común. En la región había pastores (...) el ángel del Señor se les apareció (...) y les dijo: No teman porque vengo a comunicarles una buena nueva que será motivo de mucha alegría para todo el pueblo" (Lc 2, 6-10).

Los evangelios continúan dando testimonio de esta "historia vivida" porque los hechos grandiosos del Hijo de Dios se hacen los hechos cotidianos del devenir de nuestra historia "Y el niño crecía, se desarrollaba y estaba lleno de sabiduría. Y la gracia de Dios estaba en él" (Lc 2, 40). Jesús es bautizado, inicia su misión, se compadece, llora, se alegra, se indigna, convoca una comunidad de discípulos y discípulas con los que vive sus sueños y realiza sus proyectos, se compromete con su historia y lo hace de tal manera, que entrega su vida por esa causa. Ante la incompreensión de sus contemporáneos, Jesús es conducido a la muerte de manera anticipada, como tantos inocentes de nuestra historia, y muere en la cruz como un

maldito de Dios. Pero a ese Jesús que fue crucificado, Dios lo resucitó de entre los muertos (Hc 4, 10) y de eso son testigos los apóstoles y el Espíritu Santo que Dios ha dado a los que le obedecen (Hc 5, 32).

Este misterio de la encarnación es el que marca decisivamente la experiencia cristiana. Misterio que es necesario asimilarlo, reflexionarlo, dejarnos sorprender, abrirnos a su acción. Por eso la insistencia de Poveda sobre la encarnación bien entendida y su referencia innegociable a la vida histórica de Jesús: "La encarnación bien entendida, la persona de Cristo, su naturaleza y su vida dan, para quien lo entiende, la norma segura para llegar a ser santo, con la santidad más verdadera, siendo al propio tiempo humano, con el humanismo verdad" (EE p. 203).

Podría uno pensar, después de toda esta reflexión, que resulta redundante hablar de "espiritualidad de encarnación". Podría decirse mejor que la espiritualidad cristiana o es de encarnación o no es espiritualidad cristiana. Pero, a veces, eso tan obvio, se olvida con frecuencia. Reafirmar que nuestra espiritualidad es la espiritualidad de encarnación es situarnos en el corazón del cristianismo y posiblemente realizar una tarea profética: la urgencia de no olvidar, una y otra vez, que el único lugar donde encontramos, seguimos, vivimos, realizamos el proyecto de Dios es en esta historia y en nuestra humanidad, asumida por Dios. El Espíritu, protagonista de toda espiritualidad, solo puede impulsar, convocar, llamar a transformar esta historia concreta que nos toca vivir.

Ya adelantamos algo irrenunciable en esta reflexión: toda espiritualidad tiene un protagonista, el Espíritu de Jesús que sigue vivo y actuante entre nosotros. En realidad, la experiencia cristiana no es otra cosa que abrirnos a la acción del Espíritu, dejarle actuar en nosotros, secundar sus impulsos, realizar sus propósitos. El Jesús histórico que compartió con sus discípulos su vida y su misión, les promete el Espíritu para que ellos puedan seguir el mismo camino "Yo les enviaré, desde el Padre, El Espíritu de la Verdad, que procede del Padre. Este intercesor cuando venga, presentará mi defensa. Y ustedes también hablarán en mi favor, pues han estado conmigo desde el principio" (Jn 15, 26-27). Y la Ascensión de Jesús tiene como punto clave esa misma promesa "recibirán una fuerza, la del Espíritu Santo, que vendrá sobre ustedes, y serán mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria y hasta los límites de la tierra" (Hc 1, 7-8). A partir de ahí la acción de los discípulos tiene como protagonista al Espíritu. La venida del Espíritu Santo (Hc 2, 1-13) los llena por dentro y su palabra y acción empieza a ser la misma palabra y acción del Espíritu de Jesús que habita en ellos. Esta presencia es tan fuerte, los envuelve de tal forma, los transforma tan radicalmente, que con seguridad y venciendo todos los miedos así se expresan: "No podemos nosotros dejar de hablar lo que hemos visto y oído" (Hc 4, 20).

La espiritualidad de encarnación, es entonces, la osadía de actuar en nuestra historia con la radicalidad con que actúa Dios mismo, no por nuestras propias fuerzas, sino por la acción del Espíritu presente en todo cristiano y cristiana que se dispone a dejarlo habitar en sus vidas.

Y ¿en qué consiste actuar en nuestra historia con la radicalidad con que actúa Dios mismo? Para responder, solo tenemos el modelo de la praxis histórica de Jesús respondiendo a las condiciones sociales, económicas, culturales, políticas y religiosas de su tiempo. La Dei Verbum 2 nos ilumina en este sentido: "Este plan de la revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las

obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. Pero la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación en Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación". Es decir, toda la historia es revelación de Dios mismo y el criterio último de discernimiento es la praxis histórica de Jesús que se convirtió para los que creen en El, en plenitud de toda revelación.

Jesús anuncio el Reino con signos y palabras. Sus obras o milagros hicieron presente a Dios allí donde hasta la misma Ley sagrada lo excluía: en los enfermos, en los pobres, en las viudas, en los niños. Y sus palabras explicaron esos hechos: Dios es un Dios de amor y de misericordia. Dios vino a salvar y no a condenar, Dios ama sin condiciones, ni reservas.

Actuar hoy con la misma radicalidad que Dios actúa sigue entonces los mismos parámetros. Hacer presente a Dios allí donde parece imposible, donde las leyes y las instituciones civiles no lo reconocerían, donde el orden social establecido lo consideraría desestabilizador. Y las palabras no pueden cansarse de anunciar al Dios solidario con los pobres y marginados, con los excluidos de la sociedad.

En este sentido, el caminar de la Iglesia latinoamericana denuncio el grito de Dios ante la incoherencia de la praxis cristiana: "Vemos, a la luz de la fe, como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano, la creciente brecha entre ricos y pobres. El lujo de unos pocos se convierte en insulto contra la miseria de las grandes masas. Esto es contrario al plan del Creador y al honor que se le debe. En esta angustia y dolor, la iglesia discierne una situación de pecado social, de gravedad tanto mayor por darse en países que se llaman católicos y que tienen la capacidad de cambiar..." (Puebla 28) y, a partir de ahí, reafirmó el imperativo evangélico de la "opción preferencial por los pobres" (Cfr. Puebla 1134).

2. Espiritualidad de encarnación IT

La espiritualidad de encarnación, a partir del carisma fundacional de la Institución Teresiana, se sitúa en la espiritualidad cristiana y, desde ella, subraya algunos rasgos. En los Estatutos se expresa así: "La Institución Teresiana realiza su misión con el espíritu y modalidad que Pedro Poveda quiso para ella: una presencia humanizadora y transformadora, que encuentra en el misterio de la encarnación la fuente que inspira su ser y estar en el mundo" (Est. 5).

En otras palabras, la espiritualidad de encarnación IT es un camino, para ser recogido de forma personal y en solidaridad con otros, de vivir el Evangelio. Camino que, inspirado en la dinámica de la Encarnación, afirma de forma concreta, permanente y radical, el valor de la humanidad, propia y ajena, con todo lo que ello supone. Al mismo tiempo, afirma permanentemente el misterio de Dios/Trinidad en su compromiso con esa humanidad. Al afirmar la humanidad, se denuncian y enfrentan las situaciones y mediaciones que destruyen o deshumanizan al ser humano. Al afirmar a Dios/Trinidad, se busca que no haya ni un espiritualismo desencarnado, ni un materialismo empobrecedor.

Esta espiritualidad exige el permanente discernimiento del Espíritu de Dios que impulsa la dinámica de la Encarnación y así actualiza las formas concretas de humanización, en especial a través de las mediaciones socioculturales y educativas y con énfasis en las situaciones y mediaciones donde la humanidad es destruida.

Pedro Poveda nos invitaba a “vivir con la mente y el corazón en el tiempo presente” (EE p. 171). Es decir, la vitalidad y actualidad de nuestra espiritualidad de encarnación depende de nuestra capacidad de vivir:

- abiertos al Espíritu
- en referencia constante al Jesús histórico, a sus signos y palabras
- asumiendo la historia y cada ser humano como el lugar privilegiado donde Dios se revela
- comprometidos con la transformación de la historia
- privilegiando la opción por los excluidos del continente
- con un espíritu de discernimiento constante

3. Hacia una espiritualidad de encarnación que busca responder a los desafíos actuales

¿Qué desafíos se desprenden del “hoy” de nuestra historia que nos invitan a vivir con renovado dinamismo nuestra espiritualidad de encarnación?

Mirando el mundo y los desafíos que hoy exigen una respuesta comprometida, podemos señalar algunos aspectos que nos parecen más relevantes y urgentes:

- **Compromiso decidido con la construcción de un mundo “donde quepan todas y todos”.** Situados como estamos en el continente latinoamericano, no podemos dejar de reafirmar la opción preferencial por los pobres. Hoy el pobre no solo se entiende como empobrecido por las estructuras injustas, sino que es un excluido de este sistema económico hegemónico neoliberal que favorece la competencia y, en gran medida, el triunfo sólo de los más fuertes. La situación de la humanidad asemejase al Evangelio de Lucas: “Había un hombre rico...”; “junto a su puerta estaba tendido un pobre...” (16,19.20). Pero, al contrario de Lázaro, los pobres son anónimos, desechables en una historia que escapa de sus manos y los excluye de ella. Éxodo 22, 26 ilumina la situación alarmante en que hoy se encuentran los pobres y nos invita a hacer una pregunta: ¿Dónde van a dormir los pobres en este mundo que se está generando? ¿Qué será de los preferidos de Dios en este tiempo en que vivimos?¹

La espiritualidad de encarnación IT comprometida con la transformación de la historia y en discernimiento constante, está llamada a denunciar este sistema injusto, a buscar y a favorecer todas las alternativas posibles para incluir a los más desfavorecidos de la historia. No podemos situarnos fuera de estos desafíos

¹ El texto del Exodo corresponde a las prescripciones que Moisés recibe de Yahveh para ser transmitidas al pueblo y se refiere a la preocupación sobre donde dormirán aquellos que no tienen con que cubrirse. Cf. Gustavo Gutiérrez, “Una Teología de la Liberación en el contexto del Tercer Milenio” en: VV.AA. *El futuro de la Reflexión Teológica en América Latina*, Santafé de Bogotá: CELAM, 1996, p. 116. ID. *¿Donde dormirán los pobres?* Lima: Instituto Bartolomé de las Casas/Cep, 2002.

sociales y, mucho menos, caer en la tentación de no ver ninguna salida. Renunciar al sueño de “otro mundo posible”². Una espiritualidad de encarnación en seguimiento del Jesús de la historia, puede y debe desocultar el cinismo histórico y la injusticia inhumana del “homo economicus neoliberal” que no considera a los pobres “sujetos” de la historia sino “mercadería” que sólo sirve si produce ganancia o que se desprecia y excluye sino conlleva obtención de lucro económico.

El dinamismo del Reino de Dios, presente en la historia, exige articular el deseo de plenitud escatológica con las pequeñas conquistas históricas. Articular el deseo de abundancia con los límites establecidos por la escasez de recursos económicos, el deseo de un mundo reconciliado y justo con las luchas concretas por derechos ciudadanos, el deseo de la humanidad respetada en su diversidad y las afirmaciones de las identidades negadas. En este horizonte en lo cual utopías y pequeñas realizaciones históricas son entrelazadas y las realidades positivas y gratificantes (“trigo”) se mezclan aquellas realidades negativas y frustrantes (“cizaña”), resuenan las palabras de esperanza de Jesús, de que Dios reina allí donde hay hambre y sed de justicia y allí donde hay constructores de paz. (Mt 5,6.9)

En una de sus cartas³, Josefa Segovia observa, iniciándose la II Guerra Mundial, que los amplios horizontes de la IT nos están siempre invitando al vuelo. Sin embargo, reconoce, nuestras alas son como las de una pobre mariposita. Invita entonces a no encerrarnos como conchas llenas de pesimismo y miedo, sino mirando el mundo por un balcón lleno de luz, asomándonos al “balcón del universo” y aplicándonos todo nuestro ingenio, contribuyendo con nuestra pequeñez a la deseada paz entre los pueblos.(Cartas p.592).

- **Recuperación del ser humano integral.** Condicionados por una antropología de corte dualista y por una preocupación casi exclusiva por lo social, hemos descuidado el ser personal con todas sus dimensiones, que deben ser consideradas, integradas e incorporadas en la evangelización. El ser humano es razón pero también es corazón. Es pensamiento pero también es afecto. Trasciende el espacio tiempo pero también es cuerpo y sexualidad. Hoy se impone una visión integral del ser humano que revolucione la manera de entender, sentir, juzgar, valorar, amar. No existe una única manera de aproximarnos a la realidad⁴. Existen múltiples formas y sensibilidades, conceptos y afectos, ideas y expresiones.

El cuerpo no es un instrumento para contener el alma. El cuerpo nos constituye y con él nos abrimos a los otros y formamos comunidad. Sentirnos cuerpo y vivir en armonía con él, es condición indispensable para la recuperación de una visión de ser humano integral. También somos seres sexuados y ello constituye nuestra capacidad de relación, de encuentro, de comunión con Dios y con los otros.

² Lema del Foro Social Mundial

³ **Cartas**, Madrid: Iter Ed., p.592

⁴ Santa Teresa, por ejemplo, habló y escribió sobretodo desde su experiencia.

El cuerpo es también interpelación. Son cuerpos tantas veces desfigurados, famélicos, sofreadores y torturados⁵. El cuerpo del pobre gime en la ansiosa espera de la “revelación de los hijos de Dios” (Rm 8,19).

- **Nuevos horizontes de sentido y pluralismo religioso.** Estamos asistiendo a múltiples manifestaciones de espiritualidad que, más allá de la tradicional confesión católica que caracterizó nuestro continente latinoamericano, están presentes en muchos ambientes y estamentos sociales. Nuestra espiritualidad ha de sentirse llamada a escuchar el apelo escondido por detrás de las nuevas manifestaciones de la religiosidad. Es llamada a profundizar en su propia identidad pero en el horizonte de una apertura real a las contribuciones de las nuevas experiencias religiosas y con un verdadero espíritu ecuménico y de diálogo interreligioso. Nunca como ahora la diversidad de las experiencias religiosas deben ser testimonio y posibilidad de articulación de la diferencia, para contrarrestar las guerras “religiosas” que de una y de otra manera surgen en el mundo.
- **De los mega relatos a la articulación en redes.** Asistimos a una crisis de los mega relatos y las explicaciones totalitarias y uniformes. Se impone la pluralidad, los relatos particulares, la valoración de lo cotidiano. En este contexto la espiritualidad de encarnación IT debe favorecer el dinamismo articulador que evite el individualismo y la indiferencia de una sociedad encerrada en sí misma, y al mismo tiempo permita valorar la pluralidad de voces, especialmente las voces silenciadas en el continente latinoamericano y Caribe: de las etnias indígenas, de los negros, de las mujeres, de los jóvenes, antes que pretender imponer una visión única de la realidad. Posiblemente la imagen de las redes es la que más se aproxima a la necesaria articulación que se requiere para construir en el mundo una solidaridad más operante.
- **De una actitud de dominio a una comunión cósmica.** El texto del Génesis “Llenen la tierra y sométanla” (Gen 1, 28) posiblemente contribuyó a generar una actitud de dominio sobre la naturaleza y a no verla como elemento cósmico llamada también a la plenitud de la salvación (Cfr. Rm 8, 21). En estos tiempos se ha hecho evidente la necesidad de recuperar una integración fecunda con el cosmos que no significa identificación con él o el tan temido “panteísmo” de los primeros siglos del cristianismo, pero sí un vivir el ser-en-el-mundo como algo constitutivo y esencial para la plena realización de todo lo humano. Trabajar por un cuidado de la naturaleza, por despertar una conciencia ecológica, por un asegurar el futuro de los recursos naturales es deber de una espiritualidad que se dice llamada a vivir la encarnación con todas las consecuencias.
- **Al ritmo de la ciencia en el horizonte ético.** Todos los horizontes que hoy se imponen y que cuestionan la matriz técnico científica que parecía asegurar el desarrollo ilimitado del mundo no significan un abandono de esta dimensión sino un continuar acompañándola desde un horizonte ético capaz de preguntarse por el sentido, valor y pertinencia de los avances científicos. Este horizonte permitirá no renunciar a caminar al ritmo de los tiempos pero sin olvidar la centralidad de lo humano en cualquier progreso científico. Poveda señala la necesidad de tener una piedad sólida y una verdadera integración entre ésta y la ciencia. La misión lo exige

⁵ Las fotografías de los prisioneros torturados en la prisión de Abu Ghraib, en Irak, revelan la capacidad inigualable de expresión, denuncia e interpelación del cuerpo.

y la urgencia de responder eficazmente a los desafíos del presente no permiten actitudes ingenuas o espiritualistas. “Juntad a la virtud, ciencia” (EE p. 248) se convirtió desde los orígenes una actitud imprescindible para los que quieren responder a este género de apostolado. Esta demanda favorece el desarrollo integral de la persona y propende hacia una verdadera actuación en un mundo que nos demanda una respuesta también integral.

- **Nuevas relaciones genéricas para un nuevo orden mundial.** La categoría género ha permitido replantearnos las identidades masculinas y femeninas no con el ánimo de borrar identidades sino de plenificarlas y enriquecerlas. Que somos hombre y mujer y nuestra condición sexual nos constituye es un hecho, pero también es una realidad que somos seres construidos culturalmente y, en la medida que tomamos conciencia de las posibilidades y límites de esos condicionamientos culturales, podemos enriquecer nuestras identidades y propiciar nuevas relaciones genéricas. Es un hecho que la revisión se impone porque durante siglos la mujer ha sido sometida a una condición subordinada y a una dominación masculina en muchos ámbitos de la vida social y personal. Conseguir recuperar la dignidad y las posibilidades para todas las mujeres en todos los estamentos, no solamente es un deber de justicia sino un imperativo evangélico. En palabras de San Pablo la voluntad de Dios es que “no haya diferencia entre quien es judío y quien es griego, entre quien es esclavo y quien es hombre libre, entre hombre y mujer. Pues todos somos uno solo en Cristo Jesús”⁶. Conseguir una nueva identidad femenina implica también que los varones replanteen su identidad y se abran a nuevas posibilidades. Todo esto sin duda conduce a unas relaciones sociales mucho más equitativas y solidarias.

Muchos otros desafíos y urgencias actuales podríamos destacar en esta reflexión. Sin embargo, no es el objetivo agotarlos todos sino señalar algunos que nos impulsen a comprometernos decididamente con el desarrollo del mundo desde nuestra espiritualidad de encarnación. La IT, una obra de cultura, hecha para tiempos difíciles, como decía Poveda, está llamada a vivir su espiritualidad al ritmo de los tiempos y desde ella contribuir a la evangelización, misión que nos convoca y que le da sentido a la vocación de la IT en el mundo.

PREGUNTAS PARA EL TRABAJO EN GRUPO

1. En el contexto en el que realizas tu actividad socioeducativa, ¿la conciencia evangelizadora está presente? ¿Estamos colaborando a través de nuestras opciones históricas concretas para promover una nueva vida, buena y abundante para todos y todas, como la quiere Dios (Evangelio = buena nueva)? ¿Qué elementos pueden ayudar a avanzar en la articulación entre evangelización, compromiso social y proyecto educativo?

2. Teniendo presente el contexto en el que vives, ¿qué desafío consideras más interpelador?

⁶ Gál 3, 28

3. ¿Qué dimensiones del ser humano y de la realidad están más presentes en el centro educativo o proyecto social en que desarrollas tu actividad socioeducativa y cuáles lo están menos? ¿Qué caminos de mayor integración crees que se podrían construir?

ESPIRITUALIDAD DE ENCARNACIÓN DE LA IT HOY

**Comisión de Teólogas AL
29 de septiembre de 2004**

Nos situamos en el contexto latinoamericano y nos hemos preguntado en estos días por el escenario religioso que vivimos y por el diálogo interreligioso que se impone. Con esto ya estamos señalando unos desafíos muy concretos que interpelan la evangelización que queremos realizar a través de los proyectos socioeducativos de la IT.

En este escenario nos preguntamos por la espiritualidad que acompaña, anima, impulsa y dinamiza la IT. ¿Cómo se articula la espiritualidad de la IT con la vivencia religiosa, en nuestro caso, la experiencia cristiana? ¿Qué caminos señala dicha espiritualidad al quehacer evangelizador? ¿Cuáles son los desafíos que nos retan hoy?

El tema que se nos propone como reflexión, por lo tanto, es rico, motivador y podría ser ampliado según las diversidades y experiencias del trabajo evangelizador *de los y en los* ambientes en los que *la espiritualidad de la Institución Teresiana* se hace presente, como sal que todo sazona. Pero todo eso sería imposible de abarcar en este espacio. En este sentido, no pretendemos decir “la” palabra sino “una” palabra, en medio de tantas que se podrían decir. Nuestro aporte comienza por situar la relación espiritualidad-experiencia religiosa y por señalar en ella la centralidad de la encarnación en la espiritualidad cristiana. Delinea, seguidamente, algunos elementos que podrían resumir la espiritualidad de encarnación y la especificidad que la IT se compromete a aportar en este horizonte mayor. Finalmente señala los desafíos que hoy la reclaman y algunas pistas de acción para responder a ellos. Nuestro aporte quiere ser ante todo un punto de partida para un camino que ya realizamos en nuestro diario vivir, pero que es importante explicitar y continuar impulsando.

1. ESPIRITUALIDAD Y EXPERIENCIA RELIGIOSA

“Al principio Dios creó el cielo y la tierra. La tierra estaba desierta y sin nada. Las tinieblas cubrían los abismos mientras el espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas” (Gén 1, 1-2)

“De pronto vino del cielo un ruido, como el de una violenta ráfaga de viento, que llenó toda la casa donde estaban. Se les aparecieron unas lenguas como de fuego, las que, separándose, se fueron posando sobre cada uno de ellos, y quedaron llenos del Espíritu Santo (...) Había en Jerusalén judíos piadosos venidos de todas las naciones de la tierra” (Hc 2, 2-5)

“El viento sopla donde quiere y tú oyes su silbido; pero no sabes de dónde viene ni a dónde va. Así le sucede al que ha nacido del Espíritu”
(Jn 3, 8)

Estos tres textos nos remiten a tres momentos de la historia de salvación donde se reconoce la presencia del espíritu. Acompaña la creación, se encarna en esta historia y continua su acción más allá de nuestro dominio y control.

Pues bien, toda experiencia religiosa es fruto de la acción del Espíritu de Dios que se hace presente en espacios y tiempos concretos, en culturas y momentos históricos, en personas y grupos humanos. La espiritualidad, por tanto, anima y sostiene todas las experiencias religiosas que construyen humanidad y que se constituyen en caminos de salvación para las personas en los diferentes tiempos y lugares.

Para la experiencia cristiana, la presencia del espíritu se encarna en nuestra historia, más aún “se hace historia” en el Hijo de Dios, nacido de una mujer, muerto y resucitado en un lugar y tiempo concreto.

1.1 La Encarnación: núcleo central de la experiencia cristiana

La encarnación, por tanto, es el núcleo central de nuestra fe. Ella proclama que, en Jesucristo, Dios se hizo persona humana: “Y el Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros” (Jn 1, 14). La encarnación, entonces, supone una “historia” vivida. Los evangelistas nos dan testimonio de este devenir histórico del Hijo de Dios. Su nacimiento fue anunciado a una mujer de Galilea: “Vas a quedar embarazada y darás a luz a un hijo, al que pondrás el nombre de Jesús” (Lc. 1, 31). Y nace en nuestra historia, en una fecha y en un lugar concreto que, desde la fe, se convierte en una buena noticia para los pastores y en ellos para toda la humanidad: “Cuando estaban en Belén, le llegó el día en que debía tener su hijo. Y dio a luz su primogénito, lo envolvió en pañales y lo acostó en una pesebrera, porque no había lugar para ellos en la sala común. En la región había pastores (...) el ángel del Señor se les apareció (...) y les dijo: No teman porque vengo a comunicarles una buena nueva que será motivo de mucha alegría para todo el pueblo” (Lc 2, 6-10).

Los evangelios continúan dando testimonio de esta “historia vivida” porque los hechos grandiosos del Hijo de Dios se hacen hechos cotidianos del devenir de nuestra historia “Y el niño crecía, se desarrollaba y estaba lleno de sabiduría. Y la gracia de Dios estaba en él” (Lc 2, 40). Jesús es bautizado, inicia su misión, se compadece, llora, se alegra, se indigna, convoca una comunidad de discípulos y discípulas con los que vive sus sueños y realiza sus proyectos, se compromete con su historia y lo hace de tal manera, que entrega su vida por esa causa. Ante la incompreensión de sus contemporáneos, Jesús es conducido a la muerte de manera anticipada, como tantos inocentes de nuestra historia, y muere en la cruz como un maldito de Dios. Pero a ese Jesús que fue crucificado, Dios lo resucitó de entre los muertos (Hc 4, 10) y de eso son testigos los apóstoles y el Espíritu Santo que Dios ha dado a los que le obedecen (Hc 5, 32).

Este misterio de la encarnación es el que marca decisivamente la experiencia cristiana. Misterio que es necesario asimilarlo, reflexionarlo, dejarnos sorprender, abrimos a su acción.

1.2 Espiritualidad de encarnación

Podría uno pensar, después de toda esta reflexión, que resulta redundante hablar de “espiritualidad de encarnación”. Podría decirse mejor que la espiritualidad cristiana o es de encarnación o no es espiritualidad cristiana. Así es. Sin embargo, a veces, eso tan obvio, se olvida con frecuencia. Reafirmar que la espiritualidad cristiana es espiritualidad de encarnación es afirmar y descubrir un horizonte concreto donde la espiritualidad se realiza: el único lugar donde encontramos, seguimos, vivimos y realizamos el proyecto de Dios es en esta historia y en nuestra humanidad, asumida por Dios. El Espíritu, protagonista de toda espiritualidad, impulsa, convoca, llama a transformar esta historia concreta que nos toca vivir.

Ya adelantamos algo irrenunciable en esta reflexión: toda espiritualidad tiene un protagonista, el Espíritu de Jesús que sigue vivo y actuante entre nosotros. En realidad, la experiencia cristiana no es otra cosa que abrirnos a la acción del Espíritu, dejarle actuar en nosotros, secundar sus impulsos, realizar sus propósitos. El Jesús histórico que compartió con sus discípulos su vida y su misión, les promete el Espíritu para que ellos puedan seguir el mismo camino “Yo les enviaré, desde el Padre, el Espíritu de la Verdad, que procede del Padre. Este intercesor cuando venga, presentará mi defensa. Y ustedes también hablarán en mi favor, pues han estado conmigo desde el principio” (Jn 15, 26-27). Y la Ascensión de Jesús tiene como punto clave esa misma promesa “recibirán una fuerza, la del Espíritu Santo, que vendrá sobre ustedes, y serán mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria y hasta los límites de la tierra” (Hc 1, 7-8). A partir de ahí la acción de los discípulos tiene como protagonista al Espíritu. La venida del Espíritu Santo (Hc 2, 1-13) los llena por dentro y su palabra y acción empieza a ser la misma palabra y acción del Espíritu de Jesús que habita en ellos. Esta presencia es tan fuerte, los envuelve de tal forma, los transforma tan radicalmente que, venciendo todos los miedos, así se expresan: “No podemos nosotros dejar de hablar lo que hemos visto y oído” (Hc 4, 20).

La espiritualidad de encarnación, es entonces, la osadía de actuar en nuestra historia con la radicalidad con que actúa Dios mismo, no por las propias fuerzas, sino por la acción del Espíritu presente en todo cristiano y cristiana que se dispone a dejarlo habitar en sus vidas.

Y ¿en qué consiste actuar en nuestra historia con la radicalidad con que actúa Dios mismo? Para responder, solo tenemos el modelo de la praxis histórica de Jesús atento a las condiciones sociales, económicas, culturales, políticas y religiosas de su tiempo. La Dei Verbum 2 nos ilumina en este sentido: “Este plan de la revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. Pero la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación en Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación”. Es decir, toda la historia es revelación de Dios mismo y el criterio último de discernimiento es la praxis histórica de Jesús que se convirtió para los que creen en Él, en plenitud de toda revelación.

Jesús anunció el Reino con signos y palabras. Sus obras o milagros hicieron presente a Dios allí donde hasta la misma Ley sagrada lo excluía: en los enfermos, en los pobres, en las viudas, en los niños. Y sus palabras explicaron esos hechos: Dios es un Dios de amor y de misericordia. Dios vino a salvar y no a condenar, Dios ama sin condiciones, ni reservas.

Este misterio de la encarnación marca la experiencia cristiana. Es misterio insondable. Jesús acaba con la división entre sagrado y profano, cielo y tierra. Esta en la sinagoga pero también en la barca, en las casas. Lo sagrado es él, el templo es él y en él todas las personas son sagradas también. Las personas son lo más importante. Jesús transforma profundamente la concepción de religión, de sacerdocio, de ser humano, de Dios mismo. Dios no está en los cielos, lejos de las personas, Dios está con nosotros, actuando en nuestra historia, recreando la creación. Ésta no está terminada, Dios está aconteciendo, está creando, por la fuerza de su espíritu en este presente histórico.

Actuar hoy con la misma radicalidad que Dios actúa sigue entonces los mismos parámetros. Supone hacer presente a Dios allí donde parece imposible, donde las leyes y las instituciones civiles no lo reconocerían, donde el orden social establecido lo consideraría desestabilizador. Y las palabras no pueden cansarse de anunciar al Dios solidario con los pobres y marginados, con los excluidos de la sociedad.

En este sentido, el caminar de la Iglesia latinoamericana denunció el grito de Dios ante la incoherencia de la praxis cristiana: “Vemos, a la luz de la fe, como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano, la creciente brecha entre ricos y pobres. El lujo de unos pocos se convierte en insulto contra la miseria de las grandes masas. Esto es contrario al plan del Creador y al honor que se le debe. En esta angustia y dolor, la iglesia discierne una situación de pecado social, de gravedad tanto mayor por darse en países que se llaman católicos y que tienen la capacidad de cambiar...” (Puebla 28) y, a partir de ahí, reafirmó el imperativo evangélico de la “opción preferencial por los pobres” (Cf. Puebla 1134).

La espiritualidad es entonces un camino de vida, una experiencia de cambio, de transformación interior, de las personas, los grupos y las sociedades. Es la vida según el espíritu que no deja a nadie igual, que siempre trae algo mejor, que propone una vida nueva. La espiritualidad no deja dormir ni estancarse. Es una fuente de agua limpia que corre y transforma. La espiritualidad es Jesús quien es el agua, la fuente de vida.

2. ESPIRITUALIDAD DE ENCARNACIÓN DE LA IT

¿Qué especificidad tiene la espiritualidad de encarnación que impulsa, dinamiza y convoca a la IT?

Para responder esta pregunta nos remitimos al fundador de la IT, San Pedro Poveda, y al momento carismático o fundacional que dio origen a esta “idea buena” que hoy nos convoca.

Así recuerda Poveda su estadía en Guadix: “Allí fui instrumento de Dios para muchas cosas buenas; pero instrumento y nada más” (EE p. 754). Poveda es

testimonio vivo de una llamada del espíritu que se encarna en obras concretas. A esas obras Poveda las va a llamar desde entonces ese “género de apostolado” (EE p. 534).

La espiritualidad IT, desde ese momento fundacional, está anclada en la más genuina experiencia cristiana: en el misterio de la encarnación y en la centralidad de la persona de Cristo como camino de humanización y santificación humana. Así lo expresa el fundador:

"La encarnación bien entendida, la persona de Cristo, su naturaleza y su vida dan, para quien lo entiende, la norma segura para llegar a ser santo, con la santidad más verdadera, siendo al propio tiempo humano, con el humanismo verdad" (EE p. 203).

Los estatutos IT recogen este mismo sentir especificando la misión que nos convoca: “La Institución Teresiana realiza su misión con el espíritu y modalidad que Pedro Poveda quiso para ella: una presencia humanizadora y transformadora, que encuentra en el misterio de la encarnación la fuente que inspira su ser y estar en el mundo” (Est. 5).

Carisma y obras concretas, diríamos hoy, carisma y proyectos socioeducativos – que visibilizan ese género de apostolado querido por Poveda- van de la mano. Dicho de otra manera, la IT no es una organización jurídica que realiza proyectos socioeducativos sino que éstos deben ser formas de evangelización fundamentados en el carisma fundacional. Carisma que se hace vivo y operante en cada miembro y en las obras que realiza y que se define como espiritualidad de encarnación de la IT.

En otras palabras, la espiritualidad de encarnación IT es un camino para vivir el evangelio de forma personal y asociativa. Camino que, inspirado en la dinámica de la Encarnación, afirma de forma concreta, permanente y radical, el valor de la humanidad, propia y ajena, con todo lo que ello supone. Al mismo tiempo, afirma permanentemente el misterio de Dios/Trinidad en su compromiso con esa humanidad. Al afirmar la humanidad, se denuncian y enfrentan las situaciones y mediaciones que destruyen o deshumanizan al ser humano. Al afirmar a Dios/Trinidad, se busca que no haya ni un espiritualismo desencarnado, ni un materialismo empobrecedor.

Esta espiritualidad exige el permanente discernimiento del Espíritu de Dios que impulsa la dinámica de la Encarnación y actualiza las formas concretas de humanización, en especial a través de las mediaciones socioculturales y educativas y con énfasis en las situaciones y mediaciones donde la humanidad es destruida.

Santa Teresa, figura inspiradora de la obra povedana desde sus inicios, nos ilumina para la vivencia de esta espiritualidad de encarnación propia de la IT. La manera como el fundador la describe “eminente humana y toda de Dios” (EE p. 202) nos da algunas claves para la vivencia de esta espiritualidad: un compromiso real con la construcción de lo humano que brota de la experiencia interior de saberse amada por Dios y llamada a su servicio. Así lo expresa Santa Teresa:

“Es imposible tener ánimo para grandes cosas quien no entiende que es favorecido por Dios” (Santa Teresa V 10,6). Lo primero es la experiencia de sentirse amada, el fruto: el compromiso con las “grandes cosas” que, en definitiva, se concretan en el amor al prójimo.

Pero esta experiencia es patrimonio de los sencillos, de los pobres. Es fruto de la percepción del misterio, de la mística vivida en la vida cotidiana. Se necesita una vida de oración para captarla y saborearla. Como la Santa, maestra de oración, saber estar a solas con El para parecerse a El, para comprometerse con su causa.

La vida de Santa Teresa es un camino de conversión al misterio de la encarnación. Su experiencia de la 6ª Morada (“muero porque no muero”) es sustituida en las 7ªs moradas por la experiencia del matrimonio espiritual, en el cual ella se decide a cuidar de las cosas de Cristo, reconciliándose por fin con la vida, en sus dimensiones histórica y corpórea. Se da un cambio en la vida de Teresa, ella se convierte a la humanidad y se debe al misterio de la encarnación. Un día escucha en su interior: “Piensa, hija, que después de que se acabe [esta vida] ya no me podrás servir como ahora, por eso, come por Mi, duerme por Mi, y todo lo que hagas hazlo por Mi” (Relación 56).

“Vivir con la mente y el corazón en el tiempo presente” (EE p. 171) es, en definitiva, la concreción de la espiritualidad de encarnación IT que implica estar:

- abiertos al Espíritu
- en referencia constante al Jesús histórico, a sus signos y palabras
- asumiendo la historia y cada ser humano, como el lugar privilegiado donde Dios se revela
- comprometidos con la transformación de la historia
- privilegiando la opción por los excluidos del continente
- con un espíritu de discernimiento constante

3. Hacia una espiritualidad de encarnación que busca responder a los desafíos actuales

¿Qué desafíos se desprenden del “hoy” de nuestra historia que nos invitan a vivir con renovado dinamismo nuestra espiritualidad de encarnación?

Mirando el mundo y los desafíos que hoy exigen una respuesta comprometida, podemos señalar algunos aspectos que nos parecen más relevantes y urgentes:

- **Compromiso decidido con la construcción de un mundo “donde quepan todas y todos”**. Situados como estamos en el continente latinoamericano, no podemos dejar de reafirmar la opción preferencial por los pobres. Hoy el pobre no solo se entiende como empobrecido por las estructuras injustas, sino que es un excluido de este sistema económico hegemónico neoliberal que favorece la competencia y, en gran medida, el triunfo sólo de los más fuertes. La situación de la humanidad se asemeja al Evangelio de Lucas: “Había un hombre rico...”; “junto a su puerta estaba tendido un pobre...” (16,19.20). Pero, al contrario de Lázaro, los pobres son anónimos, desechables en una historia que escapa de sus manos y los excluye de ella. Éxodo 22, 26 ilumina la situación alarmante en que hoy se encuentran los pobres y nos invita a hacer una pregunta: ¿Dónde van a dormir los pobres en este

mundo que se está generando? ¿Qué será de los preferidos de Dios en este tiempo en que vivimos?¹

La espiritualidad de encarnación IT comprometida con la transformación de la historia y en discernimiento constante, está llamada a denunciar este sistema injusto, a buscar y a favorecer todas las alternativas posibles para incluir a los más desfavorecidos de la historia. No podemos situarnos fuera de estos desafíos sociales y, mucho menos, caer en la tentación de no ver ninguna salida o de renunciar al sueño de “otro mundo posible”². Una espiritualidad de encarnación en seguimiento del Jesús de la historia, puede y debe desocultar el cinismo histórico y la injusticia inhumana del “homo economicus neoliberal” que no considera a los pobres “sujetos” de la historia sino “mercadería” que sólo sirve si produce ganancia o que se desprecia y excluye si no conlleva obtención de lucro económico.

El dinamismo del Reino de Dios, presente en la historia, exige articular el deseo de plenitud escatológica con las pequeñas conquistas históricas. Articular el deseo de abundancia con los límites establecidos por la escasez de recursos económicos, el deseo de un mundo reconciliado y justo con las luchas concretas por derechos ciudadanos, el deseo de la humanidad respetada en su diversidad y las afirmaciones de las identidades negadas. En este horizonte en el cual utopías y pequeñas realizaciones históricas son entrelazadas y las realidades positivas y gratificantes (“trigo”) se mezclan con aquellas realidades negativas y frustrantes (“cizaña”), resuenan las palabras de esperanza de Jesús, de que Dios reina allí donde hay hambre y sed de justicia y allí donde hay constructores de paz (Mt 5,6.9)

En una de sus cartas, Josefa Segovia observa, iniciándose la II Guerra, que los amplios horizontes de la IT nos están siempre invitando al vuelo. Sin embargo, reconoce, que nuestras alas son como las de una pobre mariposa. Invita entonces a no encerrarnos como conchas llenas de pesimismo y miedo, sino a mirar el mundo por un balcón lleno de luz, asomándonos al “balcón del universo” y aplicando todo nuestro ingenio; contribuyendo desde nuestra pequeñez a la suspirada paz (Cartas p.592).

- **Recuperación del ser humano integral.** Condicionados por una antropología de corte dualista y por una preocupación casi exclusiva por lo social, hemos descuidado el ser personal con todas sus dimensiones, que deben ser consideradas, integradas e incorporadas en la evangelización. El ser humano es razón pero también es corazón. Es pensamiento pero también es afecto. Trasciende el espacio tiempo pero también es cuerpo y sexualidad. Hoy se impone una visión integral del ser humano que revolucione la manera de entender, sentir, juzgar, valorar, amar. No existe una única manera de aproximarnos a la realidad³. Existen múltiples formas y sensibilidades, conceptos y afectos, ideas y expresiones.

¹ El texto del Exodo corresponde a las prescripciones que Moisés recibe de Yahveh para ser transmitidas al pueblo y se refiere a la preocupación sobre donde dormirán aquellos que no tienen con que cubrirse. Cf. Gustavo Gutiérrez, “Una Teología de la Liberación en el contexto del Tercer Milenio” en: VV.AA. *El futuro de la Reflexión Teológica en América Latina*, Santafé de Bogotá: CELAM, 1996, p. 116. ID. *¿Donde dormirán los pobres?* Lima: Instituto Bartolomé de las Casas/Cep, 2002.

² Lema del Foro Social Mundial

³ Santa Teresa, por ejemplo, habló y escribió sobretodo desde su experiencia.

El cuerpo no es un instrumento para contener el alma. El cuerpo nos constituye y con él nos abrimos a los otros y formamos comunidad. Sentirnos cuerpo y vivir en armonía con él, es condición indispensable para la recuperación de una visión de ser humano integral. También somos seres sexuados y ello constituye nuestra capacidad de relación, de encuentro, de comunión con Dios y con los otros.

El cuerpo es también interpelación. Son cuerpos tantas veces desfigurados, hambrientos, sufrientes y torturados⁴. El cuerpo del pobre gime en la ansiosa espera de la “revelación de los hijos de Dios” (Rm 8,19).

Desde el principio la espiritualidad de encarnación IT tuvo una fuerte intencionalidad humanizadora e integradora: “quiero si, vidas humanas...” (EE p. 203). La persona misma de Poveda nos deja un ejemplo vivo de integración de mente, afectos y obras, de interioridad y de acción. Propone integrar todo el ser, con sus energías y su capacidad de amar. “La mente y el corazón en el tiempo presente”, “Las obras sí ellas son las que dan testimonio de nosotros y las que dicen con elocuencia incomparable lo que somos” (EE p. 473), “Estima la justicia tanto como la vida” (EE p. 921), son unas de las tantas expresiones de Poveda que nos remiten a la integración del ser humano y a la coherencia en su acción.

- **Nuevos horizontes de sentido y pluralismo religioso.** Estamos asistiendo a múltiples manifestaciones de espiritualidad que, más allá de la tradicional confesión católica que caracterizó nuestro continente latinoamericano, permean muchos ambientes y estamentos sociales. Nuestra espiritualidad ha de sentirse llamada a escuchar el apelo escondido por detrás de las nuevas manifestaciones de la religiosidad. Es una llamada a profundizar en su propia identidad pero en el horizonte de una apertura real a las contribuciones de las nuevas experiencias religiosas y con un verdadero espíritu ecuménico y de diálogo interreligioso. Nunca como ahora la diversidad de las experiencias religiosas deben ser testimonio y posibilidad de articulación de la diferencia, para contrarrestar las guerras “religiosas” que de una y de otra manera surgen en el mundo.

Sobre esto, se puede afirmar que la tendencia al diálogo y la apertura es parte inherente a la propia vocación teresiana. El empeño de Poveda de “unir fuerzas” en sus iniciativas evangelizadoras socioeducativas testimonia este hecho. También vemos esta tendencia en Santa Teresa. Su famosa frase “cuanto más santas más conversables” (C 41,7) cambia el concepto de santidad de su época y arrastra para el plano de la vida concreta una de las experiencias teresianas más fuertes, que es la de que Dios es comunión y comunicación. La apertura y el diálogo vuelven el camino cristiano amable, es decir, deseable, atrayente y digno de ser amado.

- **De los megarelatos a la articulación en redes.** Asistimos a una crisis de los megarelatos y de las explicaciones totalitarias y uniformes. Se impone la pluralidad, los relatos particulares, la valoración de lo cotidiano. En este contexto la espiritualidad de encarnación IT debe favorecer el dinamismo articulador que evite el individualismo y la indiferencia de una sociedad encerrada en sí misma, y al mismo tiempo permita valorar la pluralidad de voces, especialmente las voces ahogadas en

⁴ Las fotografías de los prisioneros torturados en la prisión de Abu Ghraib, en Irak, revelan la capacidad inigualable de expresión, denuncia e interpelación del cuerpo.

el continente latinoamericano y Caribe: de las etnias indígenas, de los negros, de las mujeres, de los jóvenes, antes que pretender imponer una visión única de la realidad. Posiblemente la imagen de las redes es la que más se aproxima a la necesaria articulación que se requiere para construir en el mundo una solidaridad más operante.

- **De una actitud de dominio a una comunión cósmica.** El texto del Génesis “Llenen la tierra y sométanla” (Gén 1, 28) posiblemente contribuyó a generar una actitud de dominio sobre la naturaleza y a no verla como elemento cósmico llamada también a la plenitud de la salvación (Cfr. Rom 8, 21). En estos tiempos se ha hecho evidente la necesidad de recuperar una integración fecunda con el cosmos que no significa identificación con él o el tan temido “panteísmo” de los primeros siglos del cristianismo, pero sí un vivir el ser-en-el-mundo como algo constitutivo y esencial para la plena realización de todo lo humano. Trabajar por un cuidado de la naturaleza, por despertar una conciencia ecológica, por un asegurar el futuro de los recursos naturales es deber de una espiritualidad que se dice llamada a vivir la encarnación con todas las consecuencias.

- **Al ritmo de la ciencia en el horizonte ético.** Todos los horizontes que hoy se imponen y que cuestionan la matriz técnico científica que parecía asegurar el desarrollo ilimitado del mundo no significan un abandono de esta dimensión sino un continuar acompañándola desde un horizonte ético capaz de preguntarse por el sentido, valor y pertinencia de los avances científicos. Este horizonte permitirá no renunciar a caminar al ritmo de los tiempos pero sin olvidar la centralidad de lo humano en cualquier progreso científico. Poveda señala la necesidad de tener una piedad sólida y una verdadera integración entre ésta y la ciencia. La misión lo exige y la urgencia de responder eficazmente a los desafíos del presente no permiten actitudes ingenuas o espiritualistas. “Juntad a la virtud, ciencia” (EE p. 248) se convirtió desde los orígenes una actitud imprescindible para los que quieren responder a este género de apostolado. Esta demanda favorece el desarrollo integral de la persona y propende hacia una verdadera actuación en un mundo que nos demanda una respuesta también integral.

No podemos olvidar a Santa Teresa con su valoración de la piedad sólida y de acudir a los letrados a la hora de buscar ayuda para el discernimiento espiritual.

- **Nuevas relaciones genéricas para un nuevo orden mundial.** La categoría género ha permitido replantearnos las identidades masculinas y femeninas no con el ánimo de borrar identidades sino de plenificarlas y enriquecerlas. Que somos hombre y mujer y nuestra condición sexual nos constituye es un hecho, pero también es una realidad que somos seres contruidos culturalmente y, en la medida que tomamos conciencia de las posibilidades y límites de esos condicionamientos culturales, podemos enriquecer nuestras identidades y propiciar nuevas relaciones genéricas. La revisión se impone porque durante siglos la mujer ha sido sometida a una condición subordinada y a una dominación masculina en muchos ámbitos de la vida social y personal. Conseguir recuperar la dignidad y las posibilidades para todas las mujeres en todos los estamentos, no solamente es un deber de justicia sino un imperativo evangélico. En palabras de San Pablo la voluntad de Dios es que “no

haya diferencia entre quien es judío y quien es griego, entre quien es esclavo y quien es hombre libre, entre hombre y mujer. Pues todos somos uno solo en Cristo Jesús⁵. Conseguir una nueva identidad femenina implica también que los varones replanteen su identidad y se abran a nuevas posibilidades. Todo esto sin duda conduce a unas relaciones sociales mucho más equitativas y solidarias.

- **Con actitud profética.** Todos los desafíos señalados anteriormente suponen una actitud muy conocida y claramente vivida por Poveda: la actitud profética. Una espiritualidad que no profetiza no puede considerarse verdadera espiritualidad. Para todos los miembros de la IT son bien conocidas estas palabras: “Crear bien y enmudecer no es posible”⁶. Hoy podríamos decir por analogía que vivir una espiritualidad de encarnación y no anunciar y comprometernos con los signos de los tiempos no es posible. En el contexto latinoamericano la profecía juega un papel decisivo. Una profecía que no sólo denuncie sino sobretodo que anuncie los “cielos nuevos y la tierra nueva”⁷ donde sea posible que el ser humano armonice su relación con el cosmos, consigo mismo, con los otros y con Dios en todas sus dimensiones: económica, genérica, cultural, generacional, etc.

Muchos otros desafíos y urgencias actuales podríamos destacar en esta reflexión. Sin embargo, no es el objetivo agotarlos todos sino señalar algunos que nos impulsen a comprometernos decididamente con el desarrollo del mundo desde nuestra espiritualidad de encarnación. La IT, una obra de cultura, hecha para tiempos difíciles, como decía Poveda, está llamada a vivir su espiritualidad al ritmo de los tiempos y desde ella contribuir a la evangelización, misión que nos convoca y que le da sentido a la vocación de la IT en el mundo.

La espiritualidad es un camino interior, o sea, que parte de dentro y nos lleva a ser mejores. Más integrados e integradores; más abiertos, con capacidad para asumir actitudes de diálogo en los trabajos; más solidarios, capaces de promover la solidaridad; construyendo un mundo mejor. La capacidad de vivir y compartir la espiritualidad de encarnación de la IT es nuestra esperanza de futuro.

Preguntas para la reflexión en grupos

1. En nuestra actividad socioeducativa ¿tenemos conciencia de que evangelizamos, o sea, de que colaboramos con una vida nueva, buena y abundante, querida por Dios (Evangelio = buena noticia), a través de las opciones históricas concretas? ¿Qué elementos ayudarían para avanzar en la conciencia de la articulación entre evangelización, compromiso social y proyecto educativo?

⁵ Gál 3, 28

⁶ Poveda, Pedro, “Creí, por esto hablé” p. 267. Cf. XV Asamblea General de la IT, Los Negrales 16 julio a 16 agosto 2000.

⁷ Ap 21, 1

2. ¿Qué dimensiones del ser humano y de la realidad son más contempladas en su actividad socioeducativa y qué dimensiones están menos presentes?
¿Qué caminos de integración podrían señalarse?

3. ¿Qué desafío actual considera más interpelador en su realidad?

6. LÍNEAS DE TRABAJO

2004- 2005

6.1 Seminário Regional Rio de Janeiro

Educación en Tiempos difíciles: ¿que evangelización?

La Propuesta Socioeducativa de la Institución Teresiana en América Latina está generando un movimiento de renovación educativa profundamente comprometido con la construcción de sociedades humanas, justas y democráticas desde los valores del Evangelio y del pensamiento y acción de San Pedro Poveda.

En el seminario regional **Educación en Tiempos difíciles: ¿que evangelización?**, realizado en Rio de Janeiro (Brasil), del 2 al 5 de junio del 2004, nos reunimos sesenta y cuatro educadores y educadoras de Chile, Argentina, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil para profundizar en la tríada *evangelización-compromiso social-proyecto educativo*. Fueron tres días de intenso trabajo, intercambio de experiencias, celebración y fiesta. Nos reafirmamos en la relevancia de la Propuesta Socioeducativa, tomamos una nueva conciencia de los desafíos que plantea a nuestra acción educadora y evangelizadora, y con Victoria Díez, renovamos nuestro deseo de hacerla vida en nuestro cotidiano. Sus palabras, *“Animo, compañeros/as, que la vida puede más”* han penetrado con fuerza en nuestros corazones con la certeza de que seguiremos juntos/as, en comunión, haciendo realidad cada día las **Líneas de Trabajo** que nos proponemos para el bienio 2004-2005.

LÍNEAS DE TRABAJO 2004-2005

CENTROS EDUCATIVOS

Los/as educadores/as de los diez Centros Educativos presentes en el seminario han sintetizado los diálogos, discusiones y puntos de confluencia entre los/as participantes a través de la siguiente reflexión:

Hoy, en estos Tiempos Difíciles, es bueno que recordemos: somos parte de una obra empezada por otros. San Pedro Poveda, en Tiempos Difíciles, respondió al llamado de la realidad, del compromiso social y de la evangelización de niños/as y jóvenes, a través de la formación de educadores comprometidos, conscientes, evangelizadores, anunciadores de una Buena Noticia, desde la Espiritualidad de Encarnación propia de la IT. Esta tarea continúa en nuestros días.

Creemos que la evangelización en nuestros centros educativos acontece cuando desarrollamos una pedagogía situada-participativa-interdisciplinar y

transformadora, que exige educadores lúcidos-comprometidos-agentes culturales.

Reafirmamos que este es un compromiso de toda la comunidad educativa, considerando que hoy la escuela es una mediación fundamental de evangelización de las culturas, para el diálogo fe-culturas-justicia.

*Por eso, nos comprometemos a **continuar la revisión e implementación de nuestros proyectos educativos , a la luz de la Propuesta Socioeducativa de la IT en América Latina, desde la perspectiva de una Escuela en Pastoral, enfatizando los siguientes aspectos:***

- ❖ **La formación de toda la comunidad educativa** desde una perspectiva de evangelización en una sociedad pluralista y de nuestra Espiritualidad de Encarnación, con especial énfasis en:
 - Analizar críticamente la realidad (política, económica, social y cultural) y las opciones del proyecto educativo del centro en este contexto;
 - Promover el diálogo con las diversas culturas presentes en la comunidad educativa (juveniles, étnicas, de género, locales, etc);
 - la formación de los educadores en esta perspectiva;
 - la constitución de equipos de pastoral competentes, dinamizadores y en sintonía con la perspectiva de la escuela en pastoral;
 - un mayor intercambio y diálogo entre los equipos pedagógicos y pastorales de los centros.

- ❖ Desde la Espiritualidad de Encarnación, asumir con más fuerza la **articulación entre compromiso social-evangelización en las distintas dimensiones de la práctica educativa** a través:
 - del desarrollo de los contenidos curriculares con un enfoque interdisciplinar que trabaje la articulación de los distintos temas con la dimensión trascendente y la educación de la fe
 - de la integración entre proyectos/acciones sociales, desarrollo curricular y evangelización .

PROYECTOS SOCIALES

Los/as representantes de los once Proyectos Sociales que desarrollan la misión de la Institución Teresiana en los países presentes en el Seminario Regional para hacer avanzar la Propuesta Socioeducativa en sus contextos proponen:

- ❖ Promover el **análisis permanente de la realidad** socioeconómica, política, cultural, etc. generando signos que hagan creíble la construcción del Reino de Dios en nuestra historia;
- ❖ Seguir impulsando la **formación de actores sociales** comprometidos con una democracia activa que asuman roles de liderazgo con capacidad organizativa y de transformación social, poniendo en evidencia la articulación de la tríada evangelización-compromiso social-proyecto educativo;
- ❖ Posibilitar espacios de organización e intercambio con instituciones públicas y privadas, personas y grupos con proyectos y/o experiencias similares para **tejer redes de colaboración** que los fortalezcan y optimicen en sus experiencias y/o acciones;
- ❖ Impulsar la **educación en derechos humanos** en sus diferentes dimensiones: denuncia, defensa y promoción de una cultura impregnada por los derechos humanos;
- ❖ Crear espacios de **formación e intercambio** para el desarrollo de: las capacidades exigidas para el diálogo interreligioso e intercultural, y la afirmación de la dimensión ética en nuestras sociedades.

PRESENCIAS INDIVIDUALES

Estamos convencidos que la Propuesta Socioeducativa es un camino de humanización y evangelización para las Presencias Individuales de la Institución Teresiana y para aquellos con quienes trabajamos más directamente en el ámbito educativo.

Constatamos que en nuestros espacios el pluralismo se manifiesta con intensidad. Frente a esto creemos necesario formarnos para dar respuesta a la diversidad.

Acogemos con fuerza el llamado que nos hace nuestra Espiritualidad de Encarnación, reconociendo que somos sujetos históricos capaces de transformar cualquier situación inhumana, especialmente de los más empobrecidos.

Para esto proponemos las siguientes líneas de trabajo:

- ❖ Crear espacios de intercambio con personas que manifiestan distintas culturas para promover experiencias de fe y compromiso social;

- ❖ Promover espacios de diálogo interreligioso;
- ❖ Estimular una mayor participación de las Presencias Individuales en los encuentros regionales que promueve la Propuesta Socioeducativa;
- ❖ Promover experiencias de intercambio de la vivencia de la Propuesta Socioeducativa entre los miembros de Presencia Individual de la Institución Teresiana;
- ❖ Dar a conocer la Propuesta Socioeducativa a otros agentes que forman parte de los ámbitos de misión donde estamos;
- ❖ Profundizar en la articulación del conocimiento-dimensión social-compromiso ético;
- ❖ Optar por la presencia entre los más empobrecidos;
- ❖ Desarrollar la conciencia asociativa de la importancia de las presencias individuales para el cumplimiento de la misión.

6.2 Seminário Regional Santo Domingo

Educación en Tiempos Difíciles

Seminario Regional

Propuesta Socioeducativa IT

Santo Domingo, 27 al 29 de septiembre de 2004

Educación en Tiempos difíciles: ¿qué evangelización?

La Propuesta Socioeducativa de la Institución Teresiana en América Latina está generando un movimiento de renovación educativa profundamente comprometido con la construcción de sociedades humanas, justas y democráticas desde los valores del Evangelio y del pensamiento y acción de San Pedro Poveda.

En el seminario regional ***Educación en Tiempos difíciles: ¿qué evangelización?***, realizado en Santo Domingo (República Dominicana), del 27 al 29 de septiembre del 2004, nos reunimos treinta y cuatro educadores y educadoras de República Dominicana, Venezuela, Colombia, México, Guatemala y Estados Unidos, para profundizar en la tríada *evangelización-compromiso social-proyecto educativo*. Fueron tres días de intenso trabajo, intercambio de experiencias, celebración y fiesta. Nos reafirmamos en la relevancia de la Propuesta Socioeducativa, tomamos una nueva conciencia de los desafíos que plantea a nuestra acción educadora y evangelizadora y juntos/as señalamos las siguientes Líneas de Trabajo para el bienio 2004-2005.

LÍNEAS DE TRABAJO 2004-2005

CENTROS EDUCATIVOS

1. Revisar nuestros enfoques de evangelización a la luz de la espiritualidad de la I.T.

ESTRATEGIAS:

- crear espacios en nuestros centros para facilitar que cada educador/a haga suya la propuesta I.T.
- promover el diálogo intra e inter-institucional.

PROYECTOS SOCIALES

1. Explicitar la dimensión teológica en nuestros proyectos:
 - favoreciendo espacios de reflexión- formación teológica;
 - aprovechando los recursos humanos, espacios, materiales que tenemos;

- desmontar nuestros planteamientos imperialistas.

- 2. Desarrollar procesos de diálogo con jóvenes para construir alternativas desde ellos/as y con ellos/as.

- 3. Trabajar en redes a nivel de la I.T.:
 - establecer mecanismos de articulación, operativización y socialización en las mismas;

- 4. Favorecer la integralidad en nuestros proyectos considerando:
 - la incidencia en el espacio público/político;
 - la visión económica/ economía solidaria;
 - construcción de ciudadanía.

PRESENCIAS INDIVIDUALES

- Apropiación y socialización de la propuesta socioeducativa.

- Integración de algunos elementos de la Propuesta Socioeducativa en nuestro trabajo:
 - permanente mirada al contexto
 - diálogo interreligioso
 - defensa de la vida