

**Spiri
tus**



**Edición
hispanoamericana**

**Año 62/3 • N° 244
Septiembre de 2021**

**La misión
en tiempos
incierto**

Revista de Misionología

Spiritus

Edición
hispanoamericana

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

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

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

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

Edición hispanoamericana
ISSN 1390-0382

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

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

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

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

Cum permissu superiorum

Presentación	3
--------------	---

La misión en tiempos inciertos

Elena Di Pede	● Ezequiel, anuncio de la esperanza en tiempos de incertidumbres	9
Ignatius Inipu	● A tiempo y a destiempo. En las periferias de la violencia terrorista	21
Kristine C. Meneses	● Ante el Covid-19: Liderazgo de las mujeres Bayi. Una respuesta a <i>Fratelli Tutti</i>	34
Bertrand Evelin	● Ha llegado el tiempo de aprender hacer surf	47
Julia Lis	● Hablar de Dios en tiempos de crisis. La teología política de Juan Bautista Metz	61
Wilson Rivas Toledo	● La Misión Scalabriniana: un proceso de sanidad interior	74

Parte aparte

Silvia Guzmán Rojas Luz María Romero Chamba	● Jóvenes en tránsito hacia espiritualidades no religiosas: búsqueda, escucha y acompañamiento	85
Roberto Tomichá Charupá	● Breves notas sobre “mística indígena” en perspectiva amazónica	106
Richard Fagah	● François Libermann: Una espiritualidad del sacerdocio en la escuela de San José	121

Crónicas

Fidel Ikombila Mpamende	● Laicos en misión eclesial. Catequistas-bakambi (diócesis de Inongo) y Coordinadores parroquiales (diócesis de Lyon)	135
----------------------------	---	-----



Mary Dasari

Yolanda Florentinoy

- Seminario sobre la misión Living Green.

Vivir la misión verde en el espíritu de *Laudato si'*

160

Gabriel Gastón Tata

- África a prueba por las crisis.

Coloquio de Abiyán, 22-25 de junio 2021

166

Presentación

Centinela, ¿qué ves en la noche?

El Papa Francisco, al presentar la figura de José, ha recordado la situación de incertidumbre que sigue traumatizando al mundo entero; una incertidumbre ligada a la pandemia, pero también a las catástrofes naturales, a la violencia, a los escándalos en la Iglesia... Ya en su homilía en la plaza de la basílica de San Pedro, el Papa afirmaba que la pandemia del Covid-19 “desmascara nuestra vulnerabilidad y revela estas seguridades, falsas y superfluas, con las cuales hemos construido nuestras agendas, nuestros proyectos, nuestras costumbres y nuestras prioridades” (Momento extraordinario de oración en tiempos de pandemia, Roma, 22 de marzo 2020).

El presente número de la revista *Spiritus* propone unas reflexiones acerca de las incertidumbres, ligadas a diferentes contextos misioneros, y acerca de recursos de resiliencia que pueden acompañar

el advenimiento de una humanidad nueva, donde todos nos redescubramos con más fuerza como hermanos y hermanas.

Para fomentar nuestra meditación y nuestro compromiso, Elena Di Pede hace resonar en nosotros el mensaje del profeta Ezequiel. Este profeta llegó a ser centinela para su pueblo durante “la época más sombría y desesperante de su historia: la deportación a Babilonia”. En aquellos tiempos, el profeta reúne a sus comunidades alrededor de la Palabra de Dios. También hoy nos propone “pistas para descodificar la realidad, renovando totalmente la esperanza y la creación de un mundo-otro”.

Pero, ¿cómo ser misionero de esta esperanza “en las periferias de la violencia terrorista”, en el contexto de guerras asimétricas, impuestas por ideologías que tienen la religión por pretexto? Ignatius Inipu nos propone vivir esta situación como un “*kairos* misionero”, una ocasión favorable que recuerda a la Iglesia su misión de testigo profético de la esperanza y de la fraternidad universal.

La pandemia del Covid-19 se puede vivir también como un *kairos*. Unas experiencias dan testimonio de aquello. Para Kristine Meneses, este terrible virus ha permitido poner en evidencia la capacidad de resiliencia de muchos filipinos, muchas veces considerados como invisibles, hablando de las personas discapacitadas. La cultura tradicional del feminismo indígena-filipina, en el liderazgo *Bayi*, se revela como una fuente de resiliencia, muchas veces ignorada e inexplorada.

Bertrand Evelin propone leer el impacto brutal de la incertidumbre a la luz de la experiencia de los campeones del surf. En su escuela, la misión en estos tiempos inciertos consiste en “reunirse con los danzantes en la pista, en la vía, sobre la ola, para dibujar con figuras por las cuales algo del Evangelio se hará entrever.

En fin, ¿cómo hablar de Dios en momentos inciertos para la Iglesia y para la sociedad? Julia Lis propone tomar prestado el lenguaje, un poco arduo, de la teología política de Johann Baptist Metz, para quien, en estas circunstancias, hablar de Dios, confesarlo, alabarlo, compromete a un proceso histórico real. En efecto, Dios hace de nosotros sujetos. Y la Iglesia es la comunidad donde se forja la estatura de estos seres-sujetos, comprometidos en la lucha por la transformación del mundo.

Wilson Rivas Toledo nos comparte la experiencia de dos mujeres que, gracias a la Misión Scalabriniana en el Ecuador, supieron salir de momentos de mucho conflicto y violencia hacia una vida de dignidad y paz interior.

En resumen, en estos momentos de fragilidad, los cristianos aprecian mejor su misión de centinelas. En medio de la noche, compartiendo la misma frágil embarcación que los demás, tienen la mirada lúcida que sabe señalar los escollos a evitar. Con un ánimo alumbrado, anuncian la esperanza de la aurora que desvela las orillas donde atracar. El cristiano tiene, de esta manera, la tremenda misión de responder a la pregunta: “Entonces, ¿centinela, que es lo que ves realmente en la noche?”.

Paulin Poucoute, París
Helmut Renard, Quito



*La misión
en tiempos
incierto*

Ezequiel, anuncio de la esperanza en tiempos de incertidumbres

Elena Di Pede

Licenciada en Filosofía bíblica y doctora en Teología de la Universidad Católica de Lovaina (UCL), Elena Di Pede es profesora en el departamento de Teología de la Universidad de Lorena en Metz. Ella enseña exégesis del Antiguo Testamento, principalmente los libros proféticos y el Pentateuco.

Entre los libros proféticos de la Biblia, el que lleva el nombre de Ezequiel¹ es probablemente uno de los más complejos. En un lenguaje difícil y, a menudo, enigmático cuando no claramente oscuro, en donde se mezclan las visiones, a la vez barrocas y surrealistas,² el profeta busca dar cuenta de un tiempo particular que ha transformado al Israel bíblico, probablemente el período más sombrío y desesperante de su historia: la deportación a Babilonia.

Por tanto, si esta prueba es sinónimo de muerte para la mayor parte de los contemporáneos del profeta, todo en Ezequiel es para proponer un camino que busca atravesar el mal y la muerte, de manera lúcida, sin ocultar ningún aspecto. Huella de un pesimismo cierto sobre la historia de su pueblo, el profeta da testimonio,

1 En el presente aporte distinguimos el nombre de Ezequiel, que designa el personaje del profeta como es construido y leemos en el libro. Es una construcción literaria y teológica, probablemente muy alejada del profeta histórico de quien sabemos poca cosa.

2 Estas visiones extrañas tienen consecuencias sobre la manera de considerar al profeta histórico: excéntrico, iluminado, incluso enfermo mental. Para más detalles, ver Elena DI PEDE, *Ézéchiél*, París, Cerf, 2021. Para una traducción reciente, que puede ser utilizada como comentario global, ver Frans DE HAES, *Le Rouleau d'Ézéchiél*, Namur/París, Lessius, 2019.

por lo tanto, de una fe inquebrantable en el Dios de Israel, Yahvé; este Dios aniquilado por la muerte en servicio por la vida, a fin de que ella florezca.

Este mensaje central en nuestro profeta no es diferente de aquel de otros profetas bíblicos: si la vida del pueblo de la alianza depende de Yahvé, el único que hace vivir y morir (Dt 32, 38; 1 Sm 2, 6), no depende de escoger la vida o la muerte según como el pueblo se proponga (Dt 30, 15-29; Jr 21, 8).

El largo monólogo de Ezequiel,³ propuesto desde entonces, es también una meditación sobre la cuestión del mal y de las responsabilidades frente a este. Las crisis que atravesamos hoy, ya sea de forma individual o en colectivo, no se pueden comparar inmediatamente, o en cualquier punto, con la que el profeta y sus contemporáneos pasaron.

Pero es posible leer el exilio y la meditación que Ezequiel propone sobre el tema como un paradigma que permite pensar más allá del evento histórico, por más dinámico que este sea. Aun hoy, Ezequiel no ha perdido actualidad: proponiendo pistas para descodificar la realidad, alimentando la esperanza y la imaginación necesaria en la creación de un mundo renovado, él es una verdadera fuente de inspiración.

El exilio, entre la desesperanza y la oportunidad de renovación

El exilio babilónico duró alrededor de sesenta años.⁴ Representa la crisis más importante que atravesó el pueblo de la Biblia, una

3 De cabo a rabo, el profeta habla en primera persona, excepto en 1, 3, y en el discurso relatado en 24, 24-27. Nihan habla al respecto de una “ficción autobiográfica”, cf. Christophe Nihan, “Ézéchiel”, en Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi, Christophe Nihan (ed), *Introduction à l'Ancien Testament*, Ginebra, Labor et Fides, 2009, pp 439-458, cit. P 439.

4 Desde 597 con la primera deportación (ver 2 Re 24, 8-17) hasta 538, año de la promulgación del edicto de Ciro, autorizando el retorno de los judíos a su país. Los historiadores estiman que las campañas de Nabucodonosor en el siglo VI a.C. provocaron una pérdida de las dos terceras partes de la población de Judá, aproximadamente.

crisis cuyo resultado podía haber sido fatal; pero, en el corazón mismo de la muerte, la esperanza encontró fuerza, notablemente, gracias a los profetas. Ellos ayudaron a los deportados a sobrellevar el destrozo y la desolación causada por la pérdida de los fundamentos de su identidad cultural y religiosa; esta pérdida ponía en duda las promesas divinas: la *tierra* de la promesa es devastada por los ejércitos enemigos, que han destruido también el *templo* y llevado en exilio al *rey* con una parte de la comunidad, desde ahora dispersa. Sobrepasar esta crisis era una cuestión de vida o de muerte.⁵ En tales condiciones, se puede decir que los tiempos eran inciertos para los contemporáneos de Ezequiel. La forma compleja y confusa basta verla en la traducción caótica del libro, en el estado de espíritu de los exiliados, buscando comprender todo y dar un sentido a la historia, en particular a aquella de la alianza aparentemente rota entre Israel y su Dios.

Exiliado entre los exiliados, Ezequiel descodifica lo que él y sus compañeros de infortunio viven, a la luz de su profunda fe en el Dios de la vida y de la alianza. Para él, lo que ocurre es claro: el exilio se debe comprender como la aplicación de una sentencia pronunciada al término de un proceso. Rápidamente y para simplificarlo: cansado por las múltiples traiciones de su pueblo, cuya historia bíblica es plena desde la salida de Egipto, Yahvé –que no se decide a romper con su esposa– intenta un proceso en el cual los profetas ofrecen su voz.⁶ Durante mucho tiempo,

5 Este aspecto es evidente, pero este alude a otro, probablemente más esencial: la puesta a prueba radical de la fe de Israel en YAHVÉ. En la cultura de la época, en efecto, era natural que los pueblos vencidos se convirtiesen a los dioses de los vencedores que, luchando al lado de sus fieles, les llevaban a la victoria al derrotar a los dioses del pueblo enemigo. Los dioses de los vencedores eran entonces más fuertes y más eficaces. La adopción por los perdedores era un hecho. Ahora bien, frente a los caldeos y a sus dioses, YAHVÉ parece no haber podido proteger a los suyos, que fueron deportados (Lm 3,42). ¿Por qué tener todavía fe en él? La respuesta a esta pregunta es vital y los autores bíblicos se ocupan de ella.

6 Este lenguaje muy jurídico no debe sorprender porque la alianza es concebida como un contrato con derechos y deberes. En este punto ver, Elena Di Pede, *L'Alliance chez les prophètes* (Cahiers Évangile, 172), París, Cerf, 2015, especialmente pp 30-32.

Yahvé utiliza amenazas con la esperanza de que el pueblo vuelva a él y evite lo peor, pero este rechaza escuchar (cf. Jr. 7, 13; 35, 14; Ez. 3, 7). El exilio es el cumplimiento de este capricho. En este sentido, el castigo puede ser leído –lo que hace Ezequiel– como un momento muy doloroso, pero indispensable y finalmente beneficioso. Por esto, su simple presencia en medio de ellos es ya un mensaje de esperanza; incluso, si él no es escuchado, él está entre ellos (2, 5-7) como un signo de la presencia de Yahvé mismo, que no se resigna a ver fracasado su proyecto de vida en la alianza.

En medio de los exiliados, el primer rol de Ezequiel es ser un vigilante que desenmascara y denuncia el pecado, colectivo o individual (3, 16-21; 18, 4-20). Así, en un primer momento, su palabra se hace acusadora. Ella no deja de ser un signo de que Yahvé continúa interesándose en los suyos; se mantiene la posibilidad de salir de la desgracia en la que se encuentran sumergidos a condición que ellos la asuman y la miren como una realidad latente. Pero para eso, en primer lugar, el pueblo debe aceptar la sentencia y comprender las razones del drama, es decir, de la caída de Jerusalén como punto álgido (Ez. 24, 26-27 y 33, 21-22). Así, Ezequiel recuerda las causas del juicio y de la sentencia, de manera lúcida, sin indulgencia ni pena. Su objetivo no es evidentemente abrumar a sus contemporáneos. Podríamos hasta decir que su preocupación es más bien pedagógica;⁷ intenta llevar a los deportados a ver y comprender las cosas desde el punto de vista de su socio de alianza, Yahvé.

7 Esto funciona diferente para los destinatarios de la palabra del profeta, sus contemporáneos exiliados, y los destinatarios del libro cuya situación distanciada está en saledizo en relación con lo que sucede a Ezequiel y sus contemporáneos. Los primeros pueden seguir entendiendo estas palabras como una continuación de reproches mientras que los lectores son inducidos a juzgar su comportamiento “con los ojos” de Yahvé.

Las causas del drama: la idolatría y la injusticia

El “pecado fundamental” del Israel bíblico es que son atraídos por quien no es o por aquel quien parece mejor. Es la idolatría, tanto en su forma política –querer parecerse a otras naciones (Ez. 20, 32, cf. 1 Sm 8, 20), y volverse hacia ellos para encontrar salud– como en su forma religiosa que consiste en volverse hacia otros dioses.⁸

Esta actitud es una negación apenas velada de Yahvé y de la alianza de vida con Él; la alianza que Israel aceptó libremente luego de la salida de Egipto (cf. Ex. 24, 3-7) y una vez instalado en el Tierra prometida (Jos. 24).⁹ Ezequiel plantea la triste constatación del rechazo de la palabra y de la acción divina en la historia de Israel (5, 6).

Este rechazo, según el profeta, es congénito porque remonta mucho antes de la liberación de la esclavitud en Egipto; es decir, antes del nacimiento de Israel como pueblo, los hebreos mostraron los signos evidentes de su fascinación por Egipto y de su innegable complicidad –probablemente involuntaria– con un sistema mortífero. Para Ezequiel, esto explica que la elección repetida a la alianza, por parte del pueblo, hace que la esclavitud –antes que la libertad–, sea un llamado a vivir; es decir, Israel se convirtió en faraón de sí mismo.

El capítulo 20 de Ezequiel, que retrata el conjunto de la historia del pueblo en un extenso cuadro realista, es muy elocuente en este propósito; de generación en generación, los habitantes del país de Judá y su capital, Jerusalén, se vuelven hacia los ídolos. Tal como sus padres, ellos “prostituyen” sus corazones y sus ojos imitan sus

8 El término con que Ezequiel señala habitualmente a los ídolos (*gilloûl*) es muy despectivo: deriva del verbo *gll*, “envolver”, de donde viene también el término *gél*, “barro, mojón, excremento” (4, 12.15). Mientras Ezequiel es invitado a cocer su escaso alimento sobre excrementos humanos (4, 12), el lector comprende muy bien el reparo del profeta. Es repugnante, pero es también un asunto de pureza ritual. En realidad, esta orden puede ser entendida como un guiño de ojo irónico dirigido al lector; los ídolos son materia fecal; ellos producen esclavos y conducen al exilio. Hay que quemarlos para liberarse y vivir.

9 Ver Elena Di Pede, *L'Alliance chez les prophètes*, No 8, pp 36-38.

“horrores” (cf. 20, 4.16) hasta la perversión suprema: el sacrificio de los hijos (30-31). Así, escogen a otros dioses antes que a Yahvé. Israel rechaza aquello que está en el corazón de la ley de la alianza, a saber, el rechazo radical de toda idolatría (Ex. 20, 3-7; Dt. 5, 7-11) y la prohibición de muerte (Ex 20, 13; Dt. 5, 17).

La presencia de estas dos prohibiciones en el Decálogo subraya el punto de la idolatría e injusticia, que están íntimamente unidas, y explica por qué los profetas se ponen de lado de Yahvé y luchan incansablemente con Él para erradicarlos. Porque la idolatría y la injusticia obstaculizan en lo más alto la vida y las relaciones: la idolatría afecta, en primer lugar, la relación con Yahvé; tiene, además, consecuencias sociales visibles, la más grave es el sacrificio de los hijos e hijas que Ezequiel y Jeremías denuncian (Ez. 16, 20; Jr. 7, 31; 32; 35). En cuanto a la injusticia, que concierne a los otros seres humanos, es una traición a Yahvé y a la alianza en la medida que el Dios del éxodo se pone claramente al lado de los débiles y de los oprimidos.

Lejos de entender el resto (de olvidarse), los judíos restantes en el país no comprenden el signo fuerte, el timbre de alarma que representa la primera ola del exilio. Ellos no perciben la amplitud del drama y la urgencia de la necesidad del cambio. Llenos de incertidumbres, ellos hacen como si el exilio no les concierne, convencidos que representan la cepa del nuevo Israel (33, 24-29). Entonces, ¿por qué cambiar? En cuanto a los deportados, ellos se consideran muertos (ver 37,11). En estas condiciones, ¿es todavía posible tener esperanza?

En el corazón de la prueba: resistencia y resiliencia

A pesar de su lectura pesimista de la historia de Israel, la respuesta de Ezequiel, a la cuestión de saber si la esperanza es todavía posible, es indudablemente positiva. Hay, sin embargo, una con-

dición: escuchar a Yahvé y nunca profanar su nombre (20, 39). Esta actitud permitirá a Yahvé a actuar todavía, y, esta vez, en un sentido positivo, en el corazón mismo de la crisis. Pero por ahora, sumergidos en el drama, los exiliados no parecen poder imaginar que un futuro todavía es posible. La imagen inicial del libro, un cielo firme –quien por tanto se abre para Ezequiel (1, 1)–, es muy elocuente a este propósito: la mayor parte de los deportados se dejan internar en un horizonte cerrado para su posición futura; ellos quedan adheridos en la desesperanza, y están listos para fundirse y desaparecer en la nueva realidad cultural y religiosa que representa el país de su exilio.

En medio de ellos, por tanto, él es un hombre, un hijo de humano como ellos, por quien los cielos se abren para permitirle ver más allá de la tragedia (gracias a las visiones divinas de las cuales es beneficiario, 1,1) y de comprender una voz: la de la gloria de Yahvé que acompaña a los exiliados en su prueba. Es esta voz que, de lo más profundo de la noche negra, se dirige al profeta y le invita a levantarse y ponerse de pie (2, 1; 3, 22).

Este lugar, que caracteriza lo mejor de lo humano, permitirá a Ezequiel a entender, observar y comprender lo que pasa. Para levantarse en el corazón del drama, es indispensable cumplir el primer movimiento, con el fin de ser capaz de mirar lúcidamente la realidad de frente; es la posición que no consiente dejarse aplastar por aquello que sucede: ni por la voz divina que se dirige a él, ni por las circunstancias que le conducen al exilio, ni por este “engendro de rebeldes” –sus contemporáneos– a quien él deberá también hacer frente para llevar con éxito su misión, y quienes rechazarán presumiblemente escucharlo (2, 3-7).

En realidad, ponerse de pie y quedarse es un primer acto de resistencia frente al mal ambiente. En eso Ezequiel es, sin duda, “hijo de humano”, según el título que recibe luego en el libro; él se convertirá, posiblemente, en un modelo del que el pueblo

de la alianza deberá tomar como ejemplo, y, en general, de una actitud humana consumada. Mantenerse de pie en toda circunstancia, así sea en la más dramática, es, en efecto, el signo firme del rechazo a dejarse aplastar por el mal y la muerte. En resumen, de escoger la vida a pesar de todo.

El profeta sabe que él no está solo en esta prueba: Yahvé está a su lado, Él lo invita a levantarse y esto le muestra a través de sus contemporáneos (cf. cap. 8) para que él comprenda la amplitud del mal y para que lo denuncie. Tal actitud no es simple, pero estar de pie parece ser, en Ezequiel, el signo esencial de la calidad que un verdadero interlocutor de Yahvé debe tener.

Asumiéndolo, Ezequiel notifica que él es plenamente sujeto, y, por tanto, que él tiene la capacidad de resistir, de tomar distancia y así responder de forma positiva a la misión que le fue confiada. Esto le permite también asumir la responsabilidad que le incumbe como humano, de tomar libremente parte en la realización del proyecto divino de vida alegre y pacífica para todos, de una verdadera vida en alianza. Aceptando esta misión y esta responsabilidad, el hijo de humano y profeta, Ezequiel, es un verdadero modelo para sus contemporáneos y, detrás de ellos, para los lectores y lectoras del libro.

Entonces, para un hombre –una mujer– de pie, los acontecimientos pueden tomar sentido y es posible ir más allá de las apariencias. Así, Ezequiel comprende la visión que tuvo cuando vio a Yahvé retirarse del templo de Jerusalén, permitiendo por este hecho que sea destruido; si Él abandonó a Jerusalén, no significa que no sea un dios débil.¹⁰ Al contrario, es porque se dieron bastantes infamias que allí fueron cometidas, prefiriendo exiliarse

10 Ver nota 5. Además, en la cultura del Oriente próximo antiguo, cuando una divinidad abandona su lugar de residencia (templo o estatua) significa que ella ha sido expulsada por divinidades más fuertes. Ezequiel, de una manera original, remueve esta idea común para hacer de ella una razón de esperanza.

voluntariamente con los deportados y acompañar en esta prueba a quienes él se niega abandonar.

El objetivo último: conocer a Yahvé y vivir la alianza

Ezequiel tiene una fe inquebrantable en Yahvé que actúa en la historia. Habremos comprendido como una medalla, pues su acción presenta dos caras. La una apunta a restablecer la alianza en medio del juicio del pueblo; ella tiene una apariencia negativa, esencialmente porque del lado del pueblo la historia es un quiebre. La otra cara aparece como positiva porque ella anuncia la salvación y crea condiciones para que llegue.

Cada una de estas dos caras ilustra a su manera un mismo rasgo característico de Yahvé: su fidelidad y su amabilidad hacia este aliado que Él se niega a abandonar, cueste lo que le cueste. El profeta revela así que la historia es el lugar por excelencia de la acción divina, en donde se revelan su Señorío y su Voluntad de vida, y en donde se hace conocer, a la vez, por su aliado y por las naciones, como lo ha hecho desde la liberación de Egipto (cf. Ex. 14).¹¹ Es entonces en su acción que Yahvé se reconoce, la misma que se revela a todos, a Israel como a las naciones.

Al lado de su señorío de la historia, los dos aspectos de la acción de Yahvé revelan también su justicia. Si Israel persiste en sus abominaciones, una y otra vez denunciadas, será juzgado sin favoritismo y debidamente castigado. La etapa es indispensable para poder reconstruir una verdadera relación de alianza sobre nuevas bases y esto lleva, en Ezequiel, a la visión del templo renovado (40, 48), donde Yahvé vuelve a permanecer con su pueblo (48, 35).

11 La expresión “(re) conocer que soy Yahvé”, es presentada masivamente entre 5, 13 y 39, 28 (alrededor de setenta veces). Indica el objetivo de la misión y de la proclamación profética: avisar la acción divina y revelarla, en un contexto de anuncio de castigo (ver por ej. 5, 13; 6, 7ss. ; 11, 10...) o de restauración (16, 62; 20, 42,44...).

En Ezequiel, el momento de equilibrio de la palabra, que acusaba, es ahora fuente de esperanza, es la caída de Jerusalén. Este evento, en efecto, constituye una suerte de electroshock cuyo objetivo es hacer tomar conciencia de la injusticia y de las abominaciones cometidas a aquellos que aún no han comprendido su magnitud.

Así, este punto bastante dramático es un mensaje tanto para los deportados como para aquellos que se han quedado en el país: los primeros deben parar de aburrirse y salir de su letargo; los segundos deben tomar conciencia de que el juicio y la sentencia, como consecuencia, les concierne igualmente.

Cuando cada uno, individual y en colectivo, sin complacencia ni resignación, haya abierto los ojos verdaderamente sobre las razones del mal y haya asumido sus responsabilidades, entonces y solo entonces un nuevo horizonte de esperanza podrá abrirse para todos –y no solamente para el profeta que, desde el inicio del libro, ve los cielos abiertos. Ezequiel puede así anunciar la vertiente positiva e inesperada de la acción de Yahvé que confirma así su voluntad de vida (cf. 33, 11)

El hecho de este anuncio se inscribe en el cuadro litúrgico particular del año jubilar,¹² lo subraya: en efecto, este año es, por excelencia, el de la solidaridad y del perdón. Permite entonces reconstruir de nuevo sobre una página nuevamente blanca y recomenzar todo sobre nuevas bases. Inscribiendo su acción en este tiempo particular, según Ezequiel, Yahvé “borra la deuda” de su pueblo.

Para alcanzar esto, sin embargo –insiste Ezequiel–, el verdadero conocimiento de Yahvé es indispensable porque permite rechazar “naturalmente” todo aquello que encierra y nos hace esclavos. Este conocimiento no es del orden intelectual, evidentemente.

¹² Este año, el 50º de un ciclo, llamado jubilar, prevé la anulación de todas las deudas (Lv. 25, 8.10, y también Ez 16, 62; 20, 42.44...).

Se funda sobre la observación de la acción divina, que es justicia y favorece la vida. Es entonces un conocimiento que nace de la experiencia del otro, de su frecuentación íntima, a la imagen que el profeta mantiene con su Dios. Este conocimiento del corazón¹³ permite al socio humano de la alianza cumplir plenamente en humanidad –a la imagen del profeta hijo de humano– y volverse así para Yahvé un verdadero socio de la alianza.

Para concluir: hacia y contra todo

Al comienzo del libro, un viento de tempestad golpea Jerusalén y al país de Judá. Viene del Norte y trae el juicio cuya sentencia es el exilio en tierra de los caldeos;¹⁴ sin embargo, este viento es también aquel de la palabra de Yahvé y de su presencia cerca de los exiliados. Su juicio se vuelve indispensable en razón de las acciones injustas e idólatras del pueblo de la alianza, que se ha reducido a sí mismo en esclavitud. Prolongando su acción liberadora del éxodo de Egipto, Yahvé lucha contra esta idolatría que lleva a la muerte. Pero, vencer la idolatría no es mecánico ni fácil, ya que el pueblo se hunde en ella.

La relectura que Ezequiel propone de la historia de su tiempo busca dar sentido a la crisis que sus contemporáneos atraviesan. Su palabra aclara de manera original lo trágico de la historia en cuyo corazón él discierne la huella de Dios que obra para la victoria de la vida. Lectores y lectoras del libro son llevados a hacer la experiencia de la necesidad de dar sentido a los acontecimientos, sobre todo cuando ellos son trágicos. Pero, para ello, es indispensable ir más allá de las apariencias, cuestionarlos en profundidad, tomando en serio las dificultades y afrontando de pie los

13 En el imaginario bíblico, el corazón es el centro de la reflexión y de la decisión, y este órgano orienta la voluntad y la acción.

14 Los habitantes de Judá ven llegando a los caldeos (o Babilonios) por el Norte. Metafóricamente, este viento hace referencia a ellos.

obstáculos, como el profeta; para ello, él cuenta la acción divina, a menudo imprevista. Ezequiel critica también las evidencias de la fe de sus contemporáneos, con el fin de reajustarla todavía y siempre a las circunstancias nuevas, sin dogmatismo ni fatalismo.

Más allá de la gravedad de la crisis que él evoca, el libro de Ezequiel es una invitación que lanza a esperar a sus lectores que, sostenidos por esta esperanza, podrán colaborar activamente con Yahvé –como lo hizo el profeta– en la realización de un futuro mejor y de un espacio de vida totalmente transformado. Tal es la esperanza tenaz de Yahvé, este Dios fiel hacia y contra todo, que no puede decidirse a no hacer misericordia. Tal es la esperanza de la cual Ezequiel es testigo: Yahvé no renuncia a la alianza y viene a habitar con los suyos (48, 35).

Elena Di Dede

Traducido por Norma Naula ssc

A tiempo y a destiempo.

En las periferias de la violencia terrorista

Ignatius Inipu

Originario de Ghana, Ignatius Inipu es misionero de África. Ha trabajado en Burkina Faso y Níger. Fue jefe de la Comisión de Diálogo Interreligioso, profesor en el MIL (Instituto Misionero de Londres) y en el Centro de Formación Misionera de Abiyán (ahora ICMA). Fue provincial de África Occidental y asistente del Superior General.

Los ataques terroristas dirigidos contra miembros de la Iglesia en África plantean un desafío a su misión evangelizadora en el continente. Este es un duro freno para el personal de la Iglesia en su fervor apostólico. Se tiene la impresión de que los esfuerzos misioneros del pasado no han servido para mucho. La práctica misionera basada en las relaciones interpersonales y sociales (amistad, cercanía, fraternidad, servicio a los pobres), conocida como el apostolado de la estera o té pastoral, se ve socavada.

Anteriormente, la Iglesia gozaba de gran tolerancia y respeto por sus obras de desarrollo. Ahora, la calidad de las relaciones con su entorno socio-humano parece haber recibido un golpe bajo. En este sentido, los ataques terroristas son un mensaje a descifrar para ajustar mejor la práctica misionera a la situación actual del entorno. La misión se vive en el contexto e influye en el estilo, los métodos, el enfoque y las modalidades. ¿Qué se debe hacer en tal situación? La fecundidad de la misión dependerá de la acción pastoral que resulte de ella. Al dejarse guiar por el Espíritu Santo, esta obra se llevará a cabo con fe.



Violencia terrorista

La avalancha de crisis que azota el África contemporánea no deja indemne al continente, ya sea la crisis climática causante de la inseguridad alimentaria, o la pandemia del Covid-19 que produce inseguridad sanitaria, o el terrorismo que acarrea inseguridad social, económica y política... África atraviesa una situación de gran incertidumbre. Los lineamientos del Segundo Sínodo para África ya hablaban en 2006 de “muchas situaciones preocupantes” que sugieren “un futuro incierto”.¹

La misión en África atraviesa una zona de turbulencia, caracterizada por la violencia terrorista. El terrorismo más temible para la misión hoy es el que dice ser de origen religioso, especialmente los salafistas-yihadistas, que ataca a miembros, obras y propiedades de la Iglesia. Las religiones se han convertido en una fuente de inestabilidad.

A finales de la década de 1990, el Estado de Zamfara, en el norte de Nigeria, decidió aplicar la ley islámica Sharia. Le siguieron otros once Estados del norte de Nigeria.² Todos los argumentos basados en los Derechos Humanos y la Constitución del Estado Federal de Nigeria no han sido suficientes para disuadirlos. Desde 2012, los movimientos salafistas se han extendido por el Sahel para imponer un estado islámico en la región norte de Malí. Ciudades como Kidal, Tombuctú, Gao, Menaka están ocupadas por islamistas que hacen la ley: lapidación por fornicación o adulterio, amputación por robo, iglesias saqueadas, propiedad de la comunidad cristiana destruida, incluyendo escuelas y centros de salud que sirven a la población local en todos los ámbitos.

1 *Lineamientos del Segundo Sínodo para África*, No 8.

2 Se trata de los Estados de Sokoto, Níger, Bauchi, Gombe, Jigawa, Borno, Katsina, Yobe, Kebbi, Kano y Kaduna.

Se necesitó la *Operación Serval* para detener el rápido y apresurado avance de esta ola infernal que descendía sobre Malí. Por el momento, la *Operación Barkhane* y la *MINUSMA* están tratando de contener esta locura devastadora. Pero, ¿por cuánto tiempo más? El impacto de este movimiento sigue siendo tenaz. Finalmente afectó a Níger y a Burkina Faso, permaneciendo activos en esta región de las tres fronteras; los sacudimientos se sintieron hasta la costa por los ataques en Grand-Bassam en la República de Costa de Marfil.

A esto se suma el control de Boko Haram, que ha tomado como rehén la región de las cuatro fronteras de Nigeria, Camerún, Chad y Níger. Ha sido la ley en esta región desde 2009. Desde su nacimiento en 1995, se ha ido transformando de un grupo de defensa local a un grupo terrorista internacional. Actualmente es sospechoso de tener vínculos con grupos islamistas en el norte de Malí y Somalia, así como con el Estado islámico, del que afirma ser la provincia de África Occidental.

En África Oriental, al-Shabab reina de manera suprema en Somalia y se siente en Kenia y Tanzania. Desde Uganda, las ADF (Fuerzas Democráticas Aliadas) entraron en la República Democrática del Congo (RDC) para establecerse en la zona de Beni-Butembo. A esto se suman las acciones de los grupos Seleka (grupo armado musulmán) y anti-balaka (milicia de autodefensa) en la República Centroafricana desde marzo de 2013. Con los insurgentes de al-Shabab y Ansaru al-Sunnah, en la región de Cabo Delgado, Mozambique está a punto de olvidar su cohabitación pacífica en asuntos de religión.

África es atravesada de oeste a este y de noreste a sur por grupos y grupúsculos terroristas, autores de actos de violencia que preocupan a todos, siembran sospechas, pánico, miedo y terminan aturdiendo a las poblaciones locales.

La inseguridad genera incertidumbre

Desde principios de siglo, África se ha visto sacudida por movimientos radicales que dicen ser de diferentes religiones y que buscan imponer a las poblaciones locales su forma de practicar la religión. La bancarrota de los Estados modernos ha erosionado su autoridad, de modo que ya no pueden garantizar la prestación de servicios básicos como la salud, la educación, el empleo, los servicios sociales (causando así desempleo, pobreza creciente, etc.). Se convirtieron en caldo de cultivo para el terrorismo.

El fracaso de los Estados poscoloniales para construir Estados-nación, la inestabilidad política, las diversas crisis económicas y sociales (corrupción, conflictos, etc.) han facilitado su control sobre el continente. En busca de legitimidad, la catastrófica y ambigua gestión del laicismo por parte de la élite política del continente ha permitido que el extremismo religioso eche raíces. Las transiciones político-democráticas de los años noventa fueron factores favorables para la toma de rehenes de la población local. La paradoja es que se aprovechan del establecimiento del Estado de Derecho para imponer sus reglas de juego, que, de ninguna manera, respetan los derechos humanos, especialmente la libertad de conciencia y religión.

Esto fue seguido por la violencia sectaria que causó no solo el desplazamiento de poblaciones, sino también la pérdida de vidas humanas, ¡generando también una venganza ciega en ambas partes! Muchas preguntas surgen en esta situación de hecho: ¿todos los musulmanes quieren esa aplicación de la ley islámica? ¿Es esta ley realmente la solución a la mala gobernanza de los países hoy en día? ¿Qué medidas existen para proteger a los no musulmanes?

Los gobiernos de estos países, en colaboración con organizaciones regionales, continentales e internacionales, han tratado estos actos terroristas como un problema de seguridad y se han embarca-

do en medios militares –fuerza contra fuerza–. Esto ha agravado la situación, especialmente porque la ineficacia de las fuerzas de defensa y seguridad ha llevado a la aparición, en algunas regiones, de grupos de milicias de autodefensa.

Por lo tanto, la situación no solo es confusa, sino complicada. Las guerras contra el terrorismo han causado la pérdida de vidas, la pobreza desenfadada, el desplazamiento de poblaciones con su cohorte de desarraigo, la falta o interrupción de la escolarización de niños y jóvenes... y sobre todo la inseguridad. Tras el establecimiento de campamentos de desplazados internos en zonas consideradas relativamente seguras, ha surgido una crisis humanitaria enorme y difícil de gestionar.

Frente a tal situación, hay que hacerse varias preguntas: ¿cómo es que África por sí sola reúne tantas situaciones de angustia? ¿Cómo tiene tantas oportunidades para atraer crisis y desgracias? ¿Es África la patria de la inseguridad y, por extensión, de la creciente incertidumbre? Estas preguntas muestran la necesidad de cuestionar la misión de la Iglesia frente a este fenómeno de incertidumbre.

Un espíritu profético de pacto

Las palabras de un joven misionero de treinta años de edad que lo perdió todo en un ataque terrorista, pero que su vida se salvó gracias a muy pocas cosas, expresa bien el sentimiento de muchos misioneros:

A veces nos encontramos en zonas de inseguridad, en medio de amenazas terroristas y disturbios políticos. Hay que tener en cuenta que estos desafíos son a veces insostenibles e insoportables. Sin embargo, uno debe mantener un espíritu profético, especialmente en tiempos de inseguridad, incertidumbre y confusión.

Llevada por este espíritu profético, la Iglesia puede ver su misión como un pacto del Dios de Jesucristo con un pueblo en particular. En enero de 1995, después de los asesinatos de varios miembros de la Iglesia en Argelia durante el período ahora llamado la Década Negra, el dilema era retirar o no al personal de la Iglesia en Argelia.

En este contexto, el arzobispo Pierre Claverie evocó la misión como una alianza para significar que, en una situación de crisis, la Iglesia no es una organización no gubernamental o humanitaria como para empacar y partir; debe permanecer fiel al pueblo.

¡El Evangelio que la Iglesia proclama, le obliga a hacerlo! Su fidelidad está enraizada en la de Dios para su pueblo. Cabe recordar que en África existen varios tipos de alianzas que, para asegurar su sostenibilidad, se sellan ya sea por matrimonio, sangre o saliva, etc.

En la Biblia, el Antiguo Pacto está sellado por la ley dada a Moisés y representada por los Diez Mandamientos (Decálogo), luego vino el nuevo pacto por el amor de Dios revelado en Jesucristo y simbolizado por la carta del Reino de Dios, las Bienaventuranzas.

Estas Bienaventuranzas constituyen un enfoque radical que saca del engranaje y la lógica de la venganza. Se trata de ver las cosas a la manera de Dios, desde la perspectiva de su Reino. Jesús es el mediador de una nueva alianza (cf. Heb 8, 6). No es una simple superación, sino más bien un logro (cf. Mt 5, 17//Rm 13, 10). Jesucristo no solo inició un nuevo pacto, sino que estableció un pacto perpetuo. Está sellado en el misterio de su pasión, muerte y resurrección, que manifiesta la fidelidad del amor de Dios.

Cuando Dios visita a su pueblo, hace su hogar allí para siempre; Dios nunca abandona a su pueblo. La presencia de la Iglesia en situaciones de angustia y sufrimiento humano afirma su papel

de profeta y centinela de la presencia irrevocable de Dios en su pueblo.³ El misionero está al servicio de este pacto. Entonces, ¿qué significado se debe dar a la presencia de los cristianos en tales situaciones?

Amor al enemigo y al perseguidor

Esta presencia como auténtico testimonio cristiano es un desafío para quienes los rodean y puede atraer o provocar agresiones. De ahí el deseo de los terroristas de eliminar toda presencia cristiana para establecer un Estado islámico. Ciertamente, Cristo nunca prometió a sus discípulos que serían amados por todos, que no tendrían enemigos ni perseguidores; más bien, les dijo el espíritu con el que deben vivir las situaciones de persecución:

Ama a tus enemigos, y ora por tus perseguidores, para que se conviertan en hijos de tu Padre que está en los cielos (Mt 5, 43-48).

Ama a tus enemigos, haz el bien a los que te odian. Bendice a los que te maldicen, ora por los que te difaman... y serás hijo del Altísimo (Lc 6, 27-36).

Los cristianos, fieles a la misión que Cristo les confió, serán perseguidos (Jn 15, 18-21). De hecho, para el discípulo de Cristo las persecuciones serán como la cereza del pastel (Mc 10, 31). La radicalidad del amor al enemigo es constitutiva del espíritu profético cristiano. Ante la adversidad y la animosidad, el cristiano buscará “vencer el mal con el bien” (Rm 12, 14-21). Porque a pesar de la irracionalidad de los acontecimientos que enlutan a las comunidades cristianas, la caridad sigue siendo siempre la única fuente y criterio de la misión de la Iglesia en el mundo.⁴

3 Papa Benedicto XVI, *Africae Munus*, No 30.

4 Papa Juan Pablo II, *Redemptoris missio*, No 60.

Esta es la misión de la empatía. La inseguridad afecta a todos. Es la población en su conjunto la que es blanco de los terroristas. Esto plantea la cuestión de la identidad del verdadero creyente. Los líderes de las hermandades musulmanas, así como sus miembros, también son víctimas al mismo tiempo que los cristianos y los miembros de la religión tradicional. Nadie es inmune. La ansiedad persiste y por lo tanto causa un cansancio creciente. Es muy difícil planificar a largo plazo, porque primero debemos gestionar la crisis temporal, especialmente la humanitaria.

Además, fuertemente afectados por asesinatos y secuestros, los agentes pastorales (sacerdotes, religiosos y religiosas, catequistas) abandonan temporalmente su entorno de vida al no sentirse seguros. Los otros cristianos también huyen de sus aldeas dejando atrás animales, otros bienes y especialmente su tierra, fuente de subsistencia. Lo pierden todo siendo desarraigados, ¡incluso apátridas!

La emergencia humanitaria se ha vuelto palpable y preocupante, ya que los desplazados internos se agrupan en campamentos entre las poblaciones locales que los acogen. Ante esta catástrofe humanitaria, a algunos les gustaría que los yihadistas escucharan la intuición profética de Gamaliel (Hechos 5, 34) que lanzan sus correligionarios, quienes no apoyan sus actos de violencia, pues, a fuerza de querer defender los derechos de Dios, eventualmente lucharán contra Dios.

Los misioneros como sembradores de esperanza

En una violencia generalizada que siembra pánico, inseguridad y desesperación, la Iglesia es portadora de esperanza. Los misioneros están llamados a ser sembradores de esperanza en un mundo nuevo que se construirá en conjunto. Esta esperanza es como la estrella en la noche; en nuestras megaciudades las estrellas son

invisibles, pero están ahí. Se dejan percibir a través de acontecimientos sencillos, pero significativos, como el aumento de las vocaciones religiosas y sacerdotales, y sobre todo en el dinamismo de la comunidad cristiana no solo a través de las celebraciones litúrgicas bien animadas, sino también a través del arraigo de la fe en el corazón de los cristianos.

En enero de 2015, después de los ataques asesinos contra los cristianos, una mujer nigeriana le dijo a Niamey: “Pueden quemar nuestra propiedad, pero no pueden tocar la fe que está en nuestros corazones. ¡Nuestra fe ha permanecido intacta!”.

Tenemos, más allá de la Iglesia, gestos que son signos de esperanza y que se manifiestan en la protección de los cristianos perseguidos por otros musulmanes, los musulmanes que condenan la violencia perpetrada por sus correligionarios, los líderes musulmanes que llaman al orden a los que quieren dañar a los cristianos, los terroristas que están dispuestos a dialogar con el Estado y otros líderes religiosos, etc. ¡No todo está perdido!

Existen aperturas para orientaciones apostólicas y misioneras como las que nos propuso el Papa Francisco:

Ante los episodios de fundamentalismo violento que nos preocupan, el afecto por los verdaderos creyentes del islam debe llevarnos a evitar generalizaciones odiosas, porque el verdadero islam y una adecuada interpretación del Corán se oponen a toda violencia.⁵

En estas circunstancias, los cristianos querían mejorar los contactos con las autoridades y los musulmanes en general. Dado que África es un continente multicultural y multirreligioso, los cristianos se esfuerzan por comunicar su esperanza de un mundo de

5 Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, No 253.

paz, justicia, solidaridad y fraternidad en diálogo con hermanos y hermanas de otras religiones, incluso no creyentes. De hecho,

El terrorismo detestable que amenaza la seguridad de las personas... propagando el pánico, el terror o el pesimismo no se debe a la religión –aunque los terroristas la exploten–, sino a la acumulación de interpretaciones erróneas de textos religiosos, a las políticas de hambre, pobreza, injusticia, opresión, arrogancia...⁶

En tales circunstancias, la Iglesia debe estar al servicio de la cohesión social: construir la fraternidad humana como lo pidieron el Papa Francisco y el Gran Imán de Al-Azhar, Ahmad Al-Tayyeb. El ejemplo de la Unión Fraternal de Creyentes en la diócesis de Dori, en el norte de Burkina Faso, que reúne a musulmanes y cristianos, contribuye al desarrollo de una cultura del encuentro.

En lugar de erigir muros, los creyentes construyen puentes para facilitar la cercanía y el encuentro de los creyentes. A pesar de la violencia sectaria, sensibilizan a la población local con vistas a una fraternidad vivida. Esto demuestra que la convivencia es posible e incluso deseable. Esta coexistencia pacífica está impulsada por una cultura del encuentro.

Fraternidad por África reconciliada

En África herida, desgarrada y dividida, la Iglesia promoverá el encuentro y la cercanía entre las personas. Por lo tanto, la obra de reconciliación es una enorme emergencia misionera. En vista de los diversos conflictos étnicos, sociales, políticos y religiosos, África necesita una reconciliación profunda. África reconciliada se dará a través de la búsqueda de la verdad, la justicia, el amor

6 Papa Francisco, *Hermanos Todos*, No 283.

y la paz; puesto que todo está vinculado, es una reconciliación universal tal como la prevé Isaías (cf. Is 65, 24-25; 11, 6).

Frente a las divisiones de todo tipo, esta visión promueve una cultura del perdón a través de la tolerancia y el respeto a las diversidades legítimas. Las diferencias no se borran, sino que se transforman en un cambio de comportamiento. África está llena de muchos recursos para transformar los conflictos en paz (árbol de la palabra, relaciones agradables...) y para la justicia restaurativa; iluminados por el Evangelio, se volverán aún más efectivos. En lugar de la victoria armada de los más fuertes, el Evangelio apunta a una conversión de mentes y corazones.

La fraternidad sin fronteras de la que habla el Papa Francisco en *Fratelli Tutti* es un gran desafío para la Iglesia en África. Las luchas internas basadas en orígenes étnicos, nacionales y religiosos son obstáculos para la construcción y edificación de una Iglesia-familia. Para superar los lazos familiares, tribales y étnicos, las comunidades cristianas deben construirse en torno a una coherencia eucarística y a la Palabra de Dios.

La Iglesia-familia de Dios está llamada a promover una mayor comunión entre sus miembros, e incluso más allá. Esta comunión se vive reconociendo la importancia del papel y el lugar de cada uno: pretende promover una participación dinámica de todos. ¡Es inclusivo! Una dinámica participativa de todos moviliza todas las fuerzas y energías del pueblo católico (o incluso cristiano) para trabajar en sinergia. Con el fin de desarrollar la pastoral en la base, a nivel de la comunidad humana, promueve el apostolado de los laicos a través de la evangelización en profundidad.

Todo el ministerio de la Iglesia se lleva a cabo con vistas a una conversión profunda y duradera. La experiencia de la primera comunidad cristiana en los Hechos de los Apóstoles, la de Roma, la del norte de África, la de Uganda, muestra que los cristianos,

por su resistencia, fueron capaces de asegurar la supervivencia de la Iglesia en situaciones graves de persecución. De ahí la importancia de proporcionar una buena formación cristiana a través de la enseñanza social de la Iglesia.

Todo esto requiere de un buen liderazgo pastoral misionero capaz de “transformar la teología... en la pastoral, es decir, en un ministerio pastoral muy concreto, en el que se aplican las grandes visiones de la Sagrada Escritura y de la Tradición”⁷ al África de hoy. Una verdadera conversión pastoral misionera es un desafío para ir más allá de un ministerio que se limita a las celebraciones de los sacramentos para tener en cuenta al ser humano. La pastoral debe orientarse hacia nuevas cuestiones vitales. La Iglesia debe dominar las cuestiones sociales contemporáneas.

Esto solo se hará estando atentos a la vida del mundo, al tiempo presente y escuchando a la gente local. ¿No es la Iglesia una experta en humanidad? África contemporánea necesita misioneros que sean siervos de la reconciliación, la verdad, la justicia y la paz. Y la Iglesia-familia no puede eludir este ministerio sin negar su identidad y misión, a saber, ser el sacramento del Reino de Dios.

Conclusión: Un *kairos* misionero

La seguridad se ha convertido en un bien escaso que no puede lograrse por la fuerza de las armas, sino por la fraternidad humana a través de la acción social, la lucha contra la pobreza y por la justicia social. Por mucho que la violencia sectaria que siembra inseguridad sea fuente de gran incertidumbre, la conciencia misionera de la Iglesia es bien vívida; esa es su razón de ser. Para ello la misión no es una opción. A decir verdad, el Evangelio no puede ser encadenado, debe ser proclamado a tiempo y destiempo.

7 Papa BENEDICTO XVI, *Africae Munus*, N° 10.

Por lo tanto, la Iglesia busca el pacto de Dios con su pueblo. La presencia misionera en las periferias existenciales es necesaria para dar testimonio profético de la fraternidad universal. Esta situación es un *kairos* misionero para África... Dará un nuevo impulso misionero a la Iglesia como fuente de esperanza vivida en la caridad inquebrantable.

Ignatius Inipu

Traducido por Soledad Oviedo C.

Ante el Covid-19: Liderazgo de las mujeres Bayi. Una respuesta a *Fratelli Tutti*

Kristine C. Meneses

Doctora en Teología, Kristine C. Meneses enseña en la Universidad Saint Thomas de Manila. Es miembro de varias asociaciones: Ecclesia of Woman in Asia (EWA), Catholic Biblical Association of the Philippines (CBAP), Catholic Theological Ethics in the World Church (CTEWC). También es intérprete voluntaria de lenguaje de señas para personas con discapacidad auditiva.

El mundo está conmocionado y sacudido por una pandemia con síndrome respiratorio agudo severo (SARS) - SARS-CoV-2, más conocido como Covid-19. Para controlar la propagación del virus, países de todo el mundo han puesto en marcha las medidas más estrictas como confinamientos nacionales, toques de queda, cierre temporal de negocios no esenciales, adopción de un programa de trabajo desde casa, por nombrar algunos. El virus es transfronterizo y no discriminatorio; pero, los más débiles son los más gravemente afectados.

En la actualidad, el Coronavirus se ha cobrado más de 3,4 millones de vidas e infectado a más de 164 millones de personas en todo el mundo. Quienes han fallecido por complicaciones del Coronavirus han dejado familias, dependientes y huérfanos. A pesar de más de un año de lucha contra el virus, el futuro sigue siendo incierto. Según el experto en salud Dr. Anthony Fauci, todavía estamos descubriendo mucho sobre el comportamiento

y las mutaciones del virus. De hecho, ahora hay un aumento de casos en todos los continentes, y Filipinas es el segundo país más afectado en el sudeste asiático. Ante esta incertidumbre, las vidas de los más pobres de nuestra sociedad son más vulnerables de lo que eran antes del brote del virus.

A la luz de las incertidumbres que se avecinan, ¿qué se puede hacer para mitigar el impacto de la pandemia del Covid-19, especialmente en los países de ingresos medios y bajos como Filipinas? Hoy en día, muchos filipinos están desempleados, otros tienen hambre, mientras que la tasa del Producto Interno Bruto (PIB) se ha desplomado a -8,26 % después del cierre de muchas industrias. ¿Hay alguna manera de que Filipinas se recupere cuando el gobierno nacional ha reaccionado mal a esta emergencia sanitaria?

En respuesta a dicha pregunta, este artículo muestra las luchas de muchos filipinos, incluidas las de un grupo que permanece invisible: los discapacitados (PCD). Si bien la vida puede ser insostenible durante esta pandemia, también hay esperanza, ya que los esfuerzos comunitarios de ciudadanos bien intencionados siguen vivos en el país, cuyo objetivo principal es mejorar las condiciones de los más pobres, a pesar de la militarización y demonización por parte de algunos altos funcionarios.

¿Cuál podría ser la fuerza impulsora que mantenga la resiliencia de los filipinos afectados por la pandemia? Tal vez sea debido a la cultura que ha sido ignorada y, sin embargo, ayuda a los filipinos en los momentos más difíciles. Pero el feminismo indígena filipino, el liderazgo *Bayi*, refleja resiliencia y esperanza. La orientación de *Babaylan* encarna el liderazgo *Bayi* y el valor *Bayanihan*. *Kapwa* y *Sambayanan* son su prioridad. También mostraré cómo el liderazgo de *Bayi* puede verse como una respuesta concreta al llamado del Papa Francisco en su encíclica *Fratelli Tutti*.

La vida en espera: una carrera por las vacunas, inseguridad alimentaria y salud mental

A principios de marzo y abril de 2021, volvimos a experimentar una oleada del virus, ahora más rápidamente infecciosa y con la multiplicación de variantes. Es una carrera entre el virus y la vacuna. En el ámbito médico, el desarrollo y la producción de vacunas no tiene precedentes, pero es desalentador observar que, de los casi mil millones de vacunas producidas, solo el 1 % se ha distribuido a países de bajos ingresos, mientras que el resto se ha distribuido a solo 10 países ricos y de altos ingresos, los del Norte.

Como resultado, Canadá y el Reino Unido ordenaron más vacunas de las que sus poblaciones necesitaban. Peor que la flagrante desigualdad en la distribución de vacunas a los países pobres, de ingresos bajos y medios, especialmente los del Sur, es la negativa de las grandes compañías farmacéuticas a renunciar a sus patentes sobre vacunas. En el último trimestre de 2020, Sudáfrica e India solicitaron la renuncia a los derechos de propiedad intelectual y la tecnología de vacunas, solo mientras dure la pandemia, para que países como India, Indonesia, Bangladesh y Sudáfrica puedan producir legalmente una vacuna genérica a un costo menor para proporcionar el suministro necesario a los países de bajos ingresos. A principios de mayo de 2021, el presidente de los Estados Unidos, Joe Biden, anunció que apoyaría la exención de los derechos de propiedad intelectual para las vacunas, que fue apoyada por el Reino Unido, pero a la que se opuso Alemania.

La investigación muestra que, al ritmo actual de vacunación, el suministro limitado de vacunas, el despliegue, el acceso y la negativa a renunciar a la patente, es probable que los países de ingresos bajos y medios no estén completamente vacunados hasta 2024. Esto significa que el mundo nunca estará fuera de peligro hasta que la distribución de vacunas sea justa. Muchos activistas piden

el fin de lo que consideran un “*apartheid* de vacunas”. Si hay algo seguro, en esta pandemia, es que ha expuesto la desigualdad exponencial que existe en la sociedad. Además del problema del acceso a las vacunas, el desempleo, la inseguridad alimentaria y el hambre siguen aumentando cada día.

Cuando el Gobierno filipino implementó un estricto confinamiento, medidas de cuarentena, el programa de trabajo desde casa, el cierre temporal de instalaciones y negocios no esenciales y el aprendizaje a distancia, las personas con discapacidades fueron las más afectadas. Debemos reconocer que nuestra sociedad trabaja para las personas sanas y que las personas con discapacidad no han sido tomadas en cuenta al planificar e implementar medidas de salud. Tal como están las cosas, las personas con discapacidad solo se tienen en cuenta después de los hechos, si han estado presentes en la mente de los gobiernos. Antes de la pandemia, muchas empresas se negaban a emplear a personas con discapacidad; por lo tanto, la mayoría de ellos eran vendedores ambulantes, algunos trabajando en el día a día, para sobrevivir como trabajadores no calificados.

Cuando se impuso el confinamiento y el trabajo desde casa perdieron automáticamente sus medios de vida; el hambre es inevitable. Durante una relajación de las medidas en mi área, conocí y hablé con un ciclista que estaba con un grupo de mendigos en la carretera ese día. Me dijo que trabajaba como artesano, pero que su tienda había sido cerrada y no sabía cuándo y si volvería a abrir. Ahora se ve obligado a mendigar por la supervivencia de su familia. Pregunté si habían recibido la asistencia financiera de PHP 5,000 a PHP 8,000 (entre USD 102 y USD 163) por mes bajo la Ley *Bayanihan* del gobierno. Respondió que no habían recibido ninguna asistencia financiera. Aparte de él, hay personas con discapacidad que conozco (y que están desempleadas) que no han recibido esta ayuda financiera del Gobierno nacional.

Además de las preocupaciones económicas, la educación de las personas con discapacidades, especialmente aquellas con discapacidades de aprendizaje y aquellas con autismo, ha sido descuidada. El aprendizaje a distancia es difícil para las personas con discapacidades intelectuales y de aprendizaje porque necesitan asistencia personal que requiere proximidad. Dada su condición, la aplicación estricta del distanciamiento físico no es razonable. Además del problema de la inseguridad alimentaria y el hambre, especialmente entre las personas con discapacidad, también existe la realidad de los problemas de salud mental. Muchos se han sentido impotentes, otros se han desanimado, frustrado y perdido porque no vemos el final de esta pandemia. Ha habido incidentes en los que algunos de mis estudiantes y exalumnos han solicitado una reunión virtual privada, mensajes de texto constantes, solicitudes de quedarse y tener una conversación privada conmigo después de la sesión de clase virtual para exponer su estado psicoemocional. La mayoría de ellos han sido diagnosticados con depresión clínica. Algunos de ellos tenían pensamientos suicidas y trataron de poner fin a sus vidas. Todo esto sucedió mientras yo también experimentaba una depresión leve. A pesar de todas las incertidumbres e interrupciones, ¿qué hace que los filipinos se mantengan? Nos aferramos a nuestra cultura que parece ser ignorada por muchos: la orientación *Babaylan*.

Feminismo indígena: El Babaylan de Filipinas

El mundo contemporáneo está familiarizado con el feminismo occidental, pero se sabe poco sobre el feminismo indígena, especialmente en el área del liderazgo. En Asia se puede encontrar un tipo de liderazgo feminista que rara vez se explora, especialmente en Filipinas.

El objetivo de esta sección es reintroducir el feminismo indígena en el liderazgo, cuyo valor, de acuerdo con *Fratelli Tutti*, debe ser recuperado y experimentado frente a las incertidumbres, especialmente durante esta “década de pandemia”.

A diferencia de las naciones vecinas de la ASEAN, Filipinas tiene una rica historia de sociedad igualitaria antes de la colonización y cristianización del archipiélago. Los casi cuatrocientos años de colonización española han inculcado una ideología patriarcal entre los nativos. A pesar de los esfuerzos de los colonizadores por borrar de la conciencia y la memoria de los filipinos nuestra herencia ancestral e indígena, la orientación cultural igualitaria *Babaylan* de los filipinos, afortunadamente, logró sobrevivir.

Antes de la era precolonial, las mujeres eran iguales a los hombres en términos de influencia social y posición en la comunidad. Entonces, cuando llegaron los colonizadores, los sistemas preexistentes estaban funcionando. El pequeño gobierno comunal estaba en su lugar, con una estructura de gobierno horizontal simple, pero funcional, que incluía al *Datu* (líder de la comunidad; gobernantes masculinos), el *Bagani* (guerrero), el *Panday* (tecnólogo/herrero indígena) y el *Babaylan* (equivalente a un chamán, sanador, consejero, vidente; mujeres líderes). Aunque estos cuatro pilares de la comunidad no están en competencia, el *Datu* y el *Babaylan* son considerados los principales líderes de la comunidad. El área de responsabilidad del *Datu* era la esfera política y judicial, mientras que el liderazgo del *Babaylan* implicaba múltiples funciones. Un *Babaylan* (a menudo mujeres líderes) no solo era un líder espiritual a cargo de los rituales, sino que tenía un significado agrícola, astronómico y médico. Fue el guardián del conocimiento cultural. *Babaylan* también tuvo una influencia política significativa, ya que la comunidad la respetaba y reconocía su importancia en la toma de decisiones. En este sentido, un *Babaylan* que a menudo es la gobernante femenina podría

llamarse *Bayi*, que significa “mujer” en Hiligaynon (ubicado en el centro de Filipinas). Como tal, *Bayi* puede ser vista como un feminismo filipino indígena que reconoce la importancia del liderazgo femenino en la comunidad y la identidad general de la comunidad.

Para los líderes comunitarios mencionados anteriormente, el bienestar de la comunidad era la prioridad y el objetivo de su gobernanza, marcada por la consulta. Esto significa que tienen en cuenta las opiniones y puntos de vista de los demás. Con tal sistema de gobierno, Filipinas, en la época precolonial, puede verse como una sociedad igualitaria, donde el género nunca fue un problema durante ese período. En la comunidad, había un equilibrio de poder y empoderamiento entre los sexos. Hoy en día, si bien puede haber incidentes esporádicos y sutiles de desequilibrios de género, en general, las mujeres filipinas disfrutaban de una participación equitativa en el poder, la agencia y la autoridad igual a la de los hombres, incluso en la educación, los derechos civiles, la igualdad de trabajo, las funciones políticas y socioculturales.

Los hilos de la orientación *Babaylan*, especialmente el liderazgo *Bayi*, pueden llevarnos a médicos indígenas y ancianos espirituales, así como a mujeres líderes contemporáneas en las esferas sociológica y política. Sus voces y autoridad son reconocidas y respetadas por su comunidad.

Liderazgo indígena *Bayi* y valor *Bayaniban*

Filipinas es el país donde las medidas de confinamiento impuestas durante la pandemia han sido las más largas y estrictas. Una de las incertidumbres en Filipinas es cuándo su población, al menos el 75%, estará completamente vacunada. De hecho, con el 0,6%

de los 110 millones de personas completamente vacunadas, el país es el último de sus vecinos de la ASEAN en cumplirlo. Otra incertidumbre es la respuesta descoordinada del Gobierno nacional a las necesidades de su pueblo. Aunque existe un Grupo de Trabajo Interinstitucional (IATF) encargado de supervisar la situación de la pandemia, el Gobierno todavía carece de previsión y coordinación con las diversas agencias.

Debido a la frustración de muchos filipinos con el Gobierno nacional, algunas comunidades se han embarcado en una tarea que ayudará a hacer frente a las incertidumbres de esta pandemia. Tienen que hacer algo para sobrevivir como comunidad. En la actualidad, es imposible que las familias pobres tengan tres comidas al día, mientras que la ayuda del Gobierno y de la Iglesia local ha resultado insuficiente. Para hacer frente al aumento significativo de los casos del Covid-19, el desempleo, la inseguridad alimentaria y el hambre, algunas unidades de Gobierno local (LUs) han demostrado creatividad para satisfacer las necesidades de sus ciudadanos, comenzando con los capitanes de *Barangay* a nivel político y las Comunidades Cristianas de Base (CCB) a nivel eclesial. El ideal de *Babaylan*, actualizado en el liderazgo *Bayi* y el valor filipino de *Bayanihan*, se encuentra en estas pequeñas comunidades.

Trabajar juntos y tener en mente el bienestar de la comunidad es evidencia de la existencia de liderazgo indígena *Bayi* dentro de la población y el valor encarnado de *Bayanihan*, que representa el desinterés y encarna el espíritu nacional. El término *Bayanihan* se puede entender de dos maneras. Primero, podemos tomar el término "*Bayani*", que se refiere a una persona que sirve libremente a la comunidad y considera a todos iguales, y literalmente significa "héroe". Pero el sufijo "*han*" se refiere a un acto colectivo o comunitario, que podría referirse a un grupo de personas que actúan desinteresadamente por el bien de los demás, espe-

cialmente en tiempos difíciles. Otra interpretación de *Bayanihan* es examinar el término “*Bayan*”, que literalmente significa “lugar (local / nación / país) o personas, o ambos; esto evoca un sentido de pertenencia”, donde se supone que todos deben sumergirse en la reciprocidad, “resultante de experiencias compartidas”. Por lo tanto, *Bayanihan* es un sentido de bienestar comunitario, ejemplificado cuando uno o más miembros de una comunidad se sienten abrumados por un desastre. Esto empuja a la comunidad a actuar colectivamente y sin compensación por la contribución realizada.

Como han señalado los antropólogos y los científicos sociales, el *Bayanihan* florece cuando las personas entienden que la acción colectiva y los proyectos de desarrollo cooperativo beneficiarán a la comunidad y no solo a unos pocos. El valor de *Bayanihan* representa el voluntariado y la participación en las preocupaciones de la comunidad, la atención prestada a sus conciudadanos, el compartir lo que tienen a mano, por muy escaso que sea, porque lo que importa es el bienestar y el bien común de la comunidad. Muchos filipinos saben muy bien lo que significa no tener nada; por lo tanto, no podemos tolerar que esto les suceda a nuestros vecinos o a miembros de la comunidad.

Durante el severo cierre, las familias de bajos ingresos, cuyos maridos eran principalmente conductores de jeepney (taxi local) o triciclo (vehículo similar a un tuk-tuk), se encontraron desempleadas debido a la interrupción del transporte. Para sobrevivir, las mujeres en partes de Kaloocan, Manila, y Payatas, Quezon City, decidieron crear un huerto comunitario para apoyar a sus familias y comunidades. Pidieron al Ministerio de Agricultura que les proporcionara capacitación. Del mismo modo, en una de las comunidades pobres de la ciudad de Manila, Tondo, una Comunidad Cristiana de Base (CCB) de la parroquia de San Juan Bosco ha convertido un campo de fútbol de 8.000 metros cua-

drados en un huerto. El proyecto, titulado “*Buhay sa Gulay*”, se puso en marcha el año pasado. Dada la incertidumbre actual, estas comunidades han actuado de manera decisiva para satisfacer las necesidades inmediatas de la comunidad, de modo que cada hogar tenga alimentos para comer.

Los agrónomos del Ministerio de Agricultura brindaron una capacitación de un mes de duración sobre jardinería y agricultura básica a las comunidades. Voluntarios de 17 *Barangayes* participaron en el cultivo, mantenimiento, cosecha y venta de sus productos, quienes recibieron una compensación razonable y pudieron así llevarse los cultivos a casa. Hoy en día, el huerto comunitario proporciona alimentos a los habitantes más pobres de la región; para ellos, este no solo ha dado una rica cosecha con productos frescos, a un precio mucho más bajo para la comunidad, y habilidades y conocimientos adicionales de jardinería, sino, y lo más importante, es que ha fortalecido los lazos entre los vecinos.

En otro lugar, las mujeres líderes de una CCB en la parroquia de Inang Lupang Pangako se han enfrentado no solo al hambre durante esta pandemia, sino también al malestar social, ya que su distrito es un objetivo de los EJK del régimen de Duterte. Esta parroquia se encuentra en Payatas, un pueblo de alta densidad y viviendas estrechas, como Tondo, pero la disponibilidad de tierra es escasa.

Mostrando imaginación e ingenio, las mujeres líderes, con algunos colaboradores masculinos, crearon un huerto urbano comunitario, por su cuenta. Así, utilizaron un pequeño pedazo de tierra prestado, como también botellas de plástico vacías o recipientes de latas, y cualquier otro material que pudiera contener tierra.

Inicialmente, los voluntarios que cultivaban y mantenían el huerto comunitario recibieron bolsas de arroz; luego, optaron por no recibir arroz y trabajar para la comunidad de forma gratuita. Una

vez más, esto demuestra que el liderazgo *Bayi* y el valor del *Bayanihan* son de gran importancia para las comunidades filipinas que viven al margen de la sociedad.

Otra iniciativa, que comenzó a mediados de abril de 2021, es una despensa comunitaria lanzada por Anna Patricia Non. El espacio es escaso, pero la idea es sencilla: “comparte lo que puedas, toma solo lo que necesites”. La idea es asegurarse de que las personas necesitadas tengan algo para llevar a casa. Todo comenzó con un pequeño carrito que contenía verduras y conservas gratis. Los lugares de las despensas comunitarias eran accesibles, ubicados a lo largo de las aceras.

Fue sorprendente descubrir que las donaciones de individuos estaban llegando y que también se estaban estableciendo otras despensas comunitarias en diferentes partes de Filipinas. Esto muestra el valor *Bayanihan* de los filipinos, donde la cooperación y la expresión de la compasión siguen vivas. Por otro lado, estas iniciativas individuales muestran que la acción del Gobierno nacional no es suficiente. Algunos dirán que las despensas comunitarias no son sostenibles; es cierto, pero, por ahora, ¿qué respuesta inmediata podemos tener para responder a las personas con el estómago vacío? ¿Cómo podemos garantizar que nadie pasará hambre en las circunstancias actuales?

El valor indígena de *Bayanihan* encarna la actitud de “*tulungan*” o “*damayan*”, que se traduce como “asistencia, ayuda o socorro”. Hasta cierto punto también puede expresarse con el término “*pagkakaisa*”, que significa “estar unidos”. Este valor indígena filipino puede no ser tan único.

Bayanihan, como acción comunitaria colectiva caracterizada por la cooperación desinteresada, es similar al sentido de fraternidad o “amistad social” evocado en *Fratelli Tutti*. La diferencia puede estar en considerar *Bayanihan* más allá de la amistad; para los

filipinos, la fragilidad relacional también va acompañada de un sentido de familiaridad, lo que hace que compartir entre sí sea una responsabilidad.

Aunque Filipinas enfrenta otros desafíos en el contexto de la pandemia, el liderazgo indígena feminista *Bayi*, que encarna el valor *Bayanihan*, es nuestra fortaleza frente a la incertidumbre. El liderazgo *Bayi* y el valor indígena *Bayanihan* son una oferta de esperanza, una esperanza en la bondad de la humanidad; es entonces cuando trascendemos la “amistad social”, trabajando por el bienestar de la comunidad, lo que se traduce en el bienestar de cada miembro.

El liderazgo *Bayi* y el valor de *Bayanihan* eliminan la ansiedad y la incertidumbre porque nosotros, que hemos experimentado la pobreza, que sabemos muy bien lo que se siente dormir con el estómago vacío, que nos hemos sentido impotentes, nos negamos a dejar que otros experimenten la misma situación.

Por lo tanto, el liderazgo indígena filipino *Bayi*, que vive del valor *Bayanihan*, comparte con el mundo que es posible eliminar la ansiedad causada por la incertidumbre porque cree en la bondad de la humanidad.

Conclusión

En resumen, la sociedad igualitaria de la era precolonial permitió a las mujeres filipinas tomar medidas, como lo demuestran sus diversas esferas de influencia, posición y poder. Los Babaylans y las mujeres filipinas comunes y corrientes se consideraban iguales a los hombres de su comunidad, sin excepción, porque el bienestar de la comunidad tenía prioridad sobre el del individuo; la armonía y el respeto mutuo son, por lo tanto, las claves de la “amistad social” y la paz en la comunidad.

Tratamos de examinar el liderazgo feminista indígena *Bayi*, que equilibra el poder y está orientado hacia el bienestar y el apoyo de su comunidad. En un mundo donde la gobernanza está marcada por el autoritarismo y el control privatizado, el liderazgo *Bayi* se puede aplicar para garantizar un futuro sostenible. Los gobernantes *Bayi* eran pacificadores (de comunidad y naturaleza).

Además, la orientación *Babaylan* reconoce que todos somos un solo aliento y que Dios está en cada uno de nosotros. Esta interconexión los lleva a defender la justicia y la compasión como esenciales para la vida comunitaria. El *Babaylan*, que valora el *Bayanihan*, encarna un liderazgo marcado por el equilibrio armónico que, efectivamente, une y conecta a la comunidad como una unidad entre sí, con la naturaleza, con el mundo espiritual y con *Bathala* (una deidad). La orientación indígena *Babaylan*, practicada en el liderazgo *Bayi* y *Bayanihan*, valora las esperanzas y cree en la bondad de la humanidad. Esto es lo que nuestro mundo necesita desesperadamente hoy para hacer frente a las incertidumbres generadas por la pandemia del Covid-19.

Kristine C. Meneses

Traducido por Soledad Oviedo C.

Ha llegado el tiempo de aprender a hacer surf

Bertrand Evelin

Misionero Oblato de María Inmaculada (OMI), Bertrand Evelin enseña en el Departamento de Filosofía y de Ciencias de las religiones de la facultad de Teología de la Universidad de Lille. Es miembro del Comité de redacción de Spiritus.

La crisis de la Covid-19 con su lote de preguntas, de incertidumbres e inquietudes, nos ha golpeado con fuerza: algo así como una experiencia dominante, un violento dejar ir, un sumergirse en la niebla. El contagio galopante ha ayudado, el impacto es mundial, mismo si él fue vivido deferentemente según los lugares y contextos. Es desde mis pequeños lentes occidentales, francés mismo, que quiero abordar este artículo.

Un choque brutal

El choque fue tan brutal que afectó menos a nuestra inteligencia que a nuestra estabilidad, nuestra “quietud/pasividad”. No estuvimos confrontados a una incomprensión, sino a un terremoto, ¡el suelo sobre el cual reposaba nuestro ser-en-el-mundo se reveló netamente menos estable de lo que parecía! No es entonces tanto ese dejarse llevar por uno mismo lo que nos ha asombrado que el hecho mismo que podamos ser desestabilizados. Hay que decir que después de muchos años, al menos en Occidente, habíamos nutrido el hábito de controlar todo. El dominio de las soluciones

estaba entonces escondido fuera del campo de los “desafíos a aumentar” al de los “derechos a reivindicar”.

¿Era necesario ver una consecuencia de la caída del bloque comunista al final de los años ochenta, con el sentimiento de “fin de la historia” que le siguieron? ¿Era necesario considerar en esta ilusión todopoderosa, el efecto reverso de eso que cultivaba el neoliberalismo concurrente después de cuarenta años? ¿Era, en fin, leerla como la marca de una “numeración” del pensamiento: a fuerza de tener la nariz hundida en los datos numéricos que hubieran terminado por reducir el mundo, en su sutil complejidad, a una consecuencia lógica de “0” y de “1”, a ecuaciones sin incógnitas reales?

Aun así, el golpe golpeó. ¡Oh! De hecho, ha habido premisas, comenzando por el famoso “11 de septiembre” que había abierto una brecha en el cielo de nuestras certitudes tranquilas. Efectivamente, ha habido lanzadores de alerta ecológica cada vez más numerosos, cada vez más explícitas, ¡cada vez más inquietantes! Había reivindicaciones cada vez más apoyadas de los pueblos no occidentales decididos a no terminar sus existencias en el modelo mundial impuesto. Había las aperturas epistemológicas que los intelectuales proponían. Para el espacio francófono, pienso en lo decisivo *Más allá de la naturaleza y cultura* del antropólogo Philippe Descola.¹ En ruptura con el modelo concurrente occidental que él califica de “naturalismo”, él propone tres modelos de comprensión del mundo² viniendo de los pueblos primeros. Pero el despertar fue lento, la tranquila seguridad occidental revelándose como una inquietante soñolencia letárgica. Para describir este estado de desilusión, Marcel Gauchet habla de “trastornos

1 Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard, 2005. Tesis desarrollada en Philippe Descola (dir.), *Les natures en question. Colloque annuel 2017 du Collège de France*, París, Editions Odile Jacob, 2018.

2 Los modelos “animista”, “totemista” y “análoga”.

sonámbulos”.³ Somos como los sonámbulos que hierran en todo sentido en un TGV lanzado a gran velocidad.

Resumiendo, cuando creemos haber llegado, aquí estamos brutalmente lanzados en la aventura de la vida con el descubrimiento de una evidencia olvidada: ¡Puede ser que seamos mortales! Desde entonces, ¿cómo despertarnos y encontrar el gusto del caminar? ¿Tenemos que consentir en dejarlo ir? Para decirlo de otra manera, ¿este momento de la historia constituirá un lugar teológico, una de esas instancias a partir de las cuales nos es dado crecer en inteligencia del Dios de la experiencia pascual?

En la escuela de los campeones del deslizamiento

Curiosamente, para avanzar en esta cuestión, siento la necesidad de hacer el desvío por el deporte, más precisamente por los deportes de deslizamiento.⁴ Porque, desde las diferentes formas de surf –con o sin velo– hasta la bicicleta acrobática⁵ y el patinar, pasando por la práctica de la escalada que Patrick Edlinger populariza en los años ochenta,⁶ estos deportes, que no han cesado de ganar el favor del público, me parecen particularmente representativos de nuestra época, una época que se nos impone de evolucionar en contexto de incertitudes; nos enseñan el dejarnos ir.

Reformulemos este desafío en lenguaje teológico. Estos deportes nos llevan a descubrir una de las tres virtudes teologales, a saber, la esperanza: esta fuerza sobre la cual, con la fe y la caridad, somos invitados a tomar apoyo para evolucionar en nuestro ser cristiano.

3 Marcel Gauchet, *L'Avènement de la démocratie. IV— Le Nouveau Monde*, París, Gallimard, 2017, p 217.

4 Un pequeño resumen de “Las hazañas del año 2020”, en <https://www.youtube.com/watch?v=56MoIFXUWRQ>.

5 Un bonito resumen con los videos de Fabio Wibmer, en <https://www.youtube.com/watch?v=ZDbNe3mS0aw>.

6 Especialmente con la película “La vie au bout des doigts”, de Jean-Paul Janssen (1982), a consultar en: <https://www.youtube.com/watch?v=CZlxY5rNGJk>.

Para ser más precisos, decimos que los deportes de deslizamiento provocan y organizan el paso de la “espera” a “la esperanza”. Un ejemplo será más explícito.

En la escalada, comenzamos siempre por escalar sobre nuestras fuerzas, sobre nuestros pequeños brazos musculosos. Esperamos –en forma de espera– que ellos serán suficientemente gruesos y fornidos para izarnos hasta el pico de la montaña. Es por eso que, al iniciar, los hombres y sus bíceps parecen más dotados que los de las mujeres. Pero, es una ilusión, porque, sea cual sea el grosor de dichos músculos, la fuerza de gravitación universal pasa delante porque, más rápidamente que los hombres, ellas comprenden: para continuar, hay que operar una conversión interior, consentir a salir de esta postura críspen en las manos y tomar apoyo sobre los pies, en otras palabras, en el centro de gravedad, los brazos sirven sobre todo para mantener el equilibrio. Con cien metros de vacío bajo las nalgas, ese dejarse ir constituye una verdadera experiencia pascual, un pasaje destellante de la muerte y de la resurrección.

La primera actitud es la apuesta de la espera, esta asombrosa característica que se apoya en tres adquisiciones antropológicas: una capacidad para lanzarse en adelante; una propensión a imaginar la flecha del tiempo cualitativamente y cuantitativamente ascendiente; en fin, una sorprendente facultad, física y metafísica, de cruzar los dedos.⁷ Confiados en estos puntos de apoyo, nos lanzamos en adelante, con “el esperar” –un poco al azar tenemos que admitirlo– que eso va a funcionar. La segunda actitud ilustra “la esperanza”: sabemos que, tomando apoyo en el centro de gravedad, eso va a resistir. Dejamos, porque ya hemos hecho la experiencia en las paredes más pequeñas, menos peligrosas, más accesibles. Podemos, entonces, lanzarnos en una toma de riesgos razonables. Los deportistas de deslizamiento no son kamikazes. Ellos conjugan en permanencia, experiencia y esperanza.

7 No es una broma. Que yo sepa, ninguna otra especie animal da pruebas de tal aptitud.

A la hora donde se multiplican las incertitudes económicas, ecológicas, sociales y políticas, donde se afirma todo y su contrario, desde los escenarios de *colapsología*, la más angustiosa, hasta las perspectivas de las más entusiastas de un Steven Pinker,⁸ tal vez ha llegado el tiempo de meternos a la escuela de los campeones del deslizamiento. Ellos son capaces de darnos el gusto por la esperanza, de ayudarnos a ponernos en marcha y a evolucionar en el contexto confuso. Su práctica nos enseña cinco posturas:⁹ dominar el centro de gravedad, pasar del equilibrio estático al equilibrio dinámico, no temer el fracaso, contemplar, cultivar la ascesis.

Dominar el centro de gravedad

Antes de nada, ellos creen, y eso, como hemos dicho, porque dominan perfectamente su centro de gravedad. Se posan constantemente en ella, lo que les autoriza todas las tomas de riesgo. Es suficiente, para convencerse, de mirar evolucionar al ciclista italiano Vittorio Brumotti¹⁰ quien tiene un vivo placer a rodar por los carriles laterales y otras barreras estrechas que marcan el límite entre la ruta y el barranco. Sin dudar un instante, sabe dónde se encuentra su centro de gravedad. Desde entonces, él controla a la perfección su equilibrio.

Curiosamente, esta actitud no es posible sin evocar aquella de María de los evangelios, al menos de aquella mirada de la teóloga protestante France Quéré.¹¹ Reflexionando en la historia de la

8 Steven Pinker anuncia, apoyándose en datos, “que vivimos en la época menos violenta y más pacífica de toda la historia de la humanidad”. Steven Pinker, *La part des anges en nous. Histoire de la violence et de son déclin*, París, Les arènes, 2017.

9 Al escribirlo, tengo que pensar en el Papa Francisco que califica el “todo está mal” como “impostura” (*Fratelli tutti*, No 75). Esto hace pensar mucho.

10 Por ejemplo, “Brumotti – Road Bike Freestyle 2”, en <https://www.youtube.com/watch?v=B-M0oQIRlyrs>.

11 France Quéré, *Marie*, París, DDB, 1996, pp 23-32.

Anunciación, ella parte del paralelo perturbador que Lucas establece entre Zacarías y María en el evangelio de la infancia. Los dos son beneficiarios de una visita del mismo ángel. Los dos hacen la misma pregunta: “¿Cómo se hará eso, ya que no conozco hombre / si mi mujer es anciana?”. Pero, si María se ve llevada a las nubes, el pobre Zacarías debió mejor callarse. De hecho, es lo que le sucede. “¿Por qué esta diferencia de trato?”, se pregunta France Quéré.

La diferencia, nos dice ella, se da en que allí donde Zacarías pide ver, María, cree. Ella está muy centrada en la certeza del Reino a venir, en la esperanza del día de Dios cantado por los profetas, ella está por delante del ángel. Él le anuncia una promesa a futuro, sin dar detalles: “Tú concebirás”, “Darás a luz”, “Tú nombrarás”. ¿En nueve meses? ¿En diez años? Sobre esto, no hay nada dicho. Es María, en su deseo de ver llegar el día de Dios y dejando a lado conveniencias culturales así puestas a mal, que precipita esta promesa en el presente: ya está, estoy en cinta... Pero, a propósito, ¿cómo va a ser esto, ya que no conozco ningún hombre? Allí donde Zacarías, dubitativo, pidió ver, María fuerza a Gabriel a decirle más sobre esto, ya que tiene un lado de ventaja sobre él. En esta marcha hacia el Reino, es él quien no consigue a seguirlo.

Dominar nuestro centro de gravedad, y tomar apoyo con confianza: primera llave para evolucionar en tiempo de incertidumbre. Como concluye France Quéré:

La fe de María es la calentura, el ardor, las santas leyes alegremente profanadas, un ángel púdicamente rogado, el tiempo precipitado por una bella impaciencia salvaje que ha experimentado el gozo por las alas y le ofrece a la tierra pronto deslumbrada.

Pasar del equilibrio estático al equilibrio dinámico

Continuemos nuestra escalada. Ahora que estamos bien puestos en nuestro centro de gravedad, podemos lanzarnos. Los dos pies puestos sobre dos sólidas rocas y las dos manos aferrándose a dos excrecencias, estamos vivos. ¡Un poco crispados, pero vivos! Tenemos que movernos, encontramos dos escalones para los pies y dos empuñaduras para las manos. Llegados allá, estaremos nuevamente vivos. Pero hay que entregarse. Hay dos movimientos, de la vida, de la muerte, que atravesamos lo más rápido y lo menos mal posible. Llamemos a esta postura “equilibrio estático”. Se avanza con arranques sin gracia en un movimiento, percibido como peligroso: la vida es vista del lado de certezas estáticas. Y es aquí que Spiderman-Edlinger o Spiderwoman-Destivelle¹² nos pasan bajo la nariz, en un movimiento ágil y fluido, suavemente. Tenemos la impresión que ellos tienen ventosas en las manos, que no les importa. Pero, sobre todo, estamos parados porque es bello. De pronto, observamos que la escalada, no es deporte sino pintura. No es de la categoría de desplazamiento, sino de estetismo. El objetivo no es de llegar a la cima de la montaña, sino de bailar sobre la roca, de girar sobre el movimiento mismo, un movimiento que despliega su propia consistencia, su propia estabilidad. Llamemos a esta postura “equilibrio dinámico”.

La referencia a la escalada es sutil. En cambio, todos hemos hecho la experiencia en bicicleta. Antes, todos los niños empezaban esta actividad de la misma manera: primeramente, un triciclo, después una bicicleta con dos pequeñas ruedas a los lados, dos ruedas no del todo horizontalmente para evitar caer, siempre obligando a dominar el equilibrio. Cumplido esto, los niños pasaban a una “verdadera” bicicleta. Era un aprendizaje del equilibrio estático: tomar apoyo sobre dos puntos estables, en este caso, de pequeñas

12 Ver también “Au-delà des cimes” de Rémy Tezier, 2007, que presenta a la alpinista Catherine Destivelle.

ruedas, después aprender a prescindir de estos; conquistar el movimiento triunfando sobre su peligrosidad. Y hace algunos años aparecieron las “bicicletas de equilibrio”, que, en lugar de poner dos ruedas a los costados, quitaron los pedales. El chiquillo tiene que impulsarse con sus pies. Él mismo es así capaz de mantener el equilibrio dinámico. Mejor, él se domina a sí mismo en cuanto es capaz de aplicación. En seguida será suficiente aumentar dos pedales para mejorar el rendimiento.

Es un cambio mayor de paradigma. Se pasa del equilibrio estático al equilibrio dinámico el día en que comprendemos que el movimiento (de bicicleta, de la existencia o de la fe) conlleva en sí mismo su propia consistencia y su propia estabilidad *como movimiento*. No se busca dominarlo metiendo la mano debajo o agarrándonos de nuestras seguridades, como percibes a su roca. Se hace alianza con ella y se pone a jugar. Pero en este pasaje, es una nueva filosofía, una nueva sabiduría, una nueva mística que se diseña. El objetivo no consiste en conquistar –el Everest, el Tour de Francia o la incredulidad–, sino de diseñar bellas figuras. No está reservado a los deportistas. Pienso en el joven pianista chino Lang Lang tocando la “Campanella” de Franz Liszt.¹³ Mirando sus manos dando vueltas en el teclado, dando saltos sobre su taburete, nos cuestionamos si es un músico o un jugador o un bailarín. ¡Sin duda un poco de los tres! No tiene interés de comparar su postura a aquella, netamente jerárquica, de un Arthur Rubinstein tocando en 1964 la Polonesa llamada “heroica” de Chopin,¹⁴ que tradujo –como buen testigo de su época– la voluntad de dominar el teclado.

Evolucionar en tiempo de incertidumbre invita a distender la visión conquistadora en la cual muchos siglos de *cristianis-*

13 “Lang Lang Franz Liszt – La Campanella 2012”, en <https://www.youtube.com/watch?v=clx-GUAnj46U>.

14 <https://www.youtube.com/watch?v=noS1SXHrUOE>.

mo-hacia-modernidad nos había sumergido y que, al menos en Occidente, la excultura del cristianismo¹⁵ arriesga de poner a moda, en una versión de “miedo de desaparecer”, por lo menos ambigua. Los deportes de la tabla nos invitan a relativizar el “construir y plantar” de Jeremías para volver a danzar con David delante del Arca. Me parece que es el pasaje en el que invitaba igualmente un Maurice Zundel diciendo, cito de memoria, no oramos para tener, sino para ser; no oramos para tener, sino para llegar a ser.

Esto es también este verso que apunta el Papa Francisco, que declara el tiempo superior al espacio y que él llama a “iniciar el proceso antes que poseer espacios.¹⁶ Todos estos artistas nos hacen caer del lado de la búsqueda, del surf espiritual, de la esperanza acrobática. En su seguimiento, podemos definirnos como buscadores del Reino o, para tomar un tema más bíblico, “nómadas”. Además, leyendo el Éxodo, tenemos a veces el sentimiento que Dios se arrepiente de saber que el pueblo tendrá un día la Tierra Prometida. Él conoce bien que ese día, el movimiento se paralizará. Y, en efecto, no serán necesarios todos los profetas para poner al pueblo en equilibrio dinámico.

No temer el fracaso

Los deportistas de la tabla nos enseñan una tercera postura: ellos no temen caer. Han aprendido a caer. Evidentemente que cuando nuestros padres han sacado las pequeñas ruedas de la bicicleta, nos hemos dado un golpe. Estaba previsto. Era para esto que nos habían llevado a un campo de margaritas. Es cierto que cuando comenzamos la escalada, nos caemos. Es por esto que se pone una cuerda.

15 Para Danièle Hervieu-Léger, este término significa la desarticulación entre el catolicismo y la cultura contemporánea. Ver, Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, París, Bayard, 2003.

16 *Evangelii Gaudium*, No 222-223.

Me parece que es lo mismo para el ser cristiano. Entre la secularización, la globalización, la pluralidad religiosa, los cambios climáticos, la desconfianza en el neoliberalismo, los repliegues integristas de identidades, las cuestiones de género y de discriminación sexual, la Covid y la crisis que se anuncia, lanzarse al seguimiento de Cristo implica riesgos. Pregunten a aquellos que abren las puertas a los migrantes. ¿Y entonces? Como los deportistas, pongámonos un casco y lancémonos comenzando por lo pequeño. Nos caeremos, tendremos cicatrices, pero estaremos vivos. Y la experiencia misma nos llevará a aguas más profundas.¹⁷ Es en todo caso lo que dice el Papa a la joven generación en *Christus Vivit*:

Jóvenes, no renuncien a lo mejor de su juventud, no miren la vida desde el balcón. No confundan la felicidad con un sofá, no vivan toda la vida detrás de una pantalla... Arriésguense, aunque se equivoquen. No sobrevivan con el alma anestesiada, y no miren el mundo como turistas. ¡Hagan ruido! Echen fuera el miedo que los paraliza, a fin de no ser transformados en jóvenes momificados. ¡Vivan! ¡Dense a lo mejor de la vida! ¡Abran la puerta de la jaula y salgan, a volar! ¡Por favor, no se jubilen antes de hora! (No 143).

Contemplar

Cuando se evoluciona en el mundo del deporte de la tabla, siempre nos admiramos al ver que sí ellos están listos a tomar riesgos y a volar, por tanto, ¡estos deportistas no son calaveras! Fuera de su plancha, de su bicicleta, o de su roca, no son gente excitada. Claro, cuando se lanzan en el movimiento, el conjunto de sus fuerzas se moviliza. Pero, por una parte, el compromiso está siempre precedido de una fase de concentración. Y, por otra parte, ellos

17 Michel Terestchenko, *Un si fragile vernis d'humanité: banalité du mal, banalité du bien*, París, La Découverte, 2007.

son contemplativos. Su velocidad está medida. Hay relajación en el aire. Encontramos generalmente tantos deportistas tirados en la hierba, en el pequeño campo al frente, que en la pared donde progresan los trepadores, o en la playa que mira la ola y sus surfistas. Allá, se discute, se comenta, se descansa, se intercambia noticias, se hace jugar a los niños, se estudia la voz para socializar mejor; pero sobre todo se contempla juntos el cuadro que los compañeros están por destacar, allá sobre el acantilado, allá sobre la ola. Traducido en los términos del ser cristiano, es hacer Iglesia.

En el tiempo de incertidumbre que se abre delante de nosotros, tal vez hay que tener la sabiduría de detenerse, de sentarse y contemplar esta secularización posmoderna autónoma¹⁸ en la que somos invitados a comprometernos: reparando la belleza y majestuosidad, comenzar a imaginar las figuras que podremos dibujar, los paseos que podremos organizar. Hacer alto al querer conquistar, hacer alianza con ella y ponerse a danzar.

Cultivar la ascesis

Por último, los deportistas de la tabla nos recuerdan que es necesario cultivar una cierta higiene de vida, un entrenamiento,¹⁹ digamos una ascesis. En efecto, en los momentos críticos, no es el momento de dejar las instrucciones. ¡Es demasiado tarde! Lo que permite pasar es el conjunto de adquisiciones físico, técnico y mental que funciona a manera de reflejo. Desde afuera, hay la impresión que la persona está con el piloto. No veo a nombre automático. Él no es nada. El nivel de estetismo aparece en la medida del entrenamiento que lo precede.

18 Para un primer acercamiento, Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de laïcité*, París, Gallimard, 1998.

19 Un video da una idea de lo que esto puede representar en un deporte como la bicicleta acrobática: <https://www.youtube.com/watch?v=iGeQtkJaalk>.

No veo en nombre de qué el ser cristiano, deseoso de progresar en un contexto incierto, podría dispensarse de un tal entrenamiento. Cristo resucitado será el centro de gravedad que nos permita arriesgar nuestro “estar en el mundo”, si lo hemos domado o si somos domados por él. Pienso en esos otros artistas de la tabla que son los imitadores. Para llegar a un tal virtuosismo, en la que se termina por olvidar que no hay que una sola persona en escena, se adivina el tiempo pasado. Ellos le dicen, además: en privado, pasan largos momentos con su marioneta, lo que les permite alcanzar fluidez que vemos en escena. Me parece que podemos hacer una analogía.

La relación de fluidez que el artista alimenta con su marioneta nos da una pequeña idea del rendimiento de frecuentación que nosotros ganaríamos a tener, en lo cotidiano, con Cristo resucitado, en su Palabra, en su Cuerpo que es la Iglesia, en sus hermanos/as, la esperanza de la vida, hasta que nuestros actos, nuestras palabras, nuestra vida, ella misma, encarne la esperanza cristiana sin que nos hayamos forzado a arriesgarnos. Sylvie Robert había dicho, en otros términos y en otros tiempos, en esta misma revista: “*El evangelizador se mantiene constantemente bajo la Palabra que él está encargado de anunciar*”.²⁰

Para concluir: la misión en tiempo de incertitud

Mientras navego... en internet, encuentro una conferencia que me cuestiona. Organizada por la “Fundación Lepante para una civilización cristiana”, dada por el profesor Giovanni Turco sobre el tema: “Santo Tomás de Aquino para un renacimiento intelectual, moral y civil”.²¹ El nombre de la fundación y el título de la conferencia dan el tono. Estamos en medio de los militantes para “la restauración de la civilización cristiana”. El conferencista, que

20 Sylvie Robert, “De la conquista de las almas a las resonancias del Espíritu”, en *Spiritus*, No 187, junio 2007, pp 9-14.

21 Consultar en <https://www.youtube.com/watch?v=7crhT0vbkCw>

identifica “crisis” y “tragedia”, ve con los objetivos de la modernidad subjetivista el comienzo de los males actuales y hace un llamado a volver a los valores seguros y estables. Y agrega:

El irracionalismo de la posmodernidad reduce todo a un proceso. No cuenta la causa ni el fin, ni el contenido de los procesos. Todo es proceso, pero el proceso no tiene justificación, ningún contenido, ninguna finalidad, donde todo es proceso. Nada vale la pena de ser considerado como permanente, válido en sí mismo, entonces digno de ser defendido y transmitido.

Todo no es falso en la denominación del relativismo ambiental. Por tanto, estos propósitos me llevan a decir que la brecha que divide, incluso lo que va a ser desgarrado, nuestras sociedades occidentales como también la Iglesia, se extenderá al ser abordada en términos de posturas. Allí, donde los unos llaman a la estabilidad estática de “San Tomás de Aquino, maestro del ser como roca firme al cual nos unimos en tanto como náufragos de nuestra civilización”, para citar un extracto de la conferencia. Los otros responden: “Bajen de la barca y vengán a surfear”, una versión que nos conmina a revisitar el episodio de Mateo del caminar sobre las aguas. En efecto, nos enroscamos en el diálogo de sordos.

¡Para pasar de equilibrio estático al equilibrio dinámico, tal vez es necesario pasar por la noche de la fe! Es el testimonio de Rafael Buyse, de la diócesis de Lille:

Ya no creo más en un Dios de lo alto y formidable de los salmos que canté, no me hizo inquebrantable, su silencio me lavó, despojó, frotó, enjuagó, cepilló, él me ha transformado, desnivelado, reformado, me ha rehecho... Creo en un Dios fuente, que entreveo misteriosamente a través del cuerpo humano de Cristo.²²

22 Raphaël Buyse, *Autrement Dieu*, París, Bayard, 2019.

La misión en tiempo de incertidumbre consiste tal vez en renunciar a querer ser misionero y, en fin, deshacerse de este saco fastidioso, y unirse a los que danzan sobre la pista, sobre el camino, sobre las olas, para dibujar con ellos figuras por las cuales algo del Evangelio se hará ver.

Bertrand Evelin

Traducido por Norma Naula ssc

Hablar de Dios en tiempos de crisis.

La teología política de Juan Bautista Metz

Julia Lis

Julia Lis estudió Teología, Lengua, Literatura y Civilización alemanas en Münster, Jerusalén y Cracovia. Desde 2013, ha sido directora ejecutiva del “Instituto de Política y Teología” en Münster. Ha publicado extensamente sobre Teología de la Liberación, Derechos de asilo de la Iglesia, Iglesia y sociedad.

Es sobre todo la escala de los casos de violencia sexual en la Iglesia y las dimensiones de la negación sistemática de la situación por parte de los representantes de la jerarquía eclesiástica, lo que ha sumido a la Iglesia alemana en una crisis sin precedentes. En esta situación, surge la cuestión de una reforma y renovación de la vida de la Iglesia. Hoy en día, también está la cuestión de la relevancia y el significado de la Iglesia en un mundo secularizado.

La teología política, tal como fue moldeada por Juan Bautista Metz, ha dado un lugar central a esta cuestión. Sin embargo, no plantea la cuestión de la relevancia de la Iglesia como institución, de cómo se vuelve socialmente significativa. Para una teología política, la cuestión de la relevancia está más bien relacionada con la de la verdad: “Lo verdadero es lo que es relevante para todos los sujetos, también para los muertos y los vencidos”.¹ Pero tal noción de relevancia es capaz de evitar que la fe cristiana se reduzca funcionalmente al uso que se puede hacer de ella socialmente, o

1 Juan Bautista Metz, *La fe en la historia y la sociedad. Estudios sobre una teología fundamental práctica*, Maguncia, Matthias-Grünewald, 1980, p 56.

que, autosuficiente y encerrada en sí misma, se establezca en un nicho sin preocuparse por su propia irrelevancia.

Teología política y teología pública

También vemos una diferencia significativa entre la teología política y la teología pública. Esta última quiere dar a la teología un significado público, que vincule la relevancia a la cuestión de la operabilidad social. Abre así la teología a la sociedad civil, haciendo de la Iglesia un actor de esta sociedad.² Para la teología política, en cambio, la importancia, incluso la relevancia de la Iglesia, como la de la fe, no resulta precisamente de su utilidad social, sino más bien de la medida en que logra testimoniar la fe de que todos los seres humanos, incluso los muertos y los vencidos, pueden convertirse en sujetos ante el rostro de Dios y, por lo tanto, también ante este mundo.

Ciertamente, poco se puede esperar hoy que tenga éxito para la Iglesia alemana representar esta convicción de una manera ofensiva en su acción en el mundo y en su práctica simbólica. Vivimos mucho más una Iglesia que sufre la creciente pérdida de su relevancia social, en el sentido de una función social y la reputación asociada a ella.

La razón de esto se encuentra en la concepción de Juan Bautista Metz de una Iglesia burguesa. Para él, la religión burguesa se caracteriza por su ausencia de expectativa y, por lo tanto, por su ausencia de esperanza. En última instancia, sirve “para la confirmación y el refuerzo de aquellos que ya tienen y poseen”.³ En una

2 Cf. Philipp Geitzhaus, “Karl Marx saluda la teología política. Sobre la crítica de la última teología política”, en La lección/Michael Ramminger (ed.), *Dios en el tiempo. Sobre la crítica de la teología post-política*, Münster, ITP-Kompass, 2018, pp 24-27.

3 J. B. Metz, “Jenseits bürgerlicher Religion (1980)”, en Ders., *Escritos recopilados*, Bd. 1, hg. De Johann Reikerstorfer, Friburgo i. Br., 2015, p 154.

sociedad burguesa, la religión, en este caso sobre todo el cristianismo, asume así en la distribución del trabajo la función de producir sentido. Se convierte en un dominio parcial de la sociedad, sin poder. Desde esta posición, para los cristianos se plantean, adecuadamente, cuestiones sobre el conjunto social como la cuestión de la justicia o la igualdad de todos los hombres. En 1977, Metz ya describió las consecuencias de una manera previsoramente:

La vida eclesial en nuestras latitudes se está desintegrando cada vez más en una Iglesia con un toque liberal, es decir, en una Iglesia de servicios para las celebraciones de la vida burguesa, por un lado, y en una Iglesia-secta asustada por el otro.⁴

Este diagnóstico parece válido hoy más que nunca: se puede ver en la autorreferencia de las discusiones en el espacio eclesial que giran en torno a la cuestión de la reforma de la Iglesia, pero que la mayoría de las veces no logran determinar esta reforma en términos de contenido de la misión y la tarea de la Iglesia, más bien solo como una modernización necesaria en el sentido de alineación con las racionalidades sociales. En el otro lado del espectro eclesiástico, hay una insistencia en formas y tradiciones obsoletas, que ya no encuentran una respuesta a la pregunta de su pérdida de significado, pero que quieren aferrarse temerosamente a lo existente porque cualquier cambio se percibe como una amenaza.

Lo que la teología política ha tratado de oponer a esto, es decir, un cristianismo que coloca “la opción de un poder-ser-sujeto en solidaridad con todos los seres humanos”⁵ en el centro, es hoy quizás menos prominente de lo que parecía ser el caso en 1977. La continua crisis del mundo, la devastación de partes cada vez más grandes del planeta por causa de la catástrofe climática, la creciente desigualdad social y la exclusión de una gran parte de la

4 J. B. Metz, *La fe en la historia y la sociedad*, Mattias-Grünewald-Verlag, Maguncia 1977, p 66.

5 J. B. Metz, *La fe en la historia y la sociedad*, p 69.

humanidad de lo que es necesario para una vida digna, hacen que tal opción parezca urgente para un cristianismo que quiere hacer la cuestión de las condiciones para una salvación del mundo histórica y socialmente; y que, por lo tanto, no puede resolver la cuestión de esta salvación de una manera meramente individual y escatológica. Por lo tanto, la posibilidad de un discurso sobre Dios en un mundo caracterizado por un estado de crisis permanente sigue siendo el desafío central para una teología política en nuestro tiempo.

Sobre la importancia de la teología

Pero, uno podría preguntarse, ¿por qué necesitamos teología para esto? ¿Y qué tiene que ver con la lucha de las personas por una vida digna, con la aspiración de un mundo que no funcione simplemente para la gestión de crisis?

Según Metz, la teología política se entiende como “la apología de una esperanza”⁶ en un Dios que quiere el devenir-sujeto y el poder-ser-sujeto de las personas, y por supuesto de todos los seres humanos, los vivos y los muertos. Este poder-ser-sujeto y este devenir-sujeto no pueden ser definidos aquí de una manera abstracta; por el contrario, cada uno de ellos se realiza históricamente dentro de ciertos procesos sociales, y no pueden considerarse separados de ellos. En esto se revela el carácter práctico inmediato de tal teología: en el que no puede considerar la práctica social como algo subordinado a las verdades y a la realidad de la fe, sino que la fe cristiana solo puede realizarse dentro de esta práctica social: “El pensamiento *cristiano* de Dios es por sí mismo un pensamiento práctico”.⁷

6 J. B. Metz, *La fe en la historia y la sociedad*, p 3.

7 J. B. Metz, *La fe en la historia y la sociedad*, p 47.

El contenido práctico de una teología política no es, por lo tanto, solo su aplicabilidad a los problemas y conflictos sociales, sino que consiste más bien en que vincula su discurso y pensamiento sobre Dios a una “situación histórico-social, con todas sus dolorosas contradicciones”.⁸

Tal teología no puede ser entendida como un proveedor de ideas para soluciones funcionales a las crisis en la Iglesia y en la sociedad; intenta, mucho más, proporcionar una contribución a una mejor comprensión de estas crisis. Esto solo es posible si observa el todo social y, por lo tanto, se relaciona con una ciencia y teoría social crítica. Esto va más allá del requisito de la interdisciplinariedad, que, en la empresa académica, es, en el mejor de los casos, capaz de ampliar las perspectivas en la dirección del interés del conocimiento y, en el peor, corresponde sobre todo a las lógicas de la financiación de terceros y las solicitudes de proyectos. Se trata más bien de comprender mejor las dolorosas contradicciones sociales y lo que dificulta el devenir-sujeto para luego poder trabajar y así superarlas. Una teología política no puede enfrentar estas contradicciones sociales de una manera casi objetiva y neutral porque de lo contrario tendría que renunciar a su opción por el poder-devenir-sujeto de todos, que está precisamente vinculado a la idea cristiana de Dios. Por lo tanto, el especialista en teología política, Kuno Füssel, esbozó la comprensión fundamental de la teología política de la siguiente manera:

La cuestión fundamental de la teología política de Juan Bautista Metz no es, como a menudo se supone, la relación entre teología y política, es más bien el mantenimiento inquebrantable de la cuestión de Dios para la fundación de un mundo digno de los seres humanos, y esto incluye la naturaleza, así como la historia y la sociedad. Y, por lo tanto, también la economía y la política.⁹

8 J. B. Metz, *La fe en la historia y la sociedad*, p 11.

9 Kuno Füssel, “Dios en el tiempo. Die Gottesfrage als Grundfrage der politischen Theologie”, en Philipp Geitzhaus/ Miguel Ramming (ed.), *Dios en el tiempo. Sobre la crítica de la teología post-política*, Münster, ITP-Kompass, 2018, p 179.

Esta concepción de la teología política deja claro, al mismo tiempo, que tal teología siempre debe interrogarse sobre las condiciones, aquello que impide una vida digna de los seres humanos y, por lo tanto, exige un cambio.¹⁰ Su actualización, sin embargo, es entonces mucho más que una “actualización” discursiva porque nunca se trata solo de la modernización del discurso y de la adaptación a la dinámica de cada época, sino más bien de la cuestión fundamental de cómo, en ese momento, se puede mantener al Dios cristiano y, por lo tanto, la posibilidad de convertirse en un sujeto para todos.

Apocalíptica - mesianismo

“No hay alternativa”: esta afirmación se ha convertido en un dogma fundamental del neoliberalismo como forma de gobierno. En un mundo donde la política se reduce cada vez más a la administración, vale la pena la regla indiscutible de las restricciones. Las crisis en constante emergencia que conducen a la incertidumbre, reconocibles quizás de la manera más clara a través de la crisis climática, que plantea no solo la cuestión de las condiciones de vida en el planeta, sino también la de la supervivencia en general, se tratan en el modo de razón instrumental y, por lo tanto, de administración y gestión. Lo que queda excluido son las cuestiones fundamentales sobre el conjunto social, sobre una economía, por ejemplo, que rompe fundamentalmente con la lógica de la explotación, el beneficio y la competencia. Incluso si el capitalismo ha perdido hoy su potencial utópico y se ha desarrollado más en la dirección del capitalismo cínico,¹¹ y se ve irremediable, una salida parece simplemente inimaginable.

10 Michael Schüßler ya había recomendado tales actualizaciones a la teología política hace unos años. Cf. Miguel Schüßler, “¿Actualizaciones para la teología política? Deconstrucción pastoral fundamental de una ruina discursiva”, en Rainer Bucher, *Pastoral y política. Explorando una tarea inevitable*, Münster, Lit, 2006, pp 22-38.

11 Franz J. Hinkelammert, *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, San José, DEI, 1998, pp 177-188.

En su texto *Capitalismo como religión*, Walter Benjamin describió este fenómeno como una pérdida de toda trascendencia y, por lo tanto, como “la ruptura del ser”.¹² Este es el caso cuando el capitalismo se convierte en una religión sustituta; es peor que el enredo en el círculo de endeudamiento, en el que el capitalismo empuja a las personas; es algo que abarca a todo el ser, y solo puede culminar en la desesperación.

Si compartimos la convicción de Benjamin de que el capitalismo abraza tan total y, al mismo tiempo, fatalmente el ser de las personas, la cuestión de la posibilidad de una ruptura en esta totalidad se vuelve aún más central. A su vez, no tiene mucha plausibilidad en un mundo donde Otro, una experiencia de trascendencia en el sentido de una vida después de la muerte de las relaciones sociales existentes, o incluso cualquier esperanza de que el más allá pueda existir, se ha perdido para muchas personas. El futuro solo puede pensarse entonces en el modo de inferencia del presente existente: “En este proceso, ya nada extraordinario puede suceder porque todo es la continuación de lo que ya está dado”.¹³

A tal comprensión de la realidad también está vinculada una cierta concepción del tiempo como un continuo en el que un desarrollo sigue a otro y resulta de él. Metz describió este problema de la siguiente manera:

La comprensión de la realidad que guía el dominio científico-técnico de la naturaleza, y de la que el culto a la factibilidad extrae sus reservas, se caracteriza por una concepción del tiempo como un continuo vacío, que crece evolutivamente hacia el infinito, en el que todo está despiadadamente encerrado; aleja todas

12 Cf. Walter Benjamin, “El capitalismo como religión (Fragmento)”, en *Gesammelte Schriften*, ed. por Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Bd VI, Frankfurt a. M., 1991, pp 100-102.

13 Andreas Hellgermann, “Badiou und der politische Kampf gegen die Ableitung”, en Philipp Geitzhaus/ Miguel Ramminger (ed.), *Acontecimiento, libertad, trascendencia. Enfrentamientos con Alain Badiou*, Münster, ITP-Kompass, 2020, p 107.

las expectativas sustanciales y, por lo tanto, produce ese fatalismo que corroe el alma del hombre moderno.¹⁴

A tal concepción de un tiempo del mundo vacío y despiadadamente fluido, que se refiere a la necesidad inmutable de lo que ya se ha dado, Metz se opone a la fe en una ruptura mesiánica; por lo tanto, se une a la herencia bíblica de lo apocalíptico. Las crisis de nuestro mundo, pero especialmente la catástrofe climática, también están hoy culturalmente asociadas con el concepto de apocalipsis. Sin embargo, este concepto está muy alejado de la comprensión bíblica del apocalipsis a la que se refiere Metz. La mayoría de las veces gira en torno a la posibilidad de una escalada de la catástrofe a la destrucción completa de la vida humana directamente, hasta algún tipo de final definitivo. Por otro lado, para el apocalíptico bíblico, no se trata precisamente de imaginar el final como una catástrofe que lleva a la ruina, sino de pensar en el apocalipsis como el mantenimiento de la esperanza de salvación en medio de los desastres del mundo que ya estamos viviendo, si pensamos solo en la catástrofe de personas que se ahogan en el Mediterráneo en busca de mejores perspectivas de vida. Vale la pena poner estos desastres en relación con el mantenimiento de la fe en un Dios que puede ser el garante de la aspiración humana a un mundo digno de los seres humanos. Por eso el mantenimiento de la dimensión apocalíptica de la fe está ligado a las experiencias fundamentales de crisis de la historia, que producen sufrimiento, muerte, víctimas y derrotas:

En esto, la experiencia de crisis a la que se une el mensaje de la resurrección universal de los muertos no es simplemente la experiencia individual de la mortalidad, sino sobre todo la inquietante cuestión de la salvación de los demás en la muerte, y específicamente de aquellos que sufren inocente e injustamente,

14 J. B. Metz, *La fe en la historia y la sociedad*, p 150.

es por lo tanto la cuestión de mantener la justicia para las víctimas y los vencidos de la historia...¹⁵

Para la teología política, el mantenimiento de la esperanza cristiana no es concebible bajo el horizonte de esta cuestión; no puede contentarse con ser una “pequeña” esperanza que apunta a la mejora de las circunstancias de la vida, el éxito de la propia vida o la salvación individual en la muerte. Esta esperanza cristiana concierne al conjunto porque es universal y, por lo tanto, prevé un futuro del mundo en el que todos puedan convertirse en súbditos, incluso los muertos:

La esperanza de un fin de los tiempos y del Reino de Dios se califica en su contenido: *ad negativum* por el estado del mundo percibido de manera apocalíptica y *ad positivum* por el fin del poder, la dominación y la explotación...¹⁶

Así entendido, el apocalíptico bíblico tiene la tarea, por un lado, de revelar la historia del sufrimiento de las víctimas y los vencidos ocultos en la historia y, por otro lado, de mantener viva la posibilidad de su interrupción, a pesar de todas las llamadas evidencias de restricciones fácticas sin alternativa, que, siempre y nuevamente, producen nuevas víctimas.

La lucha por el devenir-sujeto

En este sentido, una perspectiva apocalíptica y la lucha por el devenir-sujeto y el poder-ser-sujeto de todos están vinculadas de la manera más cercana, porque este ser-sujeto es pensable

15 J. B. Metz, “Dios. Contra el mito de la eternidad del tiempo”, en *Lección. Escritos recopilados*, Bd. 5, ed. por Johann Reikerstorfer, Friburgo i. Br. 2015, p 41.

16 Miguel Ramminger, “Evento, lealtad, interrupción. Badiou y la teología política”, en Ders. / Felipe Geitzhaus (ed.), *Acontecimiento, libertad, trascendencia. Enfrentamientos con Alain Badiou*, Münster, brújula ITP, 2020, p 38.

solo en una cierta comprensión del tiempo: “En la visión de lo apocalíptico bíblico, el tiempo del mundo no aparece como tiempo natural anónimo, sino como tiempo histórico de la humanidad”.¹⁷

Pero solo una mirada al tiempo como tiempo histórico permite que las personas se conviertan en sujetos de su propia historia. No se las deja simplemente a la suerte del curso natural del tiempo de una manera despiadada, sino que se colocan en una historia que contiene posibilidades de cambio. La representación de los seres humanos como sujetos de su propia historia es un contra-modelo a la dominación de las restricciones fácticas cuasi-naturales a las que está sometido el ser humano, y que parecen inmutables.

Metz aprehende la historia del Israel bíblico como historia del devenir-sujeto de un colectivo y, sin embargo, también por el hecho mismo del individuo en este colectivo.¹⁸ Tal devenir-sujeto es político en el sentido de que interrumpe la dominación, y postula en esto, en una intención solidaria, la igualdad de todos los seres humanos como universal.¹⁹

En la situación actual, se opone a una subjetivación neoliberal que produce un tipo de subjetivación que puede mantenerse y afirmarse en la situación de crisis, y que corresponde, al mismo tiempo, a las demandas hechas al ser humano como capital humano: un individuo que actúa bajo su propia responsabilidad, de manera flexible, capaz de adaptación, eficiente, resistente:

17 J. B. Metz, “Dios en el tiempo. De la raíz apocalíptica del cristianismo”, en Ders., *Escritos recopilados*, Bd. 5, ed. por Johann Reikerstorfer, Friburgo i. Fr. 2015, p 71.

18 J. B. Metz, *La fe en la historia y la sociedad*, p 57.

19 Cf. Philipp Geitzhaus, “¡Convértete en un sujeto! Sobre la actualidad del concepto de política de Metz”, en Hans-Gerd Janßen/ Julia D.E. Prinz/ Michael J. Rainer (ed.), *Teología en tiempos de peligro. Palabras clave de compañeros cercanos y lejanos para Johann Baptist Metz en su 90 cumpleaños*, Münster, Lit., 2018, p 143.

El ser humano está preparado para un futuro que siempre parece incierto y preparado para adaptarse a él de la mejor manera posible, yendo a los límites de su propia eficiencia.²⁰

Contrarrestar tal forma de subjetivación con un convertirse en un sujeto solidario no es simplemente necesario para evitar una pérdida de sentido de la teología y de la Iglesia. Además, la preocupación por una teología política aquí alcanza un significado que va mucho más allá del espacio interno de la Iglesia porque, precisamente, este devenir-sujeto en solidaridad es una cuestión de todos y, por lo tanto, de todo: a saber, la cuestión de las posibilidades y condiciones de la vida humana en este mundo. Las categorías fundamentales de narrativa y memoria mencionadas por Metz alcanzan una importancia notable aquí: porque el mundo de hoy ciertamente conoce muchas historias, pero prácticamente ninguna conciencia histórica. Lo que importa es lo que es ahora. Sin embargo, el fundamento de esta peligrosa memoria y de la narrativa que produce es precisamente que lo que existe no lo es todo. La conciencia histórica mantiene, por lo tanto, abierta la posibilidad de que también podría ser de otra manera. Así, como la conciencia apocalíptica abre el tiempo a un evento mesiánico venidero, al final de lo que existe, la conciencia histórica abre el “tiempo hacia atrás”, por así decirlo, y ofrece resistencia contra “un debilitamiento en el sentido de sumisión completa”,²¹ que hoy amenaza las restricciones materiales anónimas, en interés de la lógica capitalista de explotación, y que determina cada vez más la vida de las personas. Es, por tanto, tarea de una memoria peligrosa no olvidar además lo que ya falta, a riesgo de seguir portando una débil fuerza mesiánica.

20 J. B. Metz, *La fe en la historia y la sociedad*, pp 161-194.

21 J. B. Metz, *La fe en la historia y la sociedad*, p. 63.

La teología como medio de lucha (Bonhoeffer)

La importancia de una teología política no solo para la Iglesia, sino también para el mundo, se revela en la medida en que puede contribuir a las luchas por el devenir-sujeto de todos y permitir así la interrupción de una realidad marcada por los desastres. Por lo tanto, no está “en sintonía con su tiempo” porque es contemporánea, sino más bien porque entra en resistencia contra las tendencias fundamentales de cada época, precisamente porque desenmascara la realidad existente como una realidad que produce víctimas. Esto es evidente en un momento de catástrofe climática, la huida involuntaria y la migración de tantas personas en todo el mundo, o las enfermedades y pandemias causadas por una economía agrícola industrial. Esta no sabe dar seguridad ante la incertidumbre resultante para muchas personas, dentro y fuera de la Iglesia, sobre cómo controlar las crisis de este tiempo. Saca a relucir mucho más a quienes se aferran a lo que es, una falsa seguridad, obtenida incluso a costa de tener que reprimir la realidad del sufrimiento que produce. La teología política, sin embargo, quiere mantener una esperanza que opone algo a la falta de alternativas a la realidad existente. Basa esta esperanza en la idea cristiana de Dios.

Entendida de esta manera, la teología política puede convertirse en una teoría de resistencia contra todo aquello que no permita que las personas se conviertan en súbditos, y así las convierte, en un mundo controlado, en objetos que se interponen impotentemente frente a los poderes económicos y políticos que los rodean. Lleva adelante esta resistencia y la mantiene viva, en la fe del advenimiento de un cambio, un nuevo cambio que no surge de lo existente.

Esta posibilidad no puede atraer por su resistencia, solo puede esperar. Esta expectativa, sin embargo, significa algo muy diferente a la pasividad. Significa mucho más la esperanza de un deve-

nir-sujeto de todos los seres humanos, precisamente al participar en luchas históricas para dar testimonio del poder-ser-sujeto, y, por la misma razón, observando la aparición de una realidad que trasciende lo existente.

Esta teología política también podría señalar el camino hacia cómo tener éxito hoy en ser y vivir la Iglesia más allá de la banalidad de la religión burguesa y más allá de un tradicionalismo esclerótico y retrógrado. La Iglesia debe convertirse entonces en un lugar donde las luchas por el poder-ser-sujeto de los seres humanos puedan ser recordadas y mantenidas vivas, un lugar que nos llame y nos anime a seguir involucrados en estas luchas, y así llevar activamente la esperanza de devenir-sujeto de todos a lo largo de la historia.

Julia Lis

Traducido por Soledad Oviedo C.

La Misión Scalabriniana:¹ un proceso de sanidad interior

Wilson Rivas Toledo

Nosotros trabajamos con migrantes, se los llama también personas en movilidad. El trabajo ha sido y es fuerte, comprometido, lleno de giros y vericuetos que le hacen divertido, angustiante, exigente y de mucho compromiso a la vez. Esta es la historia de una familia que llega al Ecuador, a una de las ciudades de la frontera, Ibarra.

Huir de la violencia no es fácil, más cuando sabes que todos los caminos de escapatória son casi una vía a la muerte repleta de trampas y de ataques escondidos. Anita² vivía en Colombia, en una bella ciudad de la costa. Era feliz, tenía más que los demás: casa, vehículo, comida, trabajo, sus hijos estudiaban. Tanta era su dicha que trabajaba a medio tiempo de profesora ayudando a chicos que deseaban nivelar sus conocimientos; el otro medio tiempo lo entregaba como voluntaria en la misma entidad, con los mismos estudiantes. Además, es madre de tres niños varones de 15, 13 y 10 años.

-
- 1 La Misión Scalabriniana en Ecuador lleva 30 años en el trabajo por los migrantes. La congregación de las Hermanas Misioneras de San Carlos Borromeo fue fundada por el beato Mons. Juan Bautista Scalabrini el 25 de octubre de 1895 en Italia. Posteriormente, la beata Assunta Marchetti y el venerable padre José Marchetti continuaron la obra en América. La misión está presente en más de 30 países, y, actualmente, más de 30.000 personas en situación de movilidad han sido alcanzadas por los beneficios del carisma scalabriniano: el trabajo con migrantes.
 - 2 La historia de Anita es real; su nombre ha sido intencionalmente cambiado debido a los peligros que aún podría correr, pese a haber huido de la violencia armada en su país de origen.

Un día uno de sus estudiantes le comentó algo que la inquietó y que le cambiaría la vida. Una confesión pesada y abrumadora: se había escapado de un grupo armado, pero lo habían encontrado; lo obligaban a volver a su guerra contra la sociedad. Debía regresar a una guerra que no era suya, en la que peleaba contra los suyos y en la que había visto, y volvería a ver, lo más bajo y degradante para un ser humano. Ella se horrorizó. No sabía qué hacer. No durmió. Su almohada le aconsejó: denúncialos. Y lo hizo. En la oficina del Estado le anotaron los datos, le hicieron firmar papeles, le tomaron fotos y le dijeron que ellos se encargarían de vigilar que niños y grandes no sean obligados a pelear guerras entre hermanos en búsqueda de una justicia que no llegó, no llega ni llegará. Y se fue para su casa.

Dos días después el mundo se le derrumbó. Tal como vivía y conocía el mundo, ya no lo sería más. Las cosas tan sencillas que hacía, como comprar pan o caminar en el parque con sus pequeños, se convertirían en asunto de riesgo y de jugarse la vida; en pocos meses, no volvería a tener una vida normal. Era enero del año 2020 y el mundo estaba inquieto. Las notas de prensa anunciaban una extraña enfermedad respiratoria que amenazaba la salud de la humanidad. Al mundo, al planeta Tierra, le esperaba grandes cambios. Anita y a sus hijos tuvieron cambios que transformaron su realidad e hicieron que tengan una “nueva normalidad”.

Las mismas personas que en la oficina del Estado habían tomado su declaración, que denunciaba a quienes reclutaban niños y adolescentes para una guerra entre hermanos, contaron a los reclutadores lo que hizo Anita. Ella, madre de tres chicos, no podía permitir que los niños pierdan la vida y su futuro, pero su denuncia le costó el suyo, tal como lo había soñado, y temía por su vida y la de sus hijos.

Sus perseguidores cercaron su casa por tres días, y empezaron extorsionándola: que la denuncia fue cara y que eso le costaría mu-

cho, pues ella les debía lo que había hecho; que sus hijos irían a la guerra, y que solamente el equivalente de 20 mil dólares estadounidenses la salvarían, por lo que sería urgente conseguir el dinero. Sin embargo, ella no podía salir de su casa, pues le hacían guardia armados. La cercaban. La oprimían. Ella lloraba en silencio; sus hijos a gritos. Sus captores le decían que debió haber guardado silencio y que por ese error debería pagar. Una voz en su conciencia y en su corazón le advertían que el dinero no compraría su libertad; todo lo contrario, como es costumbre, sus opresores la asesinarían luego de obtener el dinero, y se llevarían a sus hijos a la guerra.

Pero ocurrió el primer milagro: por el frente de su casa solían pasar de vez en cuando muchos niños y jóvenes; y, un día, escuchó su algarabía, sus risas y las conversaciones estruendosas de los chiquillos en la calle que se aproximaban a su puerta. Mientras que sus perseguidores se escondían, pues la cobardía es una marca indeleble en el espíritu de estos combatientes contra la libertad. Así, Anita pudo sacar a sus dos hijos mayores, el pequeño no quiso irse, y les pidió que se unan al grupo para que huyan y se escondan. Les convenció que estarían seguros en otro lado, no en casa. Los chicos obedecieron a su madre, sin despedirse ni voltear a verla; dejaron su casa, sus amigos, su ropa, sus juguetes y su vida, todo lo que había sido hasta ese momento. ¿Se volverían a ver?

Ella y su hijo menor quedaron en casa, a merced y voluntad de sus verdugos. Anita fue torturada, golpeada y violentada, y el pequeño como testigo, pero no lloraba, solamente sollozaba interminablemente. Uno de ellos la sacó de la casa a la fuerza y se la llevó al monte, “a caminar”, le había dicho; sin embargo, recibió golpes, insultos y reclamos. Su hijo la seguía, ella le lanzaba piedras para pedirle que no lo hiciera, que se alejara, pero fue en vano. Estaba segura que sería su último paseo, su última salida al monte, y no quería que este fuese el mismo destino para el pequeño. En ese

instante, su memoria obró un segundo milagro: recordó a un viejo amigo que podía darle el rescate, eso al menos alargaría su vida. Le dijo a su victimario, él aceptó, ya que para estos secuestradores es una costumbre acceder al rescate y luego liquidar a sus víctimas. Ella ganó tiempo. Volvieron a casa, y como el captor debía ir a comer, fue reemplazado por otro, por un relevo.

El relevo era, sorprendentemente, uno de los jóvenes que había querido huir y que había sido su estudiante. Este fue el tercer milagro para “la profe”: ella era la profesora que lo nivelaba, que lo escuchaba y lo aconsejaba; era la maestra que por él arriesgó su vida al denunciar al grupo de ladrones del futuro de los niños y jóvenes. Él lloró: “no dejaré que le pase nada profe, vístase de negro”; automáticamente, Anita obedeció. Ella y su pequeño se vistieron de negro; colocaron en una mochila pocas cosas: todo su dinero, algo de ropa y sus documentos, y al abrigo de la noche, de la oscuridad y del silencio salieron en dirección al monte. Escaparon. En un punto, recuerda, que no veía nada y que solamente sintió un empujón: rodó montaña abajo. Tuvo golpes, magulladuras y dolores intensos en medio de la oscuridad, acompañada únicamente por pocas estrellas y por la pálida luz de la luna como testigos. Ella y su hijo se dieron cuenta que eran libres, huyeron. A la mañana siguiente, llegaron donde estaban sus hijos mayores y salieron hacia otra ciudad, hacia otro destino.

Vivieron mal por un mes en hoteles de baja categoría, gastándose el poco dinero que tenían y visitando a algún conocido a quien no quería comprometer con su presencia, pero sí recibieron ayuda y poco a poco fue sintiéndose mejor. En su mente, sin embargo, solo había una tarea: huir del país, pues no estaba segura allí; sus opresores, si se proponían, pronto la encontrarían. Ella se enteró que estos la buscaban cuando vio su foto y la de sus hijos en una red social, ofreciendo un precio por su captura y liquidación. Por este motivo, cada vez que salían, ella cambiaba muchas veces de

autobuses en un solo día. Nuevamente tuvieron que huir y los niños lloraban; sus ropas ni sus zapatos ayudaban a ello. La gente que los veían se hacía a un lado, ella misma pensaba adónde iría a escapar tres mendigos negros.

Al llegar a la frontera, migración los revisó y controló: ¿papeles de los niños, autorización del padre, pasaportes? No tenía nada. Una mujer, de quien no recuerda su rostro, le sugirió ir a una caseta de la organización más grande para refugiados en el mundo, pero allí no había nadie; sin embargo, pasó la frontera y al otro lado tomó un taxi que no cobró nada barato. Por un paso arriesgado y sinuoso, de los considerados ilegales, llegaron a Tulcán; allí, el frío y la cercanía con su país, al que dio la espalda para huir, provocó en ella el deseo de ir a otro lugar. Casi no les quedaba dinero, no sabía qué hacer. Una vendedora de caramelos fue su solución: le cambió los pocos pesos que le quedaban por los dólares del nuevo país que los acogía. Así llegaron a Ibarra, pero el dinero se acabó; los niños tenían algo en sus bolsillos y juntaron lo poco que les quedaba. “Mi destino, pensaba, debe ser el Perú, debo cruzar el Ecuador, debo contar que me persiguen”, y pidió ayuda a un taxista: “Lléveme a la Cruz Roja, por favor”. El chofer se quedó con el dinero de los niños y no les llevó a la Cruz Roja, sino al ACNUR. “Aquí sí la ayudan”, les indicó.

Cada que llegaba a un sitio, volvía a contar toda su historia; le pedían detalles y datos, parecía como si quisieran vacunarse de su mala suerte cuando conocían los detalles del éxodo forzado de una guerra inmoral y fratricida. En la ACNUR no hubo preguntas, solo la recibieron para decirle, con amenidad, que no la podían ayudar. Le dieron dinero para un taxi y una dirección adonde dirigirse, era el 8 de marzo en la noche. Al llegar a ese lugar la acogieron, le dieron de comer y de vestir, todo esto con una sonrisa; cada uno tuvo una cama para dormir. Anita recuerda: “Era la primera vez que me veían como un ser humano, que no

me discriminaban por ser afro, que no me preguntaban detalles de la huida; que me acogían con un abrazo y una sonrisa”. Anita y sus hijos llegaron al Centro de Atención Integral, a la casa de acogida, Cristo Peregrino de la Misión Scalabriniana en la ciudad de Ibarra.

En la casa de la misión se quedaron cuatro días. Un día de esos, en el programa de noticias de la televisión reconoció a alguien y se le heló la sangre; se sintió morir, y un escalofrío le recorrió el cuerpo: en las imágenes reconoció a los funcionarios que, en la ciudad donde vivía, recibieron su denuncia sobre el secuestro extorsivo para llevar niños a la guerra. Estaban acusados de ser parte de uno de los movimientos irregulares, que operaban en todo el país, en lavado de dinero y tráfico de drogas. Entendió, entonces, que no solo fue revelada su identidad por denunciar esos actos de barbarie, sino que las personas que recibieron esa denuncia eran sus homicidas, sus agresores, y quienes les obligaron a huir y a cambiar de vida.

Anita lloraba. Pensó en su casa, en su vehículo; en su familia, en sus amigos y en sus estudiantes. Recordó cómo tuvo que huir de la muerte casi por dos meses; y, cómo ahora, debería estar alerta frente a lo que decían las noticias y lo que repetían todos: la muerte estaba llegando en forma de una enfermedad respiratoria grave, apropiándose de las vidas de hombres y mujeres, niños y viejos. Una enfermedad que mataba sin compasión, sin diferencias, sin detenerse. Antes había huido de grupos armados irregulares, ahora debía enfrentarse a la Covid-19, un virus que provocaba afecciones respiratorias y la muerte.

El 12 de marzo, Anita y sus hijos tuvieron que salir de la casa Cristo Peregrino; estaban muy tristes, y todos lloraron, pero fueron a otra entidad que les daría otro tipo de ayuda. Sin embargo, al llegar les dijeron que no podían recibirlos, pues el país entero entraba en semáforo rojo y que la emergencia sanitaria por la

pandemia de la Covid-19 les impedía ayudar. “¿Qué voy a hacer en la calle con mis hijos, pensó, Anita?”. Volvió a la misión y nuevamente los acogieron, se quedaron tres meses y medio. Ella, sus hijos y otras familias, pasaron todo el confinamiento sanitario en la casa Cristo Peregrino. Anita pensó que esto era un nuevo milagro para ella y sus hijos. Ella se sentía segura y fuerte: era la primera vez que ya no estaba pendiente de que sus captores la estuvieran siguiendo.

Anita, en esos meses, recibió lo que tanto necesitaba: apoyo psicológico. Se calmó, y pudo esperar a los últimos meses no sin temor, pero sí con más calma. Luego aprendió costura, manualidades y ayudaba en las tareas de la casa; además, nivelaba los estudios de los niños alojados en la casa y apoyaba a los profesores de sus hijos que ya estaban entretenidos en Cristo Peregrino siendo parte del Movimiento Juvenil Scalabriniano. Se sintió en paz, y esa época la recuerda como un “proceso de sanación interior” en la cual recibió apoyo material, psicológico y espiritual. Cuenta, con una gran sonrisa, que había escuchado una palabra que no sabía qué significaba: “resiliencia”; piensa que gracias a la Misión Scalabriniana, ahora, vive la resiliencia y que ya saben, ella y sus hijos, lo que significa.

Llegó el momento de salir. Las condiciones mejoraron, no del todo, pero aprendió a emprender. Creó un pequeño negocio que le da de comer y que le ayuda en el arriendo; gracias a ello, poco a poco, ha ido creciendo. Para fortalecer su emprendimiento, se juntó con otras mujeres como ella, con historias más o menos similares, con vidas rotas no solo por la violencia familiar, sino por la del Estado, la de la pobreza y la de la migración forzada. Todas juntas crearon un grupo al que llaman: “Las resilientes”, en el que ahorran para que crezca su capital y para ayudarse a sí mismas en caso de necesitar algún préstamo, con el fin de fortalecer su negocio. Además, se reúnen cada semana y comparten su vida, sus

aficiones, sus ansiedades y sus esperanzas; unas a otras se enseñan a sobrevivir con el oficio que saben y que les gusta. Han creado un grupo emprendedor y una comunidad de vida alrededor de un grupo de auto ahorro.

A pesar de que Anita pasó tremendo susto al ver en Ecuador a uno de sus captores, lo que la obligó a jugar al gato y al ratón, a esconderse y cambiarse de domicilio, se siente segura en su nuevo país, y sabe que sus hijos tienen futuro allí. Ya no llora al recordar su casa y su vida anterior, sueña en cómo será su vida a futuro y cómo verá crecer a sus hijos al margen de la violencia y de la guerra forzada. Asegura que lo mejor que ha sacado de estas peripecias es la posibilidad de vivir en paz, de sanarse, de perdonar y de agradecer a Dios y a la Misión Scalabriniana.

Wilson Rivas Toledo
Coordinador de Comunicación de la Misión Scalabriniana

*Spiri
tus*

*Parte
aparte*

Septiembre de 2021

Jóvenes en tránsito hacia espiritualidades no religiosas: búsqueda, escucha y acompañamiento¹

Silvia Guzmán Rojas²
Luz María Romero Chamba³

De todos los seres vivos, el ser humano es quien va definiendo qué ser y qué hacer con su vida. Tiene la tarea de hacerse o no, pleno. Si bien en una primera etapa es ayudado y afectado por las personas cercanas, con el tiempo va dejando y adquiriendo otras formas de construirse a sí mismo, dando sentido y razón a su existencia. Esta dotación de sentido y razón a su vida la hace cada día, es actualizada constantemente a través de las diversas experiencias y decisiones; y así, en este afán de *hacerse*, se equivoca, retrocede, aprende, avanza, corre, se estanca, etc.⁴ Es feliz, se entristece, se angustia, sufre, añora, sueña, se proyecta.

¿Qué hace que el ser humano tenga esa gran fuerza, así como la posibilidad y la necesidad de hacerse? Su espiritualidad. El ser humano no solo es razón, emociones, pasiones y cuerpo, sino

1 Este artículo más completo y con bibliografía fue publicado en la revista *Yachay*, año 37, No 72 (2020): 33-70.

2 Lic. en Filosofía y Letras por la Universidad Católica Boliviana. Docente de la facultad de Teología San Pablo y de la carrera de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Boliviana San Pablo, Regional Cochabamba, Bolivia. Miembro de Mujeres Haciendo Teología (MUHATE).

3 Lic. en Teología Pastoral por la Universidad Politécnica Salesiana de Quito, diploma eclesástico en Misionología por la facultad de Teología San Pablo de Cochabamba, y maestría en Docencia Universitaria por Competencias por la Universidad Católica Boliviana. Autora del libro *Genio femenino un nuevo estilo misionero*. Miembro de MUHATE.

4 Cf. Silvia Guzmán, “Haciéndonos humanos”, en *Yachay* 69 (2019): 25.

que también es espíritu.⁵ De hecho, ser espíritu es su esencia que, a la vez, da vida y sentido a su ser corporal. Por esta razón debe, por su misma razón de ser, cuidarse, atenderse, desarrollarse, profundizarse, aceptarse, escucharse y expresarse. Así entendemos la espiritualidad como un tesoro interior que permite a la persona interrelacionarse con el Otro (Misterio), consigo mismo,⁶ con los semejantes y con el cosmos.⁷

La espiritualidad se vislumbra conforme la persona se pregunta por el sentido de su vida y a la vez por el más allá, sobre el porqué de sus acciones y de sus errores, cuando toma conciencia de sí misma y de su estar en el mundo; es decir, cuando es capaz de preguntarse el cómo, por qué, para qué, el hasta cuándo de su existencia terrenal y aun el después de ella. Como se podrá notar, para responder a estos interrogantes, no necesitamos profesar religión o credo alguno, aunque gran parte de la humanidad haya optado por hacerlo desde allí.

Con el tema *Jóvenes en tránsito hacia espiritualidades no religiosas*, abordaremos sobre el estilo propio que tiene la persona joven de experimentar al Misterio, creando con ello su propio estilo de vida y de encuentro con Él: relación de sintonía, armonía y conexión con Algo-Alguien diferente. A su manera, el joven advierte esta experiencia trascendental en su vida, que le lleva a conectar con sus emociones, con su sentido de existencia, con sus sueños, con sus relaciones, con su proyecto de vida, y con el todo universal.

5 Cf. Omar de Jesús Romero González, “Análisis sobre algunos elementos del deísmo”, en Jesús Arturo Navarro Ramos, Juan Diego Ortiz Acosta, Darío Armando Flores Soria y José Alejandro Fuerte (coords.), *Espiritualidad sin religión. Interioridad, jóvenes y creencias religiosas*, Guadalajara, 2019, p 82 [en adelante los diversos autores de esta obra colectiva serán citados solo en primera parte].

6 Haremos uso solamente del masculino según las indicaciones de la Real Academia. Cf. Real Academia Española, “Los ciudadanos y las ciudadanas, los niños y las niñas”, en <https://www.rae.es/consultas/los-ciudadanos-y-las-ciudadanas-los-ninos-y-las-ninas> (fecha de consulta 11 de octubre de 2020).

7 Cf. Juan Esquerda Bifet, “Hombre”, en *Diccionario de la Evangelización*, Madrid, 2001, p 346.

Siendo la espiritualidad un don-tesoro interior, ¿por qué juzgar la forma o modo como el joven se acerca a lo trascendente?, ¿por qué calificarlo de vacío y superficial?, ¿por qué no respetar su espacio y acompañarle desde esa *contravía* frente a nuestros principios y doctrinas? Estos y otros muchos interrogantes cuestionan —o deberían cuestionar— al quehacer de los agentes de pastoral, a las familias católicas y a la misma Iglesia católica institucional.

Conscientes de los grandes pasos que va dando la humanidad en las actuales sociedades secularizadas, este aporte busca responder a las preguntas: ¿de qué hablamos cuando decimos jóvenes con espiritualidades seculares o no religiosas?, ¿qué papel juega el acompañamiento a jóvenes con espiritualidades seculares desde nuestro ambiente católico? y, desde la pastoral misionera católica ayudada por la misionología, ¿cómo *escuchar* y acompañar al joven en el desarrollo de su espiritualidad secular o no religiosa?

Hacemos uso del método de planificación pastoral: el *ver* nos permitirá señalar cómo nace esta investigación, algunos datos estadísticos a nivel latinoamericano, así como los diversos conceptos que usaremos. El *iluminar* ayudará a profundizar la temática teniendo en cuenta el Magisterio eclesial y enfatizando en el proceso de acompañamiento a los jóvenes. Mientras que el *actuar* llevará a vislumbrar algunas orientaciones para el acompañamiento grupal y/o personalizado a los jóvenes con espiritualidad secular o no religiosa, a fin de ir construyendo el proyecto eclesial de hacernos juntos desde la diversidad.

1. Los jóvenes en su *búsqueda* de realización plena

La quietud, la homogeneidad, lo tradicional, el cerco de lo conocido y cercano de nuestras sociedades y países, se vieron sacudidos y alterados con las migraciones y desplazamientos suscitados a partir de la segunda mitad del siglo XX, mismos que trajeron

consigo grandes cambios sociales, culturales, económicos y políticos.⁸ Lo religioso y espiritual no se quedó impávido y sufrió también sus mutaciones y metamorfosis. Las nuevas interconexiones en todos los aspectos, para unos, es amenaza a la unidad e identidad de los pueblos; para otros, despierta a cosas nuevas. Otros lo asumen como oportunidad para conocer, aprender y abrirse a nuevas realidades; otros, en cambio, se cierran a lo ancestral y tradicional. De una u otra manera, la movilización humana del último siglo, acompañada del desarrollo tecnológico, científico y comunicacional, significó el inicio de una nueva época y nuevos estilos de vida en nuestras sociedades y en sus luchas reivindicativas.⁹

Por lo general, la población más vulnerable a este tipo de cambios son las generaciones nuevas, pero ellas también son, mayormente, receptoras, visionarias y dinamizadoras de las novedades. De esta manera, nos acercamos a hablar de los jóvenes (varones y mujeres) quienes, según la ONU, oscilan entre los 15 y 29 años de edad.¹⁰ Imposible ignorar las grandes diferencias que existen entre ellos (cultural, económica, profesional, entre otras), pero por razones de estudio no nos detendremos allí (cf. DFJ 10).¹¹ Tampoco se trata de idealizarlos ni de diseñar un prototipo, sino más bien de reflexionar en la población que desafía una postura pastoral de la Iglesia católica.

Es necesario hacer notar que la relación de la sociedad con este grupo etario es paradójica: por un lado, se le carga esperanzas de cambio y renovación social, y, por otro, se lo trata con des-

8 Cf. Josef ESTERMANN, *Interculturalidad vivir la diversidad*, La Paz, 2010, p 12.

9 Cf. José BENGÓA, *La emergencia indígena en América Latina*, Santiago de Chile, p 66.

10 Cf. NACIONES UNIDAS, "Juventud", en <https://www.un.org/es/sections/issues-depth/youth-0/index.html>

11 SÍNODO DE LOS OBISPOS, "Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional. Documento final" (27 de octubre de 2018), en http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20181027_doc-final-instrumentum-xvassemblea-giovani_sp.html (fecha de consulta 21 de octubre de 2020).

confianza, como falto de madurez y prudencia, sin reconocer y aceptar que esas cualidades no precisamente se las logra siendo adulto. Algo que sí se va gestando en esta etapa es la proyección de lo que se quiere ser y cómo hacerlo; es la búsqueda y el deseo de alcanzar un fin, una realización de vida y, con ello, la satisfacción de *felicidad*.

¿Y por qué esta necesidad de proyectarse y hacerse?, porque el ser humano es el único ser vivo que se construye, que se hace; tiene la fuerza y capacidad para hacerlo, pues también es espíritu. De esa manera, el joven se encamina en *su búsqueda de realización plena*.

1.1. Espíritu y espiritualidad: esencia y estilo de vida

“El espíritu de una persona es lo más hondo de su propio ser: sus ‘motivaciones’ últimas, su ideal, su utopía, su pasión, la mística por la que vive y lucha y con la cual contagia a los demás”.¹² De ese modo se puede entender que el espíritu no es ajeno al cuerpo o está fuera de él, sino, más bien, es lo que a la persona le hace ser. En esta misma perspectiva para Codina el Espíritu (*ruah* femenina) conecta con la “fuente de vida, de amor, de ternura, de sabiduría”.¹³

Los términos espíritu y espiritualidad van unidos: el “Espíritu es un concepto que alude a una fuerza no perceptible” mientras que “[e]spiritualidad: es la propia acción del Espíritu en el ser humano”;¹⁴ en sí, vendría a ser como el reflejo de aquella inspiración interna en la persona. En palabras de Mamani, “la espiritualidad

12 Pedro CASALDÁLIGA y JOSÉ MARÍA VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*, Managua, 1992, p 23-24.

13 Víctor CODINA, “No extingáis el Espíritu” (1 Ts 5,19). *Una iniciación a la Pneumatología*, Cantabria, 2008, p 200-201.

14 Raquel Inés BIANCHI, “Espiritualidad y práctica clínica”, en <https://es.scribd.com/document/398710030/e-Spiritual-i-Dad> (fecha de consulta 4 de octubre de 2020). Cf. André COMTE-SPONVILLE, *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Barcelona, 2006, p 144.

significa vivir con nuestro *ajayu*, con nuestra *qamasa*, que son nuestra *qipa*, nuestro alimento del alma es el hilo que sostiene nuestras vidas. Esta espiritualidad requiere ser recreada, alimentada y fortalecida continuamente”.¹⁵ Casaldáliga y Vigil ejemplifican estos términos así: “Espíritu es el sustantivo concreto y espiritualidad es el sustantivo abstracto. Al igual que amigo es el sustantivo concreto del sustantivo abstracto amistad. Amigo es aquel que tiene la cualidad de la amistad; y el carácter o la forma con que la vida le hará tener un tipo u otro de amistad, más intenso o menos, más o menos sincero”.¹⁶

La espiritualidad no se enmarca en estructuras, se enriquece o no en la medida que el ser humano avanza o se estanca; tampoco se define como homogénea en los grupos humanos culturales o afines; de ella se habla en plural: espiritualidades de las primeras comunidades cristianas, milenarias, ancestrales, de los pueblos y culturas.¹⁷ Entonces, espíritus y espiritualidades “los hay muy diversos y hasta contradictorios. Hay espíritus buenos y espíritus no tan buenos. Hay personas de mucha y hay personas de poca espiritualidad”.¹⁸

Las espiritualidades traspasan estructuras institucionales, culturas, sociedades y hasta las mismas religiones, son “patrimonio de los seres humanos”;¹⁹ de allí que cada persona debería esforzarse por tener un buen espíritu como el de la “caridad, alegría, paz, comprensión de los demás, generosidad, bondad, fidelidad, mansedumbre y dominio de sí mismo” (Gal 5, 22-23); asumiendo con ello un *estilo de vida* propio de la inspiración del buen Espíritu.

15 Vicenta MAMANI BERNABÉ, *Identidad y espiritualidad de la mujer aymara*, Cochabamba, 2014, p 137.

16 Pedro CASALDÁLIGA y José María VIGÍL, *Espiritualidad de la liberación...*, p 24.

17 Cf. Roberto TOMICHÁ CHARUPÁ, “Diez consideraciones para una pneumatología cristiana en perspectiva indígena”, en *Revista Teología* 129 (2019): 117-151.

18 Pedro CASALDÁLIGA y JOSÉ MARÍA VIGÍL, *Espiritualidad de la liberación...*, p 25.

19 *Ibíd.*, p 27.

1.2. Religión y espiritualidades: “una diferencia de naturaleza”

También el término religión puede ser abordado en plural, no nos detendremos en esta explicación porque no es el objeto principal de este estudio, sin embargo, lo utilizaremos según corresponda. “Cualquier religión forma parte, al menos en cierto aspecto, de la espiritualidad; pero no toda espiritualidad es necesariamente religiosa”.²⁰ Las espiritualidades tienen que ver con los orígenes de la humanidad, mientras que las religiones son recientes: “*Homo sapiens* es coetáneo del *homo spiritualis*”;²¹ de allí que, como señala Vigil: “la diferencia entre espiritualidad y religión no solo es grande, sino esencial, una diferencia de naturaleza”.²²

El vocablo “religión” significa relación con Dios. Se usa ordinariamente para indicar una forma concreta y estructural, histórica y cultural; es decir se refiere a una de las religiones existentes;²³ estas incluyen “verdades o creencias; moral, ritos, fórmulas y ofrendas”.²⁴

Espiritualidad y religión no son sinónimos, pero guardan relación. La religión incluye ritos estructurados e institucionalizados, así, también, toda espiritualidad incluye ritos; sin embargo, estos no siempre están oficializados, corresponden a la forma personal de conectarse consigo mismo y con lo trascendente. En primera instancia, las prácticas de espiritualidad son aprendidas del entorno cercano; luego, algunas personas, en este caso el joven, buscan ir más allá, descubrir su propio espíritu y desarrollar su espiritualidad, propiciando una interrelación a su estilo con lo divino

20 André COMTE-SPONVILLE, *El alma del ateísmo...*, p 145.

21 José María VIGIL, “Religión y espiritualidad en el futuro”, en Jesús Arturo NAVARRO RAMOS et al., *Espiritualidad sin religión...*, p 19 [cursivas en el texto].

22 *Ibíd.*, p 26.

23 Juan ESQUERDA BIFET, “Religión”, en *Diccionario...*, p 624.

24 *Ibíd.*, p 624.

y el *eco-nosotros*. Esto significa “apertura a los otros, a las otras especies, al mundo, al cosmos”.²⁵

Cabe indicar que hay quienes continúan reforzando lo aprendido en su entorno, otros logran conectarse con rituales diferentes a los suyos, y muchos otros optan por mantener su espiritualidad ligada con la religión que profesan. No faltan los decididos a eliminar la religión de su vida y autodenominarse no creyentes y/o ateos.²⁶ Sin embargo, siguen vivenciando una espiritualidad profunda, buscan “*un mundo mejor, más justo, más sustentable y que trabajan por generar respeto, tolerancia, equidad, etc.*”;²⁷ a esto, nuestro estudio llama espiritualidades no religiosas, desde donde muchos jóvenes hoy buscan dar razón a su existencia, comprometidos por salvaguardar la vida humana y cósmica.

Si esta espiritualidad no religiosa es una capacidad de sentir con el sentir del otro, y es una capacidad de compasión, una potencia para intervenir en la realidad para humanizar la humanidad, y es una conciencia que descubre que se pertenece a una red infinita de relaciones, a un todo del que se es parte integrante, entonces se trata de una espiritualidad de comunión. Es una espiritualidad que imagina otros mundos, es una espiritualidad de transformación. Es una espiritualidad que construye utopías para cambiar la realidad, para cambiar al ser humano.²⁸

Una encuesta del año 2017 sobre el tema de las religiones en América Latina, en la suma total de resultados de los países, se

25 Juan Diego ORTIZ ACOSTA, “Egocentrismo como negación de la espiritualidad”, en Jesús Arturo NAVARRO RAMOS et al., *Espiritualidad sin religión...*, p 117.

26 Cf. Juan Martín DÍAZ RUIZ, “Ateísmo y ciencia”, en Jesús Arturo NAVARRO RAMOS et al., *Espiritualidad sin religión...*, p 252.

27 Sergio PADILLA MORENO, “¡Creo en Jesucristo, pero no voy a misa!”, citado por José María VIGIL, “Religión y espiritualidad en el futuro”, en Jesús Arturo NAVARRO RAMOS et al., *Espiritualidad sin religión...*, p 218 [Testimonio 4] [cursivas en el texto].

28 Juan Diego ORTIZ ACOSTA, “Egocentrismo como negación de la espiritualidad”, en Jesús Arturo NAVARRO RAMOS et al., *Espiritualidad sin religión...*, p 118.

indica los siguientes datos:²⁹ religión católica, 60%, evangélica, 19%, ninguna/gnósticos/ateos, 17%, otras religiones 3%, no responde/no sabe, 1%.

Pues si bien es cierto que la religión católica sigue siendo mayoritaria en Latinoamérica, se puede apreciar también su descenso en los últimos años; pero, más aún, revelan que estamos en medio de un 17% de personas que se consideran no religiosos, gnósticos y ateos. Entonces, nos atrevemos a decir que existe un buen grupo de personas en búsqueda o que estarían vivenciando una espiritualidad no religiosa. De ellas, el 42% son mujeres y el 58% varones.³⁰ En consecuencia, el avance del indiferentismo entre los católicos es una realidad, así como el número de los no practicantes que van reelaborando sus creencias, y la cifra de más de mil cien millones de *descreídos* en el mundo.³¹

Cuando hablamos de *Jóvenes en tránsito hacia espiritualidades no religiosas*, podemos pensar que son datos falsos; sin embargo, observemos las fronteras de las nuevas realidades donde ellos emergen, los colegios católicos donde hay jóvenes que participan de las actividades y enseñanzas doctrinales *por obligación*, y nos daremos cuenta de que esta es una realidad inminente.³²

Es un hecho que los jóvenes no están encajando en los esquemas institucionales de las iglesias, y en este caso de la católica. ¿Qué hacer?, ¿ser indiferentes?, ¿acompañarlos en este proceso

29 Cf. LATINOBARÓMETRO. OPINIÓN PÚBLICA LATINOAMERICANA, “El papa Francisco y la religión en Chile y América Latina. Latinobarómetro 1995-2017”, en file:///C:/Users/Luz%20María/Downloads/F00006494-RELIGION_CHILE-AMERICA_LATINA_2017.pdf (fecha de consulta 28 de septiembre de 2020), p 15.

30 Cf. *Ibíd.*, p 27. Cf. César GONZÁLEZ NÚÑEZ y Lorena BASUALTO PORRA, “Hacia una pastoral con jóvenes para institucionales”, en *Revista de Educación religiosa*, vol. 1 No. 2 (2019).

31 Cf. José María VÍGIL, “Religión y espiritualidad en el futuro”, en Jesús Arturo NAVARRO RAMOS et al., *Espiritualidad sin religión...*, p 16 y 17.

32 Cf. Juan Francisco HERNÁNDEZ GALLEGOS, “Puntos en debate sobre una espiritualidad sin religión”, citado por José María VÍGIL, “Religión y espiritualidad en el futuro”, en Jesús Arturo NAVARRO RAMOS et al., *Espiritualidad sin religión...*, p 218 [Conclusión 1].

de búsqueda tanto interno como externo?, ¿estaremos dispuestos a formarnos como agentes de pastoral y/o acompañantes para responder a sus inquietudes? Estos y muchos otros interrogantes surgen en la acción evangelizadora.

1.3. Teología pastoral y misionología: disciplinas diversas y complementarias en la misión

La misionología es la “*reflexión teológica sobre la misión*” y su acción consecuente es la “acción pastoral o evangelizadora”. Misionología y teología pastoral son disciplinas diversas, pero afines; comparten temas comunes sobre el anuncio, celebraciones, obras de caridad y otros.³³ La misionología como disciplina teológica es conocida como la *ciencia de las misiones* teórico-práctica y, por ende, atenta a los nuevos acontecimientos, vengan de donde vengan, los analiza, y ofrece sus aportes a los misioneros y pastoralistas para respuestas nuevas ante realidades nuevas. De ese modo, la misionología conecta con la acción pastoral eclesial.

En las fronteras sociales nos encontramos con el joven como aquel sujeto emergente frente a lo religioso/no religioso, en busca de nuevas formas, modos, estilos, espacios que llenen su existencia y le posicionen en su entorno. Nos seguimos preguntando si ¿desde la acción pastoral se podrá orientar y acompañar al joven, dejándole a la vez libertad frente a su profesión o credo religioso?

Es un hecho que muchos jóvenes van en *tránsito hacia espiritualidades no religiosas*; desde su acción pastoral, la Iglesia tiene el gran desafío de acercarse a ellos y dejar que se acerquen, acompañarlos y respetar su proceso. Un proceso que más allá de la religión está comprometido con la espiritualidad que defiende la vida en todos sus niveles y dimensiones, una espiritualidad de la vida cotidiana,

33 Cf. Juan ESQUERDA BIFET, “Pastoral”, en *Diccionario...*, Madrid, 2001, p 558.

pero sobre todo a su estilo; una espiritualidad juvenil dinámica, prometedora y entregada a causas comunes.

Entre otros elementos concretos de aquella búsqueda de auténtica espiritualidad podríamos señalar el sueño de una Iglesia (u otros espacios de fe): joven por su audacia, alegría, fuerza, capacidad de riesgo, entusiasmo, entrega; donde se discierna, se crezca en identidad, se construya la persona y encuentre sentido la vida. Que sea inclusiva, participativa, abierta, atenta a las mociones del Espíritu. Que anime a crear algo nuevo y no solo a reproducir lo ya existente; que deje libertad, respete los nuevos modos de reconocer al Misterio y el estilo de seguirle.³⁴ Que escuche y acompañe la búsqueda, joven con los jóvenes, con lenguaje cercano y acciones concretas.

2. Caminando junto a los jóvenes un tramo de su senda

En este segundo apartado ahondaremos cómo acompañar al desarrollo de aquella espiritualidad religiosa o la que muchos jóvenes llevan en *tránsito* hacia lo no religioso; espiritualidad: *tesoro* profundo que cada ser humano lleva en su interior, cuya fuerza extraordinaria procede del Misterio (cf. 2 Co 4, 7); *tesoro*, fruto del aliento recibido por su ser creatura: “insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente” (Gn 2, 7).

Asumimos como documentos base en esta iluminación: el *Instrumento Laboris* (IL),³⁵ el documento final del Sínodo de Obispos: “*Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional*” (DFJ),³⁶ y la Ex-

34 Cf. Hernán QUEZADA, “El Sínodo ‘de la posibilidad’”, en <https://hernanquezadasj.wordpress.com/2018/10/01/el-sinodo-de-la-posibilidad/> (fecha de consulta 4 de diciembre de 2020).

35 “*Instrumentum Laboris* para el Sínodo sobre los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional”, en <http://www.synod.va/content/synod2018/es/documentos/instrumentum-laboris-para-el-sinodo-sobre-los-jovenes-2018.pdf> (fecha de consulta 21 de octubre de 2020).

36 SÍNODO DE LOS OBISPOS, “Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional. Documento final” (27 de octubre de 2018).

hortación *Christus Vivit* (ChV),³⁷ relacionados con los jóvenes. No puede faltar la Palabra que, con el pasar de los siglos, sigue viva y latente, iluminando cada realidad, sobre todo lo relacionado –en este caso– al *acompañamiento* de parte de la Iglesia católica a este grupo específico *en tránsito hacia espiritualidades no religiosas*.

En este caminar *junto a los jóvenes un tramo de su senda*, el texto de los peregrinos de Emaús que acompañó el acontecimiento sinodal de los jóvenes, Lc 24, 13-35, marca también la centralidad de nuestra reflexión. Jesús se hace el encontradizo con quienes van de camino; echa a andar a su ritmo mientras ellos van desconcertados; Él sabe que se alejan de la comunidad, sin embargo, no les reprocha; los escucha, interroga, muestra interés en el diálogo, interviene, explica, les ayuda a reconocer lo que está sucediendo; acepta la invitación de quedarse; parte el pan y, con ello, ilumina la mente de los dos discípulos; ellos, por su parte, emprenden el regreso a la comunidad y comunican su experiencia con el resucitado (cf. DFJ 4). Esta actitud de Jesús frente a los desorientados discípulos es la que queremos rescatar como modelo para el acompañamiento a los jóvenes que *transitan* consciente o inconscientemente hacia espiritualidades no religiosas.

2.1. La cercanía: espacio de diálogo y testimonio de fraternidad eclesial para un mejor acompañamiento

El Documento Final del Sínodo de los Obispos sobre los jóvenes se introduce así: “La cercanía crea las condiciones para que la Iglesia sea un espacio de diálogo y testimonio de fraternidad que fascine” (DFJ 1). Esta cercanía es imprescindible para instaurar un ambiente de diálogo, conocimiento, discernimiento, *complici-*

37 FRANCISCO, “Exhortación Apostólica *Christus Vivit*” (25 de marzo de 2019), en http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html (fecha de consulta 21 de octubre de 2020).

dad, confianza y otros. Para el diálogo es indispensable la *escucha* como actitud recíproca y de aprendizaje, que va más allá del oír (cf. DFJ 122); como en el camino a Emaús: en la escucha se reconforta el corazón, se ilumina la mente y se abren los ojos para reconocer al otro en sus *búsquedas*, y en la necesidad de *caminar juntos* - acompañados (cf. Lc 24, 19 y 31).

El acompañamiento cercano es clave en esta etapa, ya que el joven está en pleno proceso de desarrollo: corporal, social, profesional y por qué no también espiritual y/o religioso, donde la *búsqueda* es su actitud fundamental. De allí su demanda de ser “escuchados, reconocidos y acompañados” (DFJ 7) por quienes son personas significativas en su entorno: familia, educadores y profesionales, animadores de la fe y agentes pastorales (cf. DFJ 93), y, en nuestro caso, la misma comunidad cristiana como primer sujeto (cf. DFJ 92). La Exhortación Apostólica *Christus Vivit* pide buscar estilos y modos que ayuden al joven a tener estos espacios/encuentros, incluyendo, a más de la parte sacramental, la vida cotidiana (cf. ChV 224).

Así, el acompañamiento requiere –en unos casos más que en otros– ser un aporte interdisciplinar, pues tiene que ver con el crecimiento humano, psicológico, espiritual, académico, de inclusión social y compromiso político. Además, teniendo en cuenta la interculturalidad, multireligiosidad y secularidad de nuestras sociedades, “es necesario un acompañamiento específico en relación con la diversidad, que la valore como enriquecimiento recíproco y posibilidad de comunión fraterna” (DFJ 94). El estilo de acompañamiento será siempre el de Jesús, quien se involucra en las andanzas del otro/joven, en sus preocupaciones, pesimismo, vuelta al pasado, desviación del camino elegido y que, a pesar de ello, acepta la invitación de *quedarse* y compartir; estilo que no se aterra ante las decepciones ni ante la falta de fe; antes bien, explica, orienta, acompaña (cf. Lc 24, 24-29).

En este sentido, el acompañamiento no es solo caminar *junto a...* o *junto con...*, es el trayecto de ser-*hacerse* y construirse juntos, sin imposiciones ni preconcepciones. Siguiendo el itinerario procesual de Jesús en el camino a Emaús.

2.2. El acompañante: disposición al Espíritu del Señor y al acompañado

Quien acompaña requiere formación, pues es un servicio-misión dentro de la comunidad cristiana; por tanto, debe ser vivido-asumido con disponibilidad y en respeto a la libertad de los hijos de Dios (cf. DFJ 91). “Este servicio no es otro que la continuación del actuar del Dios de Jesucristo con su pueblo: mediante una presencia constante y cordial, una proximidad entregada y amorosa, y una ternura sin límites” (DFJ 91). La persona que “acompaña acoge con paciencia, suscita las preguntas más profundas y reconoce los signos del Espíritu en la respuesta de los jóvenes” (DFJ 97). Es un acompañamiento orientado al crecimiento integral y armónico (cf. DFJ 97), y a la toma de “decisiones válidas, estables y bien fundadas [...] para hacer elecciones auténticas” (DFJ 91).

Si bien el acompañamiento es una “misión, que requiere la disponibilidad apostólica de quien lo realiza” (DFJ 101), exige no sofocar a los jóvenes “con un conjunto de reglas que dan una imagen estrecha y moralista del cristianismo, estamos llamados a invertir en su audacia y a educarlos para que asuman sus responsabilidades, seguros de que incluso el error, el fracaso y las crisis son experiencias que pueden fortalecer su humanidad” (DFJ 70).

Acompañar es irrumpir sutilmente en el camino del otro y caminar *con él* un *tramo* de su senda; es descalzarse guiado por el Espíritu para entrar en la tierra sagrada de su interior donde se gestan las decisiones profundas (cf. Ex 3,5); es involucrarse *con* y a la vez dejarle en libertad. En síntesis, “acompañar requiere ponerse

a disposición del Espíritu del Señor y de quien es acompañado, con todas las propias cualidades y capacidades, y después tener la valentía de hacerse a un lado con humildad” (DFJ 101).

La *Christus Vivit* plantea un perfil de acompañante; en la Iglesia: pastores, presbíteros y otros agentes de pastoral, deben revisar sus prioridades y garantizar el ministerio de la escucha (cf. DFJ 9). No se trata de protagonismos inútiles sino de acompañar y estimular a los jóvenes “confiando un poco más en la genialidad del Espíritu Santo que actúa como quiere” (ChV 230).

La misma Exhortación *Christus Vivit* dirá que la primera actitud importante es la escucha. Una escucha en tres etapas: 1) atenta y tranquila que le haga sentir al joven valorado y sin temor por lo que dice; 2) que permita con delicadeza hacerle ver sus errores o excusas; 3) que le impulse a proyectarse, superar sus miedos y encaminarse hacia delante (cf. ChV 291-294).

2.3. El acompañado: exige respeto al misterio que cada persona encierra

En su *misión*, el *acompañante* debe ser guía y compañero en un *tramo* del camino, dejando el protagonismo al acompañado, respetando las decisiones que este tome; confiar en el joven, evitar crear dependencia o actitudes posesivas y manipuladoras. El acompañante debe conocer y ofrecer herramientas para el discernimiento; ayudar a crecer en la fe, y dejar que el Espíritu Santo obre; debe estar preparado para respetar el resultado del acompañamiento y hacerse a un lado; continuar sosteniendo la decisión del acompañado con la oración³⁸ (cf. ChV 102 y 246). Un

38 Cf. “Documento de la Reunión pre-sinodal para la preparación de la XV Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos” (24 de marzo de 2018), en <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/03/24/doc.html>, n° 10 (fecha de consulta 21 de octubre de 2020).

acompañante al estilo del peregrino de Emaús genera relaciones sanas, ofrece pistas para el crecimiento humano-espiritual, despeja dudas, ilumina la mente y habla al corazón.

En el mismo sentido, el *Instrumentum Laboris* habla de las cualidades de quienes acompañan y recalca que quien “acompaña está llamado a respetar el misterio que cada persona encierra y a confiar en que el Señor ya está obrando en ella” (IL 130). Asimismo, enfatiza en una formación sólida que le permita al acompañante estar preparado para acompañar las diversas facetas que tiene el ser humano, en este caso el joven (cf. IL 130). El estilo de la pastoral con los jóvenes debe tomar otra perspectiva, ser inclusiva también para quienes no quieren recibir algún sacramento.

Desde esta perspectiva, lo que exigen los jóvenes es un acompañamiento cualificado no solo en la pastoral juvenil y vocacional, sino también en el desarrollo de “procesos pastorales completos, que abarquen desde la infancia hasta la vida adulta e introduzcan en la comunidad cristiana” (DFJ 16) y más allá de ella. Acompañantes que orienten también al joven: *ser humano* –no siempre cristiano/católico– en su opción de vida enfocado desde una espiritualidad no religiosa. Acompañantes que respeten el *misterio* que cada persona lleva dentro.

3. “Quédate con nosotros, porque atardece...”. Hacia una pastoral de la *escucha y acompañamiento*

Al igual que la invitación a Jesús: “*Quédate con nosotros, porque atardece*”, se espera que el joven invite-incluya a las personas significativas de su entorno en un *tramo* de su proceso de búsqueda. Ser incluido en su vida como acompañante es una gracia. Alguien te abre la puerta de su vida para que entres descalzo en ella; te abre la puerta porque se siente bien, aceptado y valorado, o, como dijimos antes, “escuchados, reconocidos” (DFJ 7). Con

esta invitación se entra a otro momento de relación más profunda en la que se parte y comparte el pan de la vida, de los sueños, de las preocupaciones y dolores, de las esperanzas y búsquedas de sentido. Acompañamiento óptimo ejercido desde una pastoral misionera cristiana católica, abierta e incluyente.

En este sentido, el Papa Francisco insta a ser creativos y flexibles en la acción pastoral con los jóvenes, de modo que se sientan acogidos, aceptados, valorados e incluidos; llama a apoyarlos y acompañarlos desde sus propios espacios, desde el *lugar*-etapa donde se encuentran, con atención personalizada. Para ello, la misma pastoral juvenil debe ser repensada, pues “necesita adquirir otra flexibilidad, y convocar a los jóvenes a eventos, a acontecimientos que cada tanto les ofrezcan un lugar donde no solo reciban una formación, sino que también les permitan compartir la vida, celebrar, cantar, escuchar testimonios reales y experimentar el encuentro comunitario con el Dios vivo” (ChV 204).

Se trata de realizar *con y junto* a los jóvenes una pastoral de acompañamiento creativa, generadora de espacios para que no se sientan invadidos, sino, más bien, invitados a tener una experiencia de fe profunda, en sí una experiencia del Misterio que va dando sentido a su vida, incluso desde lo *no religioso*. Una experiencia que parta desde lo más íntimo de sí mismo, que le permita soñar y proyectarse. En otras palabras: *hacerse*.

3.1. Recogiendo estilos para ser compañeros de camino

La pastoral específica y la misma Iglesia se enriquecerían abriendo estos espacios de acompañamiento para los jóvenes, de modo que se les permita vivir experiencias gratificantes para partir y compartir el Pan. No se trata de un espacio solo para la catequesis, sino –quizá– un espacio previo, o posterior a ella, que le permita optar por su vida cristiana de manera más auténtica si así lo qui-

sieran; o, en todo caso, ser conscientes de que su cuerpo es templo de un Espíritu mayor (cf. Col 3, 16) quien suscita mociones para inclinarse siempre por el bien y defensa de la vida (cf. Lc 12, 12). Aquí lo importante es que el joven sienta, descubra y viva su espiritualidad con autenticidad, comprendiéndola como algo inherente a su existencia.

La preocupación por acompañar a los jóvenes en un *tramo* del camino a más de una inquietud ha sido también una acción pastoral constante de toda institución religiosa, aunque con respuestas no siempre adecuadas. Apartarse de lo estructural-religioso no siempre significa que ellos sean reacios y apáticos a ciertas cuestiones que ameritan atención, sensibilidad y compromiso; de hecho, muchos suelen involucrarse en estas acciones demostrando que para hacer el bien o luchar por la justicia no se requiere necesariamente estar afiliado a una religión.

En ese sentido, para acercarnos a ellos con propuestas concretas que le ayuden a enriquecer su propio camino y no así solo intentar *retenerlos* en la Iglesia, se debe tomar en cuenta las diversas experiencias, metodologías y motivaciones que ya existen, sin importar si estas provienen o no de nuestra Iglesia (cf. ChV 205).

3.2. Itinerario para repensar al Absoluto desde una espiritualidad en *tránsito*

Una de las orientaciones con esta nueva perspectiva de acompañamiento al joven es la que ofrece Boff, pues permite al joven tener una experiencia mística para encontrarse y sentirse parte de un plan, ayudarle a descubrir y alimentar su propia espiritualidad, dar sentido y dinamicidad a su vida. Por su importancia presentaremos seguidamente estos cinco aspectos: 1) La *meditación*, ayuda a captar las emociones y energías, sintonizarlas y conectar un tra-

bajo entre la mente y el corazón.³⁹ 2) Un *equipo de comunicación*, referido al “grupo de personas con las cuales cambiamos ideas, intercambiamos pensamientos, comunicamos experiencias y alimentamos los mismos sueños y el mismo proyecto fundamental de la vida”.⁴⁰ 3) El *espacio para orar*, que propicie un diálogo con el Misterio, “abrirse a Él, llorar delante de Él por la oscuridad de la historia [...], alegrarse, cantar y –¿por qué no?– danzar delante de Él hasta las lágrimas por la superabundancia de sentido, de luz y de satisfacción de vivir, de saborear el amor, de sentirse totalmente lleno”.⁴¹ 4) La *celebración* es importante porque en ella “todo llega a su culminación y convergencia: lo interior y lo exterior, el sueño y la realidad, lo distante y lo próximo, el mundo y Dios”.⁴² 5) Finalmente la *formación*, propiciar una serie de talleres, charlas, textos y ejercicios que faciliten a los jóvenes vivir la soledad, el recogimiento y la interiorización para que todo lo que se vaya viviendo sea profundo y auténtico.⁴³

Como podemos notar, el desarrollo de estos aspectos inicia con el proceso de autoconocimiento y autoposesión, de hacerse dueños de los propios sentimientos y emociones para sintonizarlos. Esto no podemos hacerlo solos, sino que necesitamos alguien que nos acompañe y sostenga, que no juzgue, y nos ayude a reconocer al Absoluto en lo más íntimo de nuestro ser.

3.3. Echando a andar se experimenta *lo nuevo*

Para los peregrinos de Emaús lo nuevo marcó su vida para siempre. En el regreso a retomar el pasado y en medio de la desesperanza, encontraron al mismo Jesús que les motivó a desandar

39 Cf. *Ibid.*, p 157.

40 *Ibid.*

41 *Ibid.*, p 158.

42 *Ibid.*, p 159.

43 *Ibid.*

el camino andado y la vuelta a la comunidad para juntos dar continuidad a un proyecto nuevo: ir por todo el mundo y testimoniar la llegada del Reino (cf. Mt 28, 20), la llegada de *algo nuevo*. Quien ha experimentado el ser acompañado, descubre el sentido de su vida y está formado para ayudar a que también el corazón de los otros arda con la experiencia del Resucitado (cf. Lc 24, 33-35).

De allí que el rol del acompañante es fundamental. Debe “escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad” (GS 4⁴⁴). Escrutar la realidad de los jóvenes, los nuevos areópagos donde ellos viven, las situaciones emergentes en las que se desenvuelven, y, en este sentido, acompañar: a) las relaciones integrales y armónicas; b) el valor a la vida; c) atención desde los nuevos espacios, aprovechando las tecnologías de la información y comunicación.

Como se ha dicho, la actitud de acercamiento al joven será al estilo del peregrino de Emaús, Aquel que se hizo el encontradizo, que acompaña y escucha con afecto, que explica sin arbitrariedad y deja espacio para la invitación de seguir compartiendo y entretejiendo lazos con los jóvenes, Aquel que da vida y sentido a la acción pastoral.

Concluimos afirmando que la “Iglesia está llamada a sostener a todos los jóvenes en sus pruebas y a promover acciones pastorales adecuadas” (DFJ 67), ya que ellos “son uno de los ‘lugares teológicos’ en los que el Señor nos da a conocer algunas de sus expectativas y desafíos para construir el mañana” (DFJ 64).

44 CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, “Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes*” (07.12.1965), Madrid 1999.

Conclusión

La espiritualidad es algo innato, un estilo de vida que se va desarrollando consciente o inconscientemente en el ser humano; forma parte de su estado psíquico, emocional, corporal, y se expresa en lo cotidiano. Es un impulso interior que la persona lleva dentro, y no siempre está vinculada a estructuras, dogmas y doctrinas de religión alguna.

El estilo de vida de los jóvenes exige un acompañamiento abierto al estilo del peregrino de Emaús, quien haciéndose el contradictorio: *escucha* sin arbitrariedad, percibe sus *búsquedas* sin prejuicios, y *acompaña* sin manipulaciones.

El desafío pastoral de la Iglesia es acoger la espiritualidad de muchos jóvenes que *transitan* dentro de las sociedades secularizadas para que vivan conforme a sus convicciones y se comprometan a favor de la vida: humana y planetaria. Así, la acción pastoral está llamada a abrir espacios para que ellos puedan sentirse acogidos, conectar consigo mismos y con lo trascendente, y desde esa experiencia vuelvan a relacionarse con la comunidad planetaria de manera armónica y auténtica.

Silvia Guzmán Rojas
Luz María Romero Chamba

Breves notas sobre “mística indígena” en perspectiva amazónica

Roberto Tomichá Charupá

Director del Instituto de Misionología, facultad de Teología “San Pablo” de Cochabamba, Universidad Católica Boliviana. Participa activamente en diversos congresos y simposios internacionales; publica artículos en diversas revistas especializadas, autor y editor de libros en temas etnohistóricos y teológicos.

La Exhortación apostólica pos-sinodal *Querida Amazonia* del Papa Francisco,¹ al referirse a los pueblos originarios amazónicos, reconoce la necesidad de la Iglesia, no solo de “escuchar su sabiduría ancestral” (QA 70; cf. 40, 51) –que, por ejemplo, “se expresa en su modo comunitario de pensar la existencia, en la capacidad de encontrar gozo y plenitud en medio de una vida austera y sencilla, así como en el cuidado responsable de la naturaleza”–, sino también de dejarse enseñar, aprender de sus inmensas riquezas, lo que “debe ser valorado y recogido en la evangelización” (QA 71). En otras palabras, la “cosmovisión marcadamente cósmica”, interrelacional e interconectada de los pueblos indígenas confluye en aquel Misterio de Vida con sus diversos Nombres que, para toda persona cristiana, es el mismo “Resucitado que penetra todas las cosas”, pues “Él está gloriosa y misteriosamente presente en el río, en los árboles, en los peces, en el viento” (QA 74). En este sentido integrador y convergente “hay que valorar esa mística indígena de la interconexión e interdependencia de

1 Papa Francisco, Exhortación apostólica pos-sinodal *Querida Amazonia*, en adelante: QA.

todo lo creado, mística de gratuidad que ama la vida como don, mística de admiración sagrada ante la naturaleza que nos desborda con tanta vida” (QA 73). Por tanto, la milenaria experiencia espiritual de los pueblos amazónicos, particularmente indígenas, puede representar una vía auténtica de mística cristiana en sintonía con la también milenaria tradición del cristianismo.

En este proceso de explicitación de la “mística indígena” o “amerindia”, se parte del presupuesto de la íntima y profunda interconexión entre cultura, espiritualidad y símbolo religioso muy presente en los pueblos originarios. En efecto, según el antropólogo Clifford Geertz, la religión es un “sistema cultural” que se transmite a través “de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida”.² Es más, “los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo —el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético— y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más *abarcativas* acerca del orden”.³ Este acercamiento simbólico a la vida de los pueblos ayuda mucho a comprender sus realidades *desde o a partir de* lo que ellos mismos expresan y comunican en sus múltiples y cotidianas manifestaciones. Por consiguiente, toda persona está en el deber ineludible de profundizar sus propios símbolos, que no son solo culturales, sino especialmente *religiosos* —en el sentido amplio de *re-ligare*— que se expresan por medio de un sistema de creencias, ritos, organización institucional y normas éticas,⁴ en constante resignificación. La mística amerindia cristiana se nutre precisamente de estos símbolos de vida que los pueblos indígenas a lo largo de la historia han podido conjugar y

2 Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2003, p 88.

3 *Ibíd.*, p 89, 93s.

4 Manuel Marzal, *La transformación religiosa peruana*, Lima, PUCP, 1988, p 173s.

expresar en creencias (mitos), celebraciones (ritos), organización institucional (ministerios) y normas éticas (en especial el cuidado de la creación).

En las páginas siguientes presentamos, en modo muy resumido, algunas fuentes y expresiones de mística indígena en perspectiva amazónica. Es preciso recordar que los pueblos originarios conservan sus espiritualidades *en sus propias vivencias* y, por tanto, necesitan ser recogidas, apreciadas y reconocidas por la Iglesia universal. En efecto, los “mitos, narrativa, ritos, canciones, danza y expresiones espirituales” indígenas, no solo “enriquece[n] el encuentro intercultural” (DFSPA 54), sino a la misma Iglesia en sus múltiples dimensiones (teología, celebraciones, ministerios, ética).

Lo ancestral como fuente: valorar los símbolos, saberes, mitos, narraciones, sueños, ritos, celebraciones, estilos de vida

El Papa Francisco, al referirse a los pueblos indígenas, insiste en que “la Iglesia necesita escuchar su sabiduría ancestral, volver a dar voz a los mayores, reconocer los valores presentes en el estilo de vida de las comunidades originarias, recuperar a tiempo las ricas narraciones de los pueblos” (QA 70). Reconoce además que “las culturas ancestrales de los pueblos originarios nacieron y se desarrollaron en íntimo contacto con el entorno natural” (QA 40), de allí que todo daño al medioambiente es un profundo daño a los pueblos.

No solo recuperar las “ricas narraciones”, sino valorarlas para reconocerlas e integrarlas en el caminar eclesial, supone escuchar y aprender de los *mitos*, ritos, leyendas, poesías y diversas tradiciones indígenas, especialmente orales, que continúan enseñando hoy valiosas sabidurías de vida. Precisamente es lo que intenta hacer en estas últimas décadas la “teología india” o amerindia de

Abya Yala y lo que el mismo Francisco reconoce en su *Querida Amazonia*, cuando cita diversos textos poéticos elaborados por las/os mismas/os indígenas. La teología amerindia, al igual que “la teología de rostro amazónico y la piedad popular”, representa la “riqueza del mundo indígena, de su cultura y espiritualidad”.⁵ Su tarea es, entre otras, profundizar las raíces ancestrales de los pueblos en sintonía con la tradición de la Iglesia para responder con autocrítica y profecía, “mediante la interpretación los signos de los tiempos” y “bajo la guía del Espíritu Santo” (DFSPA 90), a las interpelaciones del Dios de la Vida. En todo caso, no solo los textos escritos y orales son fuentes de sabiduría y mística, también de modo particular los sueños que se comparten, disciernen e interpretan en modo comunitario e inspiran el vivir, accionar y las decisiones cotidianas de los pueblos.

Los mitos y narraciones se actualizan en los *ritos* y celebraciones que recrean en modo permanente las creencias de los pueblos. En el mundo amazónico, al igual que en otras regiones de Latinoamérica, los mismos laicos indígenas –a veces con la presencia de religiosas y en mucha menor medida del clero– han conservado un estilo propio de celebraciones cristianas. De allí la necesidad de “adaptar la liturgia valorando la cosmovisión, las tradiciones, los símbolos y los ritos originarios que incluyan dimensiones trascendentes, comunitarias y ecológicas”. Es preciso y urgente elaborar “un rito amazónico que exprese el patrimonio litúrgico, teológico, disciplinario y espiritual amazónico”;⁶ de este modo, aumentarán los 23 ritos ya existentes en la Iglesia. Según Francisco, hay que “recoger en la liturgia muchos elementos propios de la experiencia de los indígenas en su íntimo contacto con la

5 Secretaría General del Sínodo de los obispos, *Documento final de la Asamblea Especial para la Región Panamazónica del Sínodo de los Obispos* (26 de octubre de 2019), No. 54; cf. 108; en adelante: DFSPA.

6 DFSPA 116 y 119; también: Secretaría General del Sínodo de los obispos, *Instrumentum laboris de la Asamblea Especial para la Región Panamazónica del Sínodo de los Obispos* (6 al 27 de octubre de 2019), No. 98 d) 2; en adelante: ILSPA.

naturaleza y estimular expresiones autóctonas en cantos, danzas, ritos, gestos y símbolos” (QA 82).

Los mitos y narraciones, que se recrean cotidianamente en ritos y celebraciones, se verifican en lo concreto en *estilos de vida*, actitudes, comportamientos y normas éticas. Entre algunas tradiciones, los documentos del Sínodo panamazónico señalan “la necesidad de preservar y transmitir los saberes de la medicina tradicional” (ILSPA 88; cf. DFSPA 58). Sin embargo, una de las grandes enseñanzas de la ancestralidad indígena, recuperada y apreciada últimamente por una parte de la sociedad y de la Iglesia, se refiere al *cuidado* de las personas y de los ecosistemas: “La sabiduría de los pueblos originarios de la Amazonia ‘inspira el cuidado y el respeto por la creación, con conciencia clara de sus límites, prohibiendo su abuso. Abusar de la naturaleza es abusar de los ancestros, de los hermanos y hermanas, de la creación, y del Creador, hipotecando el futuro’ (ILSPA 26)” (QA 42).

En el mundo amazónico, donde “la existencia cotidiana es siempre cósmica” (QA 41), la *vivencia comunitaria* también lo es; la familia es extensa y comprende todo el entorno, todo cuanto existe, incluyendo los *espíritus*; es una forma de vida donde “todo se comparte, los espacios privados [...] son mínimos” y “las tareas y las responsabilidades se dividen y se comparten en función del bien común”, sin dar lugar a concebir al “individuo desligado de la comunidad o de su territorio” (ILSPA 24). Según la tradición indígena, “los espíritus de la divinidad, llamados de innumerables maneras, con y en el territorio, con y en relación con la naturaleza (LS 16, 91, 117, 138, 240)”⁷ forman parte de la comunidad o familia; ellos viven y están presentes en los bosques, ríos, lagunas, cerros; y son los verdaderos cuidadores del territorio y de la naturaleza; a ellos el ser humano debe respetar, pedir per-

7 DFSPA 14; Francisco, Carta encíclica *Laudato si'* sobre el cuidado de la casa común, en adelante: LS.

miso y dialogar para entrar en sus espacios sagrados, ocupar sus territorios y extraer los bienes y riquezas que a ellos les pertenece en cuanto “mediadores” de lo Divino en el cosmos. Muchas veces tales espíritus protectores son las/os ancestras/os divinizadas/os, es decir, aquellas personas de vida ejemplar y sacrificada que llegaron a ser “referentes” en el caminar de los pueblos y continúan viviendo de otro modo ya en esta vida, presentándose a veces como “puentes”, “acompañantes” y “guardianes”, en su relación con la Sabiduría divina. Por cierto, a la hora de valorar el camino espiritual y místico de los pueblos originarios, aunque se requiere “un adecuado discernimiento teológico-espiritual comunitario”, a la luz de la Palabra y de la Tradición eclesial, no queda duda de la relación entre “espíritus”, Gran Espíritu y Espíritu Santo.⁸

Lo ancestral indígena se podría resumir en la expresión “buen vivir”, que significa “vivir en armonía consigo mismo, con la naturaleza, con los seres humanos y con el ser supremo”, en permanente “intercomunicación entre todo el cosmos, donde no hay excluyentes ni excluidos, y donde podamos forjar un proyecto de vida plena para todos”; el “buen vivir” supone “la conectividad y armonía de relaciones entre el agua, el territorio y la naturaleza, la vida comunitaria y la cultura, Dios y las diversas fuerzas espirituales” (DFSPA 9). Para Francisco, “implica una armonía personal, familiar, comunitaria y cósmica”, y “se expresa en su modo comunitario de pensar la existencia, en la capacidad de encontrar gozo y plenitud en medio de una vida austera y sencilla, así como en el cuidado responsable de la naturaleza” (QA 71). De modo que, si se vive en modo originario, auténtico y autocrítico el “buen vivir” indígena, a partir de las propias raíces espirituales, se está en camino hacia una verdadera mística amerindia cristiana. En el contexto actual de antiguos intereses y nuevos colonialismos,

8 Roberto Tomichá, “Diez consideraciones para una pneumatología cristiana en perspectiva indígena”, *Revista Teología*, tomo LVI, No. 129 (agosto 2019), pp 117-151, aquí: p 142; cf. pp 144-147.

la lucha por defender la ancestralidad indígena a favor de la vida convierte a la espiritualidad y mística de los pueblos amazónicos en espiritualidad de la cruz, en “mística martirial”. En efecto, las/os mártires gritan por la “justicia ecológica” en nuestra Hermana Madre Tierra: “el gemido de la hermana tierra, que se une al gemido de los abandonados del mundo” (LS 53).

Lo femenino como símbolo: “la Madre Tierra tiene rostro femenino”

La sabiduría ancestral de los pueblos indígenas adquiere su fundamento último en el Símbolo Mayor Ancestral, pues, aunque tiene diversos Nombres, hay un rasgo vivencial y simbólico que recoge el ya citado Documento final del Sínodo: “Los pueblos ancestrales [...], la madre tierra tiene rostro femenino” (DFSPA 101). Ya en su momento Juan Pablo II, en relación al antropomorfismo del lenguaje bíblico, hacía notar cómo en el Antiguo Testamento se encuentran “comparaciones que atribuyen a Dios cualidades ‘masculinas’ o también ‘femeninas’, confirmando así que “tanto el hombre como la mujer han sido creados a imagen y semejanza de Dios”, pues “existe semejanza entre el Creador y las criaturas”; es más, “el amor de Dios es presentado en muchos pasajes como amor ‘masculino’ del esposo y padre (cf. Os 11, 1-4; Jer 3, 4-19), pero a veces también como amor “femenino” de la madre”.⁹

En la Biblia, la mujer llega a ser “ella misma” en la medida que “más siente la acogida-don como vía de realización total”, que se expresa en el amor oblativo, servicial, misericordioso; es más, Cristo considera a la mujer “como prototipo de apertura mística” valorando aquella imagen de Dios que descubre y acoge en ella

9 Juan Pablo II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem* sobre la dignidad y la vocación de la mujer con ocasión del año mariano, No. 8.

misma. Así, “la mujer se convierte casi en paradigma de intimidad con él”.¹⁰ Resulta interesante notar cómo en el Nuevo Testamento, a medida que crece la experiencia mística de quien sigue a Cristo, se supera de la distinción varón-mujer (cf. Gal 3, 28), sin negarla ni difuminarla, pues se “trasciende el aspecto masculino-femenino para perderse en el Espíritu que, con frecuencia, es considerado como arquetipo de lo femenino”.¹¹ Por su parte, la teóloga Maria Clara Bingemer habla que hay “tanto un principio femenino como un principio masculino en nuestra creación a imagen de Dios, en nuestra salvación [...] por la Encarnación, la Pasión y la Resurrección de Jesucristo, y en nuestro nuevo ser configurado por el Espíritu de Dios”. Aunque, históricamente, ha predominado el principio masculino asociado a una cultura patriarcal y machista: “es tiempo de repensar nuestra fe en Dios”.¹²

A partir de la experiencia de los pueblos amazónicos, entre muchos detalles, hay uno que conviene resaltar para la mística: el principio femenino. Este principio, al igual que el masculino, está presente en la historia de salvación e incluye concretamente a todas las *creaturas* —que se convierten en *criaturas* cuando aceptan al Creador—; estas manifiestan el principio femenino en la dualidad recíproca de la convivencia mutua, pues todos los seres creados viven y tienen incorporados en sí el principio femenino: crecen y maduran en la necesaria interrelación con el principio masculino. Por tal motivo, de acuerdo a esta cosmovivencia, la mística cósmica es dual, recíproca, interrelacional e interconectiva. En tal sentido, releendo al santo franciscano Buenaventura, a la luz de los últimos documentos sobre el Sínodo panamazónico, las tres vías del ser humano para encontrarse o “elevarse” hacia la intimidad

10 Maria Rosaria del Genio, “Mujer”, en L. Borriello et al., *Diccionario de mística*, Madrid, San Pablo, 2002, p 1281.

11 *Ibíd.*, p 1282.

12 Maria Clara Lucchetti Bingemer, “El Dios trinitario y su declinación femenina”, en Escuela social del CELAM (ed.), *Desde nuestros pueblos. Antropología trinitaria en clave afro-indio-latinoamericana y caribeña*, Bogotá, CELAM, 2018, pp 177-207, aquí: p 181.

de Dios (*desde/hacia* las cosas exteriores, interiores y superiores) están en estrecha relación; lo simbólico y lo místico se conjugan e interactúan; más que progresión, existe interconexión; más que separación, articulación; más que linealidad, habría que enfatizar la circularidad, espiralidad o el bucle. Por tanto, el *vestigium Dei* o los *vestigia Dei*, que se manifiestan a través de las creaturas exteriores (como puede ser la naturaleza), no representan simplemente una primera vía, casi imperfecta para el encuentro con Dios, sino *un auténtico y verdadero camino hacia El-Ella*, toda vez que el acceso a la realidad última experimentada por grandes e indiscutibles místicas/os no es ni lineal ni progresivo, como tampoco restringido a lo humano. En otras palabras, el “contemplar a Dios en todas las criaturas”, “en ellas” y “no solo por medio de ellas”,¹³ es un auténtico camino espiritual y místico, pues es “Dios trino quien existe incircunscrito en todas las cosas por potencia, por presencia y por esencia”.¹⁴ De modo que el símbolo femenino de/ en Dios es posible percibirlo, acogerlo y reconocerlo en *todas* las creaturas, no solo en los seres humanos.

Desde la psicología, lo femenino generalmente ha sido más relacionado con algunas características peculiares: el mundo afectivo, el sentir-escuchar, los procesos, lo que reúne y junta, lo multifocal, la comunicación verbal, la externalización, la receptividad que engendra vida, la donación, el servicio.¹⁵ Por cierto, lo femenino no se restringe o reduce a la mujer, como tampoco lo masculino al varón, pues lo femenino está presente, “convive” y

13 “*Sed quoniam circa speculum sensibilibum non solum contingit contemplari Deum per ipsa tanquam per vestigia, verum etiam in ipsis [...] debemus manuduci ad contemplandum Deum in cunctis creaturis*”, Bonaventura da Bagnoreggio, *Itinerario della mente verso Dio*, II,1; introduzione, traduzione e note di Massimo Parodi e Marco Rossini, testo latino a fronte, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1994, p 103.

14 “*Patet in operatione ignis, manifeste indicat immensitatem potentiae, sapientiae et bonitate trini Dei, qui in cunctis rebus per potentiam, praesentiam et essentiam incircunscriptus existit*”, Bonaventura da Bagnoreggio, *Itinerario della mente verso Dio*; I,14; p 98.

15 Cf. Pilar Sordo, *¡Viva la diferencia! (... y el complemento también)*. *La magia en el ser mujer, la realidad en el ser hombre*, Santiago de Chile, Norma, 2007, pp 39-72.

“habita en la interioridad de la mujer y del varón”; “el varón es en la mujer y la mujer en el varón constitutivos de su propia vida, sin dejar de ser ella o él mismo como tal, en sus particularidades”.¹⁶ De allí el necesario proceso de apertura, encuentro, escucha, reciprocidad, aprendizaje mutuo, comunicación entre lo masculino y femenino para crecer en la propia “identidad” personal. De igual modo, como se ha visto antes, esta íntima dimensión relacional también fue vivida por grandes maestros espirituales y místicas/os, quienes experimentaron verdaderas nupcias con el Misterio Divino, con un Tú divino, generalmente experimentado más como *relación* con una Persona-individuo, y no tanto con una Persona-cosmos-creación.

A propósito, y volviendo al mundo indígena, el Misterio-Sabiduría se puede expresar con diversos nombres que manifiestan el Ser de Dios que es, al mismo tiempo, Diosa, Principio Divino como “dualidad fundante” masculino-femenino que comprende toda la realidad creada. Así, por ejemplo, en el caso del mundo náhuatl: “Nuestros abuelos, los más antiguos, nos dicen que la *xóchitl* y el *cuicatl* nos fueron dados por *Ometéotzin*, quien es Diosa-Dios”, Misterio que “siempre ha sido expresado a través de una vasta plurinominalidad de títulos divinos”.¹⁷ La relación con tal Misterio-Sabiduría es por cierto, para los indígenas cristianos, siempre un Tú Viviente, pero no limitado a la persona humana, pues todo lo que existe vive (árboles, plantas, piedras, cerros, manantiales...) y depende radicalmente de Aquel y/o Aquella que es Fuente de Vida. El Misterio Divino es concebido como un Tú di-

16 Luz María Romero Chamba, *Genio femenino. Un nuevo estilo misionero*, Cochabamba, Itinerarios, 2018, pp 46, 47-48.

17 Mario Pérez Pérez, “Sobre las hermenéuticas indígenas como experiencia colectiva de diálogo intercultural e interreligioso”, en CELAM, *Teología India. IV Simposio latinoamericano de Teología India. La teología de la creación en la fe católica y en los mitos, ritos y símbolos de los pueblos originarios de América Latina. El sueño de Dios en la creación humana y en el cosmos*, vol. IV, Lima, Perú, marzo 28-abril 2 de 2011, Bogotá, CELAM, 2013, pp 231-244, aquí: p 239.

vino, que es Persona-Vida. Por consiguiente, donde se manifiesta la vida allí está presente el Símbolo último con sus diversos Nombres y que exige, por parte de los indígenas, un debido respeto y cuidado. Ahora bien, este cuidado de la vida cotidiana –que es continuamente donada, por ser gratuita–, requiere de permanente contemplación en cada uno de sus detalles, teniendo presente aquellas actitudes tradicionalmente consideradas femeninas. Esta profunda contemplación del Misterio-Sabiduría supone acoger y reconocer sus enseñanzas de vida, donde la “dualidad fundante”, y especialmente el principio femenino, se manifiesta no solo en las mujeres ni en los seres humanos, sino en la misma naturaleza y en todo lo creado.

Un breve recorrido a los simposios de teología india organizados por el CELAM muestran que, a pesar de su generalizada “terminología androcéntrica”, en “varios [...] momentos [...] se habla de Dios madre, para resaltar sus rasgos femeninos de dar vida” que, a veces, “son atribuidos a la *madre tierra* y a la *madre naturaleza*”, pero sin relación alguna “con el genio y la femineidad de la mujer”.¹⁸ En el I Simposio (1997), un autor, al referirse al “concepto de Dios” entre los pueblos mesoamericanos, señala su estrecha relación “no solo al maíz, sino a lo femenino”, pues en general hacen “converger en Dios tanto lo masculino como lo femenino de una manera esencial”; no obstante, “hubo etnias que solo conocieron a Dios como Madre”.¹⁹ Aunque no ha sido una temática trabajada por las teologías amerindias, es bastante claro que lo femenino relacional en/de Dios está presente en la espiritualidad cotidiana y –por qué no– mística de los pueblos indígenas.

18 Luz María Romero Chamba, *Genio femenino. Un nuevo estilo misionero*, Cochabamba, Itinerarios, 2018, pp 241 y 242.

19 Manuel Arias Montes, “Teología india como reflexión de fe inculturada”, en *CELAM-SEPAC-SEPAI, Simposio. Hacia una teología india inculturada. Parte III: La inculturación en la teología indígena*, Bogotá, 21 al 25 de abril de 1997 (Bogotá: texto mecanografiado, 1997), p 77 [pdf].

Por todo lo considerado, la mística indígena-cristiana, vivida por los pueblos originarios, contempla en su experiencia a un Dios Misterio-Sabiduría que garantiza y sostiene la vida cotidiana humano-cósmica en medio de las contradicciones propias de todo proceso humano. Dado que “el lenguaje [...] modela nuestra intencionalidad consciente y ordena nuestro mundo” y nuestra expresión de vivencia religiosa, y ante la urgencia de buscar “nuevos caminos” teológicos,²⁰ aquella intimidad del creyente con el Símbolo Divino se podría expresar, tal vez con mayor propiedad afectivo-simbólica, como experiencia con una Diosa más que con un Dios, donde el Principio Femenino, si bien sensiblemente dominante, integra, reúne e incluye el Principio Masculino en el mismo y único “Ser” de Dios-Diosa.

La abuela y el abuelo como imagen: “Gracias a ustedes hemos sido creados, ¡abuela nuestra, abuelo nuestro!”

Una imagen propiamente indígena es la figura de la Abuela o del Abuelo, punto de referencia comunitaria, expresión de la sabiduría de vida adquirida o garantía de estabilidad grupal. Desde la cosmovivencia indígena, las/os abuelas/os han dejado a los pueblos amerindios una rica tradición propia o herencia cultural y religiosa que se traduce en el “buen vivir” –o “buen convivir”–, en la búsqueda de la tierra sin mal, la tierra de la flor o de la armonía histórico-cósmica de los pueblos de la tierra, un proyecto de vida que podría resumir la ancestralidad indígena. En efecto, entre las familias indígenas, los mayores, “abuelos padres y adultos”, son respetados y reconocidos como “autoridad moral y espiritual”, se les escucha y “consulta para tomar decisiones acertadas [...] que indican el camino a seguir y la actitud a vivir”, pues “ellos son quienes han dado la posibilidad de existir, poseen la madurez de

20 Olga Consuelo Vélez Caro, *Cristología y mujer. Una reflexión necesaria para una fe incluyente*, Bogotá, Javeriana, 2018, p 111.

la vida, conocimientos prácticos y son depositarios de sabiduría”.²¹

En el mundo maya –al igual que en muchos pueblos indígenas amazónicos– las/os abuelos después de la muerte se convierten en antepasados o ancestros/os, cuyos espíritus están siempre presentes, y son quienes reciben las reliquias de los recién fallecidos: *“Los que ya no están con nosotros, los que ya son polvo y arena, pero sus espíritus, su ‘dios y sus santos’ están con nosotros, nos ven, nos oyen. No solo nosotros, pues debemos tomar y recibir la reliquia, que así sea también para ellos, para mojar sus bocas, para mojar sus rostros [...] Reciban, pues, abuelas, abuelos, nuestras cabezas, nuestros guías [...]”*.²²

A partir de esta mediación espiritual de las abuelas y de los abuelos convertidas/os en espíritus o ancestros/os, “mediadores” o “puentes” de comunicación entre el más acá y el más allá, es posible acceder a la imagen del Misterio Divino como Abuela o Abuelo. Ya los k’iche’es en el Popol Wuj –donde las figuras de la abuela y del abuelo son omnipresentes–, así le hablaban a la divinidad: “Gracias a ustedes hemos sido creados, hemos sido contruidos, hemos sido formados, hemos sido originados. ¡Tú, abuela nuestra!; ¡Tú, abuelo nuestro!”.²³ La Abuela y el Abuelo es, sin duda, una de las imágenes confluyentes y más expresivas de lo Divino en la experiencia religiosa de los k’iche’es. Tal imagen expresa algunos atributos o rasgos vivenciales de la Divinidad Abuela-Abuelo, muy presente en este texto antiguo y que aún perduran en la experiencia de los actuales descendientes mayas,

21 Víctor M. Ruano, “Tradición en las culturas indígenas”, en CELAM, *Teología India. Simposio-Diálogo entre obispos y expertos*, vol. II, Riobamba, Ecuador, 21-25 de octubre de 2002, Bogotá, CELAM, 2006, pp 261-275, aquí: 270.

22 Tomás García, “Ritos funerarios en la cultura “Maya Quiché” de Guatemala”, en CELAM, *Teología India. Simposio-Diálogo entre obispos y expertos*, vol. II, Riobamba, Ecuador, 21-25 de octubre de 2002, Bogotá, CELAM, 2006, pp 437-455, aquí: p 443.

23 Luis Enrique Sam Colop, *Popol Wuj* (edición popular); traducción al español y glosario de Sam Colop, Guatemala, F&G, 2012, Ukaj cap. IV; p 116.

en especial el binomio creador-formador de todo cuanto existe. De allí la relación del Abuelo con sol –“abuelo sol”–²⁴ como sucede entre los kuna de Panamá, o de la Abuela con la luna o con el tigre –“abuela-tigresa”–,²⁵ según los relatos guaraní. Entre los guarayos, según los mitos, el pueblo se considera nieto de Abaangui o *Ava’anguí*, quien no solo –junto a Mbirachua y Candir– ha creado el mundo, sino que sostiene la vida cotidiana de los guarayos; estos han de “pasar por muchos sufrimientos y trabajos para llegar a la tierra prometida del Abuelo”.²⁶ De allí que *Ava’anguí* sea considerado el “símbolo mayor de identidad cultural”,²⁷ un Símbolo religioso que garantiza la vida de todo el pueblo.

En resumen, la Diosa Abuela y el Dios Abuelo –que son un mismo y único Principio Divino– siguen formando y creando en la vida cotidiana de los pueblos indígenas. En todo caso, más que Padre-Madre, desde la vivencia humana indígena, el Principio Divino es percibido, vivido y celebrado como Abuela-Abuelo, con aquellos rasgos de la abuela y del abuelo experimentados en las propias comunidades: sabiduría de vida, transmisión de saberes ancestrales, cercanía a cada una/o, guía y referencia en momentos difíciles, autoridad moral, cuidado y respeto a la creación, entre otros. A propósito, el Mensaje final del IV Encuentro-Taller Ecuaménico Latinoamericano de Teología India (Ikua Sati, Asunción, Paraguay, 6-10 mayo 2002) ya mencionaba a Dios Abuela-Abuelo: “Dios Madre-Padre, Abuelo-Abuela, sembró en estas tierras a

24 Aiban Wagua, *Así habla mi gente – Uegii an tule sunmake* (anotaciones históricas y mitos kunas para niños, II) (Ustupu: EMISKY, octubre 1986), p 17.

25 Margot Bremer, “El sueño de dios Ñamandú en la creación humana y en el cosmos presente en la mitología guaraní de la creación”, en CELAM, *Teología india. IV Simposio latinoamericano de Teología India. La teología de la creación en la fe católica y en los mitos, ritos y símbolos de los pueblos originarios de América Latina. El sueño de Dios en la creación humana y en el cosmos*, vol. IV, Lima, Perú, marzo 28-abril 2 de 2011, Bogotá, CELAM, 2013, pp 95-107, aquí: p 99.

26 [AELAPI], *En busca de la tierra sin mal. Mitos de origen y sueños de futuro de los pueblos indios*. Memoria del IV Encuentro-Taller Ecuaménico Latinoamericano de Teología India; Ikua Sati, Asunción, Paraguay, 6 del 10 de mayo de 2002, Quito, Abya-Yala, 2004, p 37.

27 Juan Urañavi, *Ava’anguí: Abuelo de los Gwarayu. Símbolo Mayor de identidad cultural*, Cochabamba Instituto de Misionología, 2009, p 37.

nuestros pueblos para hacernos florecer. También nosotros [...] sembramos la sabiduría ancestral de nuestros pueblos [...]; es en esta Tierra Florida donde toda la creación y todos los seres se vuelven preciosos, hermosos, relucientes, verdaderos, abundantes y vivificantes”.²⁸

Por todo lo dicho, la mística amerindia adquiere también las mismas connotaciones y sensibilidades presentes en la imagen del Dios Abuelo-Diosa Abuela que ha creado y formado el mundo. La experiencia religiosa y mística es vivida como camino o peregrinación hacia el re-encuentro con el Misterio-Sabiduría, Abuela-Abuelo, que se expresa concretamente en el sembrar sabidurías ancestrales, hacer florecer la tierra y los campos, cuidar y proteger la creación, embellecer cada instante a la vida, escuchar y dejarse guiar por los espíritus que reflejan la voz del Gran Espíritu... En definitiva, la experiencia indígena de Dios-Diosa, concebida como Abuelo-Abuela, puede enriquecer la experiencia cristiana del Misterio Inefable y, por consiguiente, la tradición mística cristiana.

Roberto Tomichá Charupá

28 [AELAPI], *En busca de la tierra sin mal. Mitos de origen y sueños de futuro de los pueblos indios*. Memoria del IV Encuentro-Taller Ecuménico Latinoamericano de Teología India; Ikua Sati, Asunción, Paraguay, 6 del 10 de mayo de 2002, Quito: Abya-Yala, 2004; Mensaje final, No 15, p 69.

François Libermann: Una espiritualidad del sacerdocio en la escuela de San José

Richard Fagah

Religioso espiritano, originario de Nigeria, Richard Fagah ha presentado en el Instituto Católico de París una tesis doctoral en teología sobre “Las dificultades, la actualidad y el futuro de la espiritualidad misionera de François Libermann (1802-1852)”. Él colabora en el Comité de estudios espirituales.

Un hecho que está lejos de ser inofensivo es que el Santo Padre subraya en la Carta Apostólica *Patris Corde*: “Después de María, la Madre de Dios, ningún santo ha ocupado tanto espacio en el Magisterio pontificio como José, su esposo”.¹ Igualmente, esto es verdad para la espiritualidad cristiana como lo enseñan Pierre Grelot, Roland Gauthier y colaboradores.²

Se podría decir tanto del lugar que el venerable padre François Libermann (1802-1852), fundador de los Misioneros del Sagrado Corazón de María (1841) y renovador de la Congregación del Espíritu Santo (1848), otorga a san José en su camino espiritual. Él lo invoca, con Jesús y María, en sus *Cartas Espirituales*,³ tra-

1 Papa Francisco, *Patris corde*, Carta Apostólica sobre San José, París, Artège, 2021, p 10.

2 San José, en *Diccionario de espiritualidad*, fascículo 57-58, París, Beauchesne, 1974, col 1290-1322.

3 Cf. *Cartas espirituales del Venerable Libermann*, 3.ª ed., 3 tomos, París, Librería Poussièlgue Frères, 1889.

duciendo la presencia discreta a su lado del “patrón de la vida oculta”, de acuerdo con la palabra de Paul Claudel.⁴

“*Jesús, María, José*”, o *JMJ*, abreviado; esta es la invocación casi constante que introduce los propósitos del *Servidor de Dios*, aquella de la cual el Papa Pío XII, en 1952, evocaba la doctrina y el ejemplo como para impulsar a “quienes los escrutan hacia la profundidad del renunciamiento cristiano, de la unión con Dios, de la paz interior, donde se alimentan las virtudes fundamentales de la acción misionera (...)”.⁵ Pues el padre Libermann no hace sino invocar a san José, a quien él tiene una devoción segura. El esposo de la Bienaventurada Virgen aparece a sus ojos como modelo de lo que llama “el espíritu sacerdotal”.

Intentamos escrutar brevemente la doctrina espiritual y el ejemplo del padre Libermann para señalar, con él, cómo la figura de san José permite profundizar una espiritualidad del sacerdote, fundada sobre la renuncia y la paz interior.

San José en filigrana del texto libermanniano

Así como el texto bíblico no se entiende sobre la figura de “José, el esposo de María, de quien fue engendrado Jesús” (Mt 1, 16), asimismo no se encontrará en el corpus libermanniano un texto de extensión considerable que le sea atribuido. Para ver una ponencia propiamente hablando de san José, es necesario remontar al primer Libermann (1826-1839),⁶ evolucionado todavía en el

4 Paul Claudel, “Carta sobre San José”, en Gilles Marcotte, *La experiencia de Dios con Paul Claudel*, Montreal, Ediciones Fides, 2001, p 110 (textos escogidos).

5 Papa Pío XII, “Carta a nuestro querido hijo Francis Griffin, Superior General de la Congregación del Espíritu Santo y del Sagrado Corazón de María”, *Boletín General de la Congregación*, vol. 42 (enero de 1951 a diciembre de 1952), París, Casa General, pp 242-247, citación 247. Ver también la *Documentación católica*, 1952, col 239-240.

6 Sobre la posibilidad de distinguir entre un primero y segundo Libermann, hay que leer Paul Coulon, “François Libermann (1802-1852) y el corazón especialmente apostólico” de María, en Collectif, *María en la evangelización*, tomo 1, *Estudios marianos: Boletín de la Sociedad Francesa de Estudios Marianos*, París, Médiaspaul, 2007, pp 183-209.

medio sulpiciano antes de fundar un instituto misionero. Se trata de una breve entrevista,⁷ dada en el cuadro de la animación espiritual de las “bandas de piedad”,⁸ un movimiento de seminaristas que Libermann lanzó a los seminarios sulpicianos de París y de Issy-les-Moulineaux en 1833.

Aunque es una obra todavía de un simple acolito, la entrevista sobre san José es de una profundidad admirable.⁹ Deja entrever por qué el futuro fundador se unirá tanto a la figura de san José a quien le concederá un rol de primer plano en la espiritualidad del sacerdocio, que la anima y la propone a sus misioneros.

¿Qué nos enseña Libermann en este texto? ¿A qué nos invita? Su proyecto puede resumirse como una tentativa de alimentar principalmente una espiritualidad del sacerdocio, pero también de la consagración religiosa, a partir de la figura del esposo de María. Libermann habla de san José desde tres ángulos.

José prenupcial y el misterio de la vocación

San José fue preparado por Dios para asumir el rol específico que será el suyo, aunque no podamos afirmar que él estaba lleno de gracia de la misma manera que la Virgen María. Su preparación es indisociable de su profunda fe judaica, y se explica por ella, y por su capacidad de abrirse al proyecto de Dios, mismo cuando este mueve a todos los suyos. Así fue la trayectoria paradigmática de la fe de Abraham que “Dios ha preparado de lejos... escribe Libermann, y... es probado de diez maneras antes de ser nom-

7 François Libermann, “Decima entrevista: San José”, en *Escritos espirituales, Suplemento*, París, Procura General de la Congregación del Espíritu Santo, 1891, pp 65-71. Cita desde ahora en este artículo como “*Entrevista sobre San José*”.

8 Se trata de un apostolado interno, apoyándose sobre la gran influencia que ejerció Libermann en un gran número de sus co-seminaristas para quienes asume ya la función de director espiritual.

9 Para evidenciar las similitudes que se verá con claridad sobre el sacerdocio católico por una teología lograda como por Benedicto XVI.

brado padre de los creyentes”.¹⁰ San José prenupcial es entonces un hombre habitado, profundamente trabajado por su fe ancestral o historia humana que ni se escribe ni se aclara sin la Luz de lo alto.

En esta preparación río arriba, Libermann relee un fundamento de cada vocación madura; sin este, sería imposible vivir una relación privilegiada con Dios. Así parece evacuar toda noción de *vocación accidental* o de *vocación al azahar*. La vocación no se improvisa. Todo llamado verdadero pasa por una preparación río arriba antes de terminar en su eclosión.¹¹ Él busca así establecer un paralelo entre la figura de san José y el espíritu sacerdotal.

La dimensión esponsal del espíritu sacerdotal

A continuación, el futuro fundador aborda a san José bajo el ángulo propiamente esponsal. Él considera que, siendo esposo, san José se beneficia de la dote que aporte la Santísima Virgen. Su unión es ante todo espiritual, esta dote es espiritual.¹² Se trata de la plenitud de gracia actuando en María; por ello, la grandeza de José le viene en gran parte de María, quien “le ha aportado plena comunicación de sus riquezas y de sus gracias”. Vuelve al Espíritu Santo, “de operar esta comunicación a los bienes que desde ahora se tornan comunes...”.¹³

Este matrimonio espiritual no puede ser disuelto por la muerte de los esposos. San José permanece como el esposo eterno, gozando de “todas las gracias y favores que Dios derrama sobre la Santísima Virgen”.¹⁴ Matrimonio formado por la misericordia de Dios

10 François Libermann, “Entrevista sobre San José”, p 65.

11 La auditoría inmediata de Libermann está compuesta completamente por futuros sacerdotes y misioneros.

12 François Libermann, “Entrevista sobre San José”, p 66.

13 Ibíd.

14 Ibíd.

hacia el género humano, san José esposo participa igualmente en la obra de la misericordia de la Santísima Virgen.

Así, Libermann prepara el terreno a partir de esta dimensión esponsal para meditar sobre el espíritu sacerdotal en san José. Su unión espiritual con la Santísima Virgen tendrá por consecuencia el desenvolvimiento de este espíritu del sacerdocio.

Discernir el espíritu sacerdotal en San José

El texto de Libermann termina sobre un propósito más desarrollado acerca de san José como padre de Jesús. Asociado a la maternidad divina de María, en cuanto responsable de la Sagrada Familia, san José asegura el inmenso rol de padre nutritivo de Jesús. De acuerdo con Libermann, este rol se comprende en profundidad solamente en el plano espiritual, en términos de sacerdocio. San José está, como el sacerdote, al servicio del Verbo divino desde su concepción:

Desde la Encarnación del Verbo, afirma, san José estaba enteramente entregado a Jesús y a María, no viviendo más que para Jesús; no había otro interés que los suyos, y se descuidaba por no pensar y no actuar que en vista de Jesús.¹⁵

Esta renuncia radical a sí mismo, para consagrarse enteramente al servicio del Todo-Otro, tiene una significación profunda; para acogerla, Libermann invita a pensar en la casa de Nazaret como en el templo donde residía el Espíritu Santo, el Dios vivo, en su Hijo Único.¹⁶ A esta Presencia Divina era necesario un culto de orden sacerdotal, lo que se manifestaba en san José por sacrificios, no sobre un altar de piedra, sino en su ser todo entero, en

15 François Libermann, "Entrevista sobre San José", p 68.

16 *Ibíd.*, p 68. Precisemos que Libermann no emplea la fórmula trinitaria. Habla del "Dios viviente" residente en el templo que era la casa de Nazaret.

su amor desposeído y su devoción sin límites. Esta relación que Libermann discierne entre san José y el sacerdote no es por tanto un vano esfuerzo de vestir a todo precio al esposo de María de hábitos sacerdotales. No ignora, en otra parte –Libermann, primeramente, venía del judaísmo–, que el sacerdocio judaico era hereditario. El discernimiento de Libermann intenta apropiarse de la figura del administrador para profundizar una espiritualidad de la consagración sacerdotal.

Consagrado, por así decir, al servicio de Dios viviente en María, san José no tenía ninguna otra razón de ser, ningún interés personal, que de darse totalmente a rendir este culto en espíritu y en verdad. Tenía ahí como parte de herencia, la más bella en efecto (cf. Sal 16, 5-6), para reunir aquí el verdadero espíritu del sacerdocio tal cual se expresa en los sacerdotes levitas (cf. Dt 18, 2).¹⁷ En este sentido, explica Libermann, san José es primer devoto de la Virgen María, y, por esto mismo, el administrador del misterio que se desvela en Jesús. Todo esto implica una vocación. San José supo responder a este llamado ajustándose a las exigencias que le impuso su cargo de mayordomo. Vemos aquí, de manera clara, la aproximación que Libermann hace entre el espíritu sacerdotal en José y el espíritu sacerdotal cristiano.

Esta comparación se medita, para Libermann en todo caso, en la actitud de san José hacia Jesús en la casa de Nazaret y la actitud del sacerdote frente a frente del Santísimo Sacramento. Mayordomo del gran misterio que se desvelaba día a día, san José lo ha hecho “el centro de sus afectos y de sus movimientos interiores”,¹⁸ así como debería resumir la actitud espiritual del sacerdote en relación con el Santísimo Sacramento. Libermann hasta afirma que “nuestro santo patriarca no dejó a Jesús nunca

17 Cf. Benedicto XVI, “El sacerdocio católico”, en Benedicto XVI y Robert Sarah, *Desde lo más profundo de nuestros corazones*, París, Fayard, 2020, pp 50-67.

18 François Libermann, “Entrevista sobre San José”, p 69.

fuera de la casa de Nazaret”,¹⁹ lo que significa que se mantenía en adoración perpetua. Él entendió, por ello, una actitud interior que le mantenía en presencia del misterio de Dios vivo. Este misterio, habitante bajo el techo de la casa de Nazaret, había encontrado permanencia también en el corazón del administrador. Y este, por el cuidado que le otorgaba a este espacio interior en sí, no lo quitó nunca la vista. Toda relación con Jesús se alimentaba de esta vida interior profunda, lugar de coloquio continuo con la Palabra. Esto es lo que trae a Libermann a discernir en José el espíritu sacerdotal, un modelo perfecto de la espiritualidad del sacerdocio:

El sacerdote, escribe él, que ha sido escogido por Dios, como san José para entregarse a su servicio, no debe vivir sino para él y no tener otros intereses que los suyos; y es necesario que se descuide totalmente para no ocuparse sino de Jesús y de lo que le preocupa.²⁰

Aquí nos enfrentamos a una renuncia radical inseparable del espíritu sacerdotal, esta necesidad de creer profundamente que la vida del sacerdote y el servicio que realiza consisten intrínsecamente en una parte de herencia inmensa, que le hace superflua a cualquier búsqueda de otras formas de realizarse.²¹ Puede y debe renunciar a las “bagatelas de aquí abajo”,²² para hablar como Libermann; por lo tanto, se deja atrapar por el misterio de su separación. Esta renuncia está ligada a la paz interior. José es el modelo de una vida completamente impregnada de Jesús.

19 François Libermann, “Entrevista sobre San José”, pp 68-69.

20 François Libermann, “Entrevista sobre San José”, p 68. Comparar con Benedicto XVI, “Entrar en el clero significa renunciar a su propio centro de vida y no aceptar más que solo a Dios como apoyo y garante de su propia vida”, en “El sacerdocio católico”, p 53.

21 Benedicto XVI, “El verdadero fundamento de la vida del sacerdote, la sal de su existencia, la tierra de su vida es Dios mismo”, en “El sacerdocio católico”, p 53.

22 François Libermann, “Entrevista sobre San José”, p 68.

A su ejemplo, el sacerdote debe prepararse a su gran dignidad descuidando las bagatelas de aquí abajo, y no ocupándose más que del Reino de Dios, y triunfante sobre sí mismo, para permitir a la gracia volverse amo de su alma...²³

Es a este espíritu de renuncia tan exigente en san José que Libermann adjunta lo que entiende por “el espíritu sacerdotal”, pues la renuncia no llega jamás sin la paz interior.

Renuncia y paz interior

Muchos lectores de Libermann subrayan el lugar concedido a la renuncia y a la paz en su doctrina espiritual.²⁴ Louis Liagre y Mons. Gay coinciden en destacar el regreso constante de dos términos, “renuncia” y “paz”, en la correspondencia espiritual del *Venerable Servidor de Dios*. El uno aparece como una condición para alcanzar el otro. De hecho, para Libermann, la renuncia va igual con la paz. Si considera la renuncia experimentada por san José indispensable para la espiritualidad sacerdotal, entonces va acompañada siempre de la paz interior.

Leemos en la obra del padre Liagre una admirable síntesis de la enseñanza de Libermann sobre la renuncia. Se resume en una voluntad buena y sincera, que modifica la disposición natural de nuestro querer hacia sí mismo para orientarla hacia la voluntad de Dios:

Ninguna otra cosa que la resolución de tender dignamente a no buscar más, ni querer más, deliberada y conscientemente, que el único y feliz agrado de Dios, nuestro Padre o –lo que es lo mismo cambiando la fórmula–, la resolución sincera de no buscarse deliberadamente a sí mismo en nada, de no estar pegado a uno

²³ *Ibíd.*

²⁴ Louis Liagre, “La paz en la vida y la doctrina del Venerable Padre Libermann”, en *El Venerable Padre Libermann: el hombre, y la doctrina*, París, Alsatia, 1948, pp 139-173; Jean Gay, *François Libermann, los caminos de la paz*, 3.^a ed., París, Congregación del Espíritu Santo, 1995.

mismo, de no seguir para descansar ahí, sin deseo propio, su satisfacción propia, su pequeña satisfacción propia.²⁵

Encontramos ahí el retrato espiritual que Libermann hace de san José. Pero un segundo elemento se impone para completar este retrato, a saber, la paz interior, una paz profunda y no paz ficticia, porque ella resulta de una práctica de la vida interior hecha de renuncia, la que Libermann reconoce en el esposo de María como “una vida escondida en Dios”.²⁶

No hay paz interior sin una vida escondida en Dios

¿Cuál es esta vida que preferimos esconder en Dios, antes que desarrollarla a los ojos del mundo entero? De acuerdo con Libermann, “la vida escondida en Dios es el gran don de la oración por la cual el alma permanece continuamente sobre el pecho de Dios que actúa solo en él”.²⁷ Es por lo tanto de una fase a la que se llega entrando en una profunda vida interior por la práctica de la oración. No estamos aquí frente a la fachada, sino dentro del hombre interior donde está el timón del barco, para evocar esta imagen querida por Libermann que utiliza también en otros lugares cuando habla de la vida espiritual:

Un barco tiene sus velas y su timón. El viento sopla en la vela y hace que el barco se mueva hacia la dirección que debe tomar... Tu alma es el barco...²⁸

Si las velas del barco están expuestas al viento para recoger la fuerza motriz, el timón con el que se asegura la dirección permanece

25 Louis Liagre, “La paz en la vida y la doctrina del Venerable Padre Libermann”, p 153.

26 François Libermann, “Entrevista sobre san José”, pp 69-70.

27 François Libermann, “Entrevista sobre san José”, p 70.

28 Cf. Adolphe Cabon (ed.), *Notas y documentos relativos a la vida y para la obra del Venerable Padre François-Marie-Paul Libermann*, tomo VII, París, Casa General de la Congregación del Espíritu Santo, 1938, p 148.

al abrigo. Es el lugar donde se deciden las maniobras precisas de la navegación frente a las olas, con frecuencia enfrentando el mal tiempo. Ahí se puede ver la imagen de la vida oculta en Dios, verdadera fortaleza, seguridad del ser espiritual. “Patrón de la vida oculta”, como dice Paul Claudel, san José nos enseña el secreto de la paz profunda en un corazón resuelto a no buscar la propia realización de uno mismo en otro lugar que no sea Dios. Esta vida oculta es sinónimo de la paz porque viene bajo el mismo reenfoque en Dios que resulta de la renuncia a uno mismo. Nos imaginamos la profundidad de la paz de José en la medida de la extrema sinceridad de su renuncia.

Para L. Liagre este elemento que Libermann subraya en san José ocupa un lugar tan importante en su doctrina espiritual que “debería llamarse *doctrina de la paz* más que *doctrina de la renuncia*”.²⁹ Mons. Gay intenta sintetizar ambas tratando la doctrina de la paz en Libermann, bajo el título de abandono al Espíritu Santo.³⁰

En la última demostración cuando termina la entrevista sobre san José, Libermann insiste en la importancia de la vida oculta para la espiritualidad del sacerdocio. “Esta vida, escribe él, forma parte del espíritu sacerdotal”,³¹ es por ella que el poder y la santidad de Dios producen un “inmenso fruto de gracias y bendiciones” en los gestos cumplidos por el sacerdote al servicio de los sacramentos, porque esta vida constituye una “fuente viva de celo y de espíritu sacerdotal y apostólico”. Libermann estima que el sacerdote no sabría ejercer continuamente el ministerio sin la vida escondida en Dios. Habiéndolo visto en san José, el futuro fundador se apega a él y vuelve constantemente en la orientación que él da a sus discípulos con miras al apostolado.

29 Louis Liagre, “La paz en la vida y la doctrina del Venerable Padre Libermann”, p 166.

30 Jean Gay, *François Libermann, los caminos de la paz*, pp 79-99.

31 François Libermann, “Entrevista sobre San José”, p 71.

Se convirtió en fundador de un instituto misionero que lo consagra al Inmaculado Corazón de María. Libermann no podía no reservar un lugar a san José en la *Regla Provisional*. Esto establece un deber de estado el recurso constante al esposo de María como “protector y como modelo de la vida interior de la que tenemos gran necesidad para ser verdaderos misioneros según el corazón de María”.³² Los misioneros se ocuparán de invocar al mayordomo de Nazaret, figura de constancia, con un corazón todo adquirido para el servicio del misterio de la Encarnación. Cuando renueva más tarde a la Congregación del Espíritu Santo, Libermann logra pasar la figura de san José en la nueva regla. Ella mantiene su lugar allí, no como una devoción secundaria, sino más bien como una fuente de la que se extrae “la vida interior, las virtudes del espíritu de comunidad”.³³ Así, a más del espíritu sacerdotal, el modelo de san José se aplica igualmente a la vida religiosa en comunidad, como también habla a los esposos, teniendo en mente la familia cristiana.

En la escuela de San José

En resumen, el principio de la vida escondida en Dios, siendo indisoluble del espíritu sacerdotal, Libermann considera necesario adquirirla. Para eso, ningún otro proceso que el del aprendizaje, mejor aún el del “*imitatio*”, pues se trata partiendo de un modelo. El renovador de la Congregación del Espíritu Santo tenía en José un modelo seguro de la espiritualidad del sacerdocio y que tanto deseaba para sus misioneros.

San José mantenía una profunda vida interior manteniéndole siempre fiel al servicio de la “casa-templo” de Nazaret. Es a su

32 Cf Athanase Bouchard & François Nicolas (eds.), *Synopse des deux Règles de Libermann, précédée de la première Règle spiritaine*, París, 30 Rue Lhomond, 1968, Pro Manuscrito, p 37. La cita se refiere al capítulo II, artículo VIII de la Regla Provisional.

33 Athanase Bouchard & François Nicolas (eds.), article VIII de la Règle post union.

escuela que nos inscribe Libermann para aprender el secreto de la vida escondida y cómo cultivarla:

Para adquirirla es necesario practicar el silencio interior, que supone la paz y la dulzura. Que todas nuestras facultades interiores se silencien para escuchar la voz de Dios, sobre todo que sus virtudes sean establecidas en la muerte a nosotros mismos y a todas las criaturas.³⁴

Richard Fagah

Traducido por Teresa Egüez ssc

34 François Libermann, "Entrevista sobre San José", p 71.

*Spiri
tus*

Crónicas

Septiembre de 2021

Laicos en misión eclesial.

Catequistas-bakambi (diócesis de Inongo) y coordinadores parroquiales (diócesis de Lyon)

Fidel Ikombila Mpamende

El sacerdote congoleño de la diócesis de Inongo (RDC), Fidel Ikombila Mpamende ha enseñado en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Kinshasa y en el Seminario Mayor Saint-Cyprien de Kikwit. Ha sido miembro temporal de la UR CONFLUENCE: Sciences et Humanités (EA 1598), Université Catholique de Lyon (UCL) y acaba de completar un doctorado en teología allí.

En el momento en que el Papa Francisco, por su carta apostólica en forma de *motu proprio Antiquum ministerium*,¹ otorgó a la tarea de los catequistas el estatus de un verdadero ministerio, apoyamos, el 10 de mayo en la Universidad Católica de Lyon, nuestra tesis sobre los *catequistas-bakambi*, líderes laicos de las comunidades en la Iglesia diocesana de Inongo, en la República Democrática del Congo. Este enfoque del magisterio de la Iglesia sobre los ministerios laicos arroja una luz particular sobre el trabajo realizado por los misioneros laicos, en este caso los laicos en la misión eclesial (LeME), *coordinadores parroquiales*, en la diócesis de Lyon, y los *catequistas laicos-bakambi*, responsables de las comunidades, en la diócesis de Inongo. Esta doble, pero única realidad eclesial, la pretendemos presentar brevemente.

1 Papa Francisco, *Carta Apostólica Antiquum Ministerium*, por la que se establece el ministerio de catequista, Roma, 10 de mayo de 2021.

Un enfoque comparativo

Lyon e Inongo, dos diócesis geográficamente distantes, nos ofrecen un interesante modelo eclesiológico de la experiencia ministerial de los fieles laicos. La Iglesia está llamada a fomentar la colegialidad de todos los bautizados y la sinodalidad eclesial.

Dado que la aparición irresistible de estos nuevos actores laicos tiene lugar hoy en un momento de gestión de la escasez sacerdotal, pero también de un contexto que necesariamente sacude la estructura clerical-laical, ¿puede la Iglesia contar realmente con la participación y colaboración de estos nuevos actores laicos específicos con un estatus poco claro?

Debido a su bautismo y confirmación, y también debido a la escasez de sacerdotes, muchos laicos están totalmente inmersos en la edificación de la Iglesia. Las responsabilidades que asumen pueden recorrer un largo camino. De hecho, en algunos casos, se les confía la tarea de dirigir importantes comunidades cristianas: parroquias, sub-parroquias, grandes comunidades de base, etc. Este es el caso de las diócesis de Inongo y Lyon. Jean-François Petit afirmó a este respecto que “cuando queremos conocer la vitalidad de una diócesis en Francia, un buen indicador es el de los laicos que participan en los diversos servicios: visitas de los enfermos, peregrinaciones (...). En un momento de escasez de sacerdotes, esta vitalidad es reconfortante”.²

Sin embargo, uno se pregunta si estas diversas tareas llevadas a cabo por misioneros laicos en estas Iglesias locales realmente refuerzan su estatus porque, como dice tan acertadamente el obispo Pierre Debergé, “si muchos laicos en misión eclesial disfrutaran de un reconocimiento *de facto*, no tienen un estatus *de jure*”. Y esto puede constituir un hándicap para el correcto ejercicio de su mi-

2 Jean-François Petit, “Laicos en misión eclesial”, en *Documentación Católica*, No 2499, noviembre de 2012, 19, p 227.

sión eclesial; por lo tanto, es necesario considerar seriamente una reflexión multidimensional y comunitaria. No basta con elaborar una buena teología de la Iglesia y de los ministerios, o escribir bien las cartas misioneras para evitar ciertos malentendidos y que las colaboraciones, en terreno, entre todos los agentes pastorales (sacerdotes, diáconos y misioneros laicos), se den de manera pacífica y satisfactoria.

Marco histórico de recepción y experiencia ministerial

La diócesis de Lyon y sus misioneros laicos

La diócesis de Lyon, una de las más antiguas de Francia,³ no escapa hoy a un cierto “terremoto” simbólico, cultural y teológico que atraviesa toda la Iglesia de Francia, relacionado con la falta de sacerdotes; este terremoto, dice Danièle Hervieu-Léger,

no se puede resolver mediante una gestión más racional de los recursos disponibles sino en la armonización geográfica de las fuerzas disponibles, campanario por campanario, decanato por decanato, diócesis por diócesis, etc. Y esto ha generado ahora un aumento significativo de la productividad.⁴

La voluntad de la Iglesia de Lyon de contar con el servicio de sus líderes pastorales laicos tiene sus orígenes lejanos en la carta encíclica del Papa Pío X *Il fermo proposito* del 11 de junio de 1905. Invitó a muchos fieles laicos a un compromiso consecuente, el de restaurar todo en Cristo (*omnia instaurare in Christo*), dando así una primera carta clara a la Acción Católica o Acción de los Católicos.⁵

3 Erigida en el siglo II, la diócesis de Lyon tuvo como su primer obispo a san Pothin, cuya sucesora inmediata fue santa Irene. Esta diócesis sufrió la persecución de Marco Aurelio en 177, durante la cual hubo 48 mártires incluyendo al obispo Pothin y santa Blandine.

4 Ver Danièle Hervieu-Léger, “Prefaci”, en Céline Beraud, *Sacerdotes, diáconos, laicos. Revolución silenciosa en el catolicismo francés*, París, PUF, 2007, p XI.

5 Ver Daniel Moulinet, “El compromiso de los laicos católicos en el siglo XIX”, en *Espíritu y vida. Edición especial*, No 2, noviembre de 2010, p 35.

A partir de entonces, en toda Francia hubo una participación masiva de los laicos, sonando como un mandato para asumir la responsabilidad de la misión que les correspondía en la Iglesia. La jerarquía, sacudida en su profunda identidad, se ha vuelto cada vez más jerárquica al endurecer su organización eclesial, haciéndola cada vez más clerical.⁶

Por otro lado, el Concilio Vaticano II, a través de su renovación eclesiológica, permitió a todos superar parcialmente todas estas tensiones y contradicciones mediante el reconocimiento recíproco de los actores involucrados, pero sobre todo mediante la conexión de los agentes pastorales con un claro proyecto pastoral. Además, al final de su Asamblea Episcopal celebrada en Lourdes en 1973, los obispos de Francia publicaron un documento titulado: “*Todos responsables en la Iglesia*”. Sobre la base de las experiencias previas iniciadas en varias diócesis, los obispos hacen hincapié en el reconocimiento de los oficios asignados a todos los miembros de la Iglesia. Luego, varios obispos llevaron a cabo algunos experimentos a gran escala con laicos comprometidos en sus respectivas diócesis. En Lyon, el obispo Decourtray estableció el tono a principios de la década de 1970. Desde junio de 2005, la expresión “laicos en misión eclesial” (*LeME*) apareció en el momento de la reforma de las estructuras de la Conferencia Episcopal Francesa. Fue elegida expresión oficial y genérica, con el fin de reemplazar a varias denominaciones que designaron a los laicos y mujeres involucradas en el cuidado pastoral de la Iglesia local.

Reclutados por sus habilidades, con el asesoramiento de los párrocos y la Comisión Diocesana para el Discernimiento (CDD), los *LeME* de Lyon reciben formación académica durante un período de dos años en la *École Saint-Irénée* de Lyon y el *Institut Pastoral et d'Études Religieuses (IPER)* de la Université Catholique de Lyon

6 Ver Luisa Madala, “Experiencia eclesial y reflexión teológica”, en *Espiritu y vida. Edición especial*, No 2, p 6.

(UCLy). Además, se les recomienda la formación permanente, acompañada de un “Ciclo Diocesano de Formación Teológica”.

Enviados en misión por el obispo diocesano con una carta misionera (debidamente firmada por él o por el Vicario general moderador) y un contrato de trabajo, que más o menos respeta los “Acuerdos Sectoriales”,⁷ estos *LeMEs*, supervisados por el “Consejo de Laicos en Misión Eclesial” (*CLEME*),⁸ trabajan en servicios diocesanos (curia, formación), en coordinaciones parroquiales, catequesis, cuidado pastoral o capellanía de jóvenes), en pastoral sanitaria, prisión, educación católica, en colaboración con los jefes de servicios especiales con los que releen su misión cada año. Son pagados por la Asociación Diocesana de Laicos (*ADL*) según la forma de trabajo de cada uno y según sean empleados o voluntarios. Un total de 92 *LeME* están sirviendo actualmente en la diócesis de Lyon, incluidos 12 voluntarios, la mayoría de los cuales son mujeres (85 %). En esta diócesis está surgiendo un nuevo perfil de colaborador de los párrocos, el “coordinador parroquial”.

La diócesis de Inongo y los catequistas-responsables

Situado en el corazón de África, Inongo es desde el 10 de noviembre de 1959, por la bula *Cum parvulum Sinapis Granum*, una diócesis sufragánea. Con una superficie de 100.000 km², esta diócesis incluye 23 parroquias divididas en cinco decanatos. Esta Iglesia de Inongo está marcada por una experiencia característica de los laicos nombrados *catequistas-bakambi* (*catequistas-responsables*), que despierta interés y admiración.⁹ Creados y reconocidos

7 Los “Acuerdos sectoriales”, firmados entre el Estado francés y la Iglesia, dan indicaciones claras para el personal asalariado de la Iglesia.

8 Ver Yves Baumgarten, *Estatuto del Consejo de Laicos sobre la Misión Eclesial*, Lyon, 2017.

9 Los *catequistas-bakambi*, verdaderos ministros laicos con servicio estable y responsables de las Comunidades Cristianas en Inongo, se reparten hoy en tres categorías, incluyendo *Asistentes pastorales (AP)*, *Animadores pastorales (AP)* y *Consejeros pastorales titulares (CP)*. Siempre ejercen su responsabilidad junto a los *sacerdotes-moderadores*.

en 1970 por la autoridad eclesial diocesana de Inongo para las necesidades reales de esta Iglesia local y establecidos ministros laicos sobre la base de una Carta misionera, estos *catequistas-bakambi* (CB) han hecho desde su creación una gran contribución al proceso de evangelización de esta Iglesia de Inongo. Hombres casados religiosamente y bien entrenados en los entornos apropiados, a estos CB se les confían importantes comunidades cristianas (comunidades eclesiales de base, sub-parroquias e incluso parroquias sin sacerdotes).

Su tarea principal es administrar estas comunidades eclesiales, comprometerlas y representarlas ante terceros y organismos estatales. Dirigen concilios establecidos, preparan a los cristianos para los sacramentos, bautizan en “*artículo mortis*”; rezan por los enfermos y moribundos, aseguran el entierro de los difuntos, presiden las asambleas dominicales en ausencia del sacerdote (ADAP), etc. Esta oficina, esencialmente, coloca a estos CB en un ministerio pastoral que despierta una colaboración franca con otros actores pastorales.

Sin embargo, la responsabilidad pastoral de estos catequistas no puede ser evocada sin integrarla en la historia general de la evangelización de la Iglesia local. De hecho, fueron los laicos los que introdujeron el cristianismo en Inongo, incluso antes de la llegada de los sacerdotes europeos, y quienes promovieron su desarrollo a través de su participación junto a los misioneros.¹⁰ Esta iniciativa de los *catequistas bakambi*, descendientes de los primeros catequistas de Inongo, es la extensión de la acción misionera. Está sujeta a las preguntas de ayer y de hoy: el estado de los catequistas laicos, sus roles, los desafíos y dificultades reales relacionados con su ministerio, etc.

10 Para escapar de la violencia de los agentes del rey Leopoldo II, algunos hombres se refugiaron en el puesto misionero jesuita de Wombali. Educados en la fe cristiana, estos laicos volverán como apóstoles-catequistas en sus entornos originales para iniciar a sus hermanos y hermanas en la fe cristiana.

Laicos misioneros en Lyon y catequistas en Inongo: similitudes y diferencias

Similitudes en la visión ministerial

En un momento en que los laicos participan activamente en los diversos servicios de la Iglesia a través de su bautismo y confirmación, cuando las personas esperan nuevas vías de colaboración en el cuidado pastoral de estos laicos comprometidos con otros actores pastorales, reflexionar sobre estas dos prácticas eclesiales para identificar sus similitudes y diferencias, sus fortalezas y debilidades, nos parece de gran interés. Además, sin duda, nos ayudará a enriquecernos y a alcanzar la madurez de nuevas figuras ministeriales en la Iglesia. La adaptabilidad de la institución católica de Lyon podría ser una fuente de inspiración para la práctica ministerial de los *CB* en Inongo que, a su vez, inspira a estos catequistas colocados a la cabeza de las comunidades cristianas.

En ambos lugares, Lyon o Inongo, hay fuertes similitudes. Podemos ver una verdadera diversificación de los modos de participación de estos laicos en el cumplimiento de la misión en estas dos Iglesias particulares. La parte específica que han tomado los numerosos fieles laicos en la vida y en la misión de estas Iglesias particulares es una oportunidad que hay que aprovechar,¹¹ ya que existe la mejora de los sacramentos de la iniciación: estos fieles laicos, como bautizados, pueden asumir en adelante la responsabilidad en su Iglesia y no principalmente ayudar a sus párrocos o diáconos. Una oportunidad también para mejorar la percepción del ministerio de comunión: hay una llamada urgente a trabajar en equipos pastorales, a estar en colaboración, aunque esto todavía suscite temores e incertidumbres, resistencia y escepticismo, tanto en Lyon como en Inongo.

11 Véase Joseph Dore & Maurice Vidal, *Ministros para la Iglesia.*, París, Bayard/Centurión/Fleurus/Mame/Cerf, 2002, pp 9-10; François Mojo, *La participación de los laicos en la pastoral. Una evaluación teológica del canon 517§2*, París, DDB, 2010.

De hecho, algunos sacerdotes, abrumados por esta llegada masiva de laicos, luchan por definir lo que les pertenece por derecho propio; sienten que su ministerio se ha vuelto algo residual, es decir, un trabajo que simplemente se ha reducido a la celebración de los sacramentos, el resto de las tareas (la recepción y el acompañamiento de los fieles, la celebración de funerales, la capellanía de los jóvenes, etc.) ahora son realizadas por fieles laicos. Esta forma de dividir las tareas puede crear un nuevo desequilibrio en la vida de la comunidad eclesial; pero, sobre todo, conlleva un riesgo real de caer no necesariamente en el clericalismo, sino más bien en un prisma del laicado en la Iglesia.

Sintiéndose así agitados en su estatus, uno puede ver fácilmente algunos actores sacerdotes pastorales (especialmente la generación de sacerdotes nacidos después del Concilio Vaticano II) que tienden, a veces, a replegarse en comportamientos identitarios, proteccionistas o exhibicionistas a través del uso manifiesto de insignias religiosas ostentosas que rayan en el tradicionalismo.

Además, en Inongo o Lyon, el reclutamiento, la formación, el nombramiento y el envío a la misión de estos laicos en responsabilidad pastoral, siguen siendo más o menos los mismos. Si la contribución de las comisiones y otras estructuras u organismos responsables de estos ministerios laicos es necesaria para su implementación, el obispo diocesano sigue siendo la persona clave en el ejercicio de su episcopado, su vigilancia o su solicitud paternal.¹²

Por otro lado, hay fragilidades que socavan estos ministerios seculares. Su estatus eclesial, por ejemplo, es problemático en el caso de la escasez de sacerdotes. Si son *LeME* o catequistas-responsables pueden llevar a cabo adecuadamente su tarea incluso en las parroquias. En este sentido, cuando hay escasez de sacerdotes,

12 Lea, a este respecto, a Jean-François Chiron, "Aspectos teológicos, punto de vista católico", en Jean-François Chiron y Anne-Noëlle Clement (dir.), *Los Ministerios de hoy. Nuevos contextos, nuevos debates dentro y entre nuestras Iglesias*, Lyon, PROFAC-Théo, 2019, p 161.

laicos, religiosos y religiosas, auxiliares del apostolado y vírgenes consagradas, pueden hacer muchas cosas en la vida eclesial parroquial; esto, en virtud de su bautismo y confirmación y, si es necesario, con un mandato del obispo.¹³ La escasez sacerdotal por sí sola no justifica la participación de los laicos en el ejercicio de un oficio pastoral. Ciertamente no son de ninguna manera párrocos. No los sustituyen y no tienen que llevar el título ni en sus CV ni en sus firmas. Además, no pueden, por el momento, realizar ningún acto sacramental.

Otra fragilidad no menos importante para tener en cuenta es el envejecimiento en el rango de estos laicos comprometidos, la escasez de nuevas vocaciones y la disminución significativa de su número.¹⁴ Las razones de ello son diversas: la vaguedad en el perfil institucional percibido por los propios laicos en las responsabilidades que se les encomiendan, el no reconocimiento de la condición correspondiente a los servicios eminentes ejercidos, la insuficiencia de la contratación en los estratos propiamente activos de la población, la formación no adaptada al contexto eclesial, el pago no proporcional al cargo ejercido, etc.

En la misma perspectiva, cabe señalar que la mayoría de estos laicos en responsabilidad pastoral tanto en Inongo como en Lyon son pagados o asalariados; hay pocos voluntarios entre estos misioneros laicos. En la diócesis de Lyon, por ejemplo, muchos querían que se les pagara en el SMIC y teniendo en cuenta sus responsabilidades familiares normales. Bertrand de Feydaux, citado por Céline Béraud, dijo: “Cuando reemplazas a un sacerdote por un laico, multiplica los cargos por tres”.¹⁵

13 Ver Francois Moog, *La participación de los laicos en la pastoral*, p 72.

14 Si en Inongo el número de 157 catequistas no ha cambiado desde 2018, en Lyon los *LeME* son solo 92, y este número tiende a disminuir ya que la política eclesial de esta diócesis es de reducir su número en 2 o 3 por año, según Hélène Bonicel, asistente del Vicario general moderador, responsable de *LeME* en la diócesis de Lyon, entrevistada al respecto.

15 Ver Céline Béraud, *Sacerdotes, diáconos, laicos. Revolución silenciosa en el catolicismo francés*, p 133.

Por ejemplo, la diócesis de Lyon determina para sus sacerdotes una asignación que oscila entre 790 y 900 euros brutos mensuales, relativamente inferior a la de los agentes pastorales laicos, que oscila entre la mitad del SMIC (\pm 769,50 euros) y los 1539,42 euros brutos mensuales para trabajos que, a menudo, se realizan a tiempo parcial.¹⁶ Es cierto que este salario evoluciona según el índice elegido por tal o cual diócesis de Francia.¹⁷ Al menos, digamos que inicialmente, el salario de todos estos *LeME* de Francia en general se había calculado con base a la compensación de los sacerdotes (más o menos 800 € brutos al mes). Después de la evaluación, la Conferencia Episcopal de Francia tuvo en cuenta las responsabilidades familiares de los *LeME*. Su masa salarial ha tenido que aumentarse en todas partes; incluso entonces, una vez más, el salario asignado a los *LeME* sigue siendo bastante bajo en comparación con un ecónomo laico o director de Recursos humanos de la diócesis que recibe el valor de sus diplomas. La Iglesia, siendo pobre y pagando a estos *LeME* en el denario de San Pedro, no puede aumentar demasiado su salario. Ha decidido controlar regularmente su nómina. En este contexto, solo podemos esperar un bajo nivel de compromiso tanto de los candidatos nuevos como de los antiguos candidatos de *LeME*.

Finalmente, la sociedad en la que estos catequistas viven hoy en Inongo o *LeME* en Lyon es actualmente pluralista en todos los aspectos, un mundo multisectorial, en la encrucijada de diversas influencias. Por lo tanto, la urgencia misionera hoy en estas dos diócesis ya no es solo una cuestión de organizaciones ministeriales, sino también de tener en cuenta este nuevo paisaje diocesano enfrentado a ciertos problemas reales que hoy se debaten en la

16 Lea sobre esto en Asociación Diocesana de Lyon, *Condición de personal asalariado, laico en misión eclesial, no ejecutivo. Disposiciones diversas*, Lyon, 12 noviembre 2015.

17 De acuerdo con el *CEF*, ninguna diócesis en Francia, en nombre de la equidad, tiene derecho a emplear un *LeME* con un índice superior a 300; el índice básico que se establece en \pm 185.C es para que su masa salarial no pueda explotar y así sentar un precedente para otras diócesis.

sociedad y en la Iglesia. Para ellos, son desafíos y a veces dificultades reales frente a su responsabilidad. Se trata, por ejemplo, de problemas relacionados con la ecología, la invasión digital, la familia, el abuso sexual, etc. Estos temas dificultan la correcta transmisión de la fe.¹⁸

Algunas diferencias en el enfoque ministerial

Más allá de las fortalezas similares observadas entre estas dos prácticas ministeriales eclesiales, vale la pena señalar algunas discrepancias.

Así, en la diócesis de Lyon, todo *LeME*, sin excepción, firma un contrato o un acuerdo de trabajo al final de su llamada, su formación y su nombramiento. Este contrato puede ser por un período fijo o indefinido. Los *LeME* voluntarios firman un acuerdo de voluntariado; sin embargo, este contrato de trabajo del *LeME* solo dice cómo se nombra (tiempo de trabajo, horarios, remuneración...), pero no los objetivos y tareas de la misión que son más bien fijos y están especificados en la Carta de Misión. Por ello, el obispo o vicario general moderador formaliza el envío mediante la carta misionera debidamente firmada y entregada presencialmente al *LeME*. En la diócesis de Inongo, esta carta de misión, al mismo tiempo, sirve como contrato para estos *CB*. Por eso es difícil pensar en un mecanismo legal para la renovación y reconversión de este Ministerio de Cooperativas de Ahorro y Crédito al cierre del ejercicio. Como resultado, muchos *CBs* se convierten en ministros de por vida. Desde este punto de vista jurídico civil, esta práctica ministerial del *CB* en la diócesis de Inongo se encuentra todavía en una etapa embrionaria en comparación con el *LeME* en Lyon.

18 Leer a Isabelle Morel, *Transmitir fe en tiempos de crisis*, París, Cerf, 2020.

También hay que señalar que para los *LeME* en general, es simplemente un oficio eclesial ordinario por un período fijo, mientras que los CB ejercen un verdadero ministerio laico, es decir, un cargo a largo plazo;¹⁹ y, por lo tanto, un ministerio laico que implica no solo una llamada, una formación, un nombramiento, una carta de misión, un acompañamiento, sino también informes que deben darse regularmente a la autoridad superior que es el obispo o el párroco. Son líderes laicos de comunidades cristianas.²⁰

En cambio, ser nombrado *LeME* no significa *a priori* asegurar la coordinación de toda una comunidad eclesial, sino tener la responsabilidad de un sector determinado de la misión de la Iglesia (juventud, capellanía, catequesis, pastoral familiar, etc.), aun cuando actualmente hay en Lyon *LeME* –coordinadores (as) parroquiales– una responsabilidad que afecta a toda la pastoral.

Entre estos coordinadores parroquiales laicos, la autoridad eclesial de Lyon desea ver a algunos de ellos a la cabeza de las comunidades parroquiales que organiza con claras orientaciones pastorales, estando en conexión con la PEA y, especialmente, de acuerdo con los sacerdotes-moderadores. Volveremos sobre esto más adelante.

En la diócesis de Lyon no se intenta dar a los laicos misioneros una cierta investidura litúrgica, celebrada ante toda la comunidad cristiana, como ansiaba el Concilio Vaticano II:

Es deseable que, cuando parezca oportuno, la misión canónica se confíe públicamente en el curso de una acción litúrgica a los catequistas que han recibido una formación suficiente, para que

19 El mandato de *LeME* es de tres años, renovable dos veces. La del CB es de tres años, renovable varias veces y no puede finalizar solo por razones de edad, salud, obligaciones familiares, ética, mala gestión, tensiones insuperables entre él y la comunidad, etc. (ver Louis Bertsh, *Laicos, líderes comunitarios. Un modelo africano*, Kinshasa, ISSR, 1995, p. 127).

20 Los CB involucran a sus comunidades y las representan ante terceros y organismos estatales; dirigen consejos sub-parroquiales, se preparan para los sacramentos de iniciación y matrimonio, predicán, animan las “asambleas dominicales en ausencia del sacerdote” (ADAP), distribuyen la comunión.

puedan estar al servicio de la fe cerca del pueblo con mayor autoridad (*Ad Gentes*, 17).

La Comisión Episcopal de Ministros Ordenados y Laicos en Misión Eclesial (CeMoLeme) también lo dice en estos términos:

La entrega de la carta misionera en un entorno litúrgico ayuda a dar forma a la conciencia misionera de la comunidad y a enfatizar la dimensión eclesial y espiritual de la responsabilidad confiada a todos los misioneros como a algunos encargados.²¹

Las autoridades eclesiales de Lyon, como muchas en Francia, no están a favor de las celebraciones litúrgicas para la investidura a los ministerios bautismales para evitar confusiones con la ordenación. Mientras que en Inongo, los catequistas se instalan oficialmente durante una celebración eucarística.

Además, todos estos laicos *encargados de la pastoral, animadores del apostolado, coordinadores parroquiales, capellanes*, etc., están agrupados en la diócesis de Lyon como en todas partes de Francia, desde 2005, bajo el nombre de Laicos en Misión Eclesial, *LeME*. En la diócesis de Inongo, se agrupan en tres ministerios laicos: Asistentes pastorales, Animadores pastorales y Consejeros pastorales. Desde el año 2000, todos ellos son designados *catequistas-bakambi* o catequistas-responsables (CB).

También se observa que la escasez de sacerdotes sigue siendo la causa principal de la presencia de misioneros laicos en las diócesis de Lyon e Inongo. Para la diócesis de Inongo, otras dos razones también han desempeñado un papel en la creación y el reconocimiento de sus catequistas laicos: la fe en los sacramentos del bautismo y la confirmación, y el arraigo de la Iglesia por parte de estos conocedores laicos del campo pastoral.

21 CEMOLEME, "Los laicos en misión eclesial en Francia: algunos puntos de referencia para hoy", en *Documentación Católica*, No 2462, febrero de 2011, p 203.

Finalmente, la realidad de los laicos comisionados en Lyon está en gran medida abierta a las mujeres, mientras que la diócesis de Inongo sigue siendo muy vacilante sobre este tema. La razón de esta vacilación puede encontrarse más en las profundidades de la herencia cultural africana, que en la capacidad de una mujer para ejercer tal responsabilidad.

Perspectivas a futuro

Entre los fieles laicos que tienen un gran papel que desempeñar en la Iglesia, notamos la remarcable presencia de catequistas, aquellos laicos en misión eclesial cuyo papel fue muy notorio durante la primera evangelización; incluso, hoy en día, son preciosos agentes pastorales y misioneros. A través de ellos, la Iglesia, de la que son miembros, se hace presente y activa en la vida del mundo.²²

En este sentido, el objetivo es llevar a los *coordinadores parroquiales* de Lyon o a los *catequistas-bakambi* de Inongo a ejercer un auténtico ministerio de catequistas y promover su verdadera integración al frente de ciertas grandes comunidades eclesiales.

Así, desde hace un año, la diócesis de Lyon lleva probando un experimento sin precedentes. Un cargo pastoral todavía *ad experimentum* se confía a una *LeME*, la Sra. Elisabeth Bernard, jefa de la parroquia de Brévenne, siendo el padre Éric Mouterde el moderador. Elisabeth Bernard está bien comprometida, según el canon 517§2 y el ordinario del lugar; el obispo Olivier de Germay desea profundizar esta situación tanto canónica como teológicamente. Es una responsabilidad que se asemeja mucho al ministerio de *catequistas-bakambi*, creado y reconocido en la diócesis de Inongo durante casi cincuenta años.

22 Ver Papa Benedicto XVI, *Exhortación apostólica postsinodal "Africae Munus", sobre la Iglesia en África al servicio de la reconciliación, de la justicia y de la paz*, Vaticano, Librería Editorial Vaticana, 2011, No 128.

De hecho, las responsabilidades de estos laicos en Inongo –exclusivamente hombres casados y entrenados religiosamente– pueden recorrer un largo camino. Así, en la mayoría de los casos, están a cargo de importantes comunidades cristianas que administran, y cuyas actividades pastorales organizan junto a párrocos o sacerdotes-moderadores, sus colaboradores inmediatos. Y, de esta forma, las personas encargadas de la oración, ya no son meros catequistas en el primer sentido de especialistas en catecismo, sino líderes de comunidades cristianas enteras.

Además, es cierto que el canon 517§2 en cuestión, al que se refieren actualmente estos llamados ministerios laicos en estas dos diócesis y que da a algunos la oportunidad de participar en el ejercicio del oficio pastoral, se aplica solo en una situación de necesidad caracterizada por una escasez de sacerdotes; por lo tanto, busca ser una respuesta a esto.²³ Pero creemos que las causas de su creación en Lyon o Inongo se encuentran más allá de una simple falta de sacerdotes. Para Jean-François Petit, el rápido aumento del número de laicos en misión en nuestras Iglesias en las últimas décadas no se debe necesariamente a la disminución del número de sacerdotes, sino a una profundización del significado mismo de la misión.²⁴ En este sentido, incluso con los muchos sacerdotes ordenados, los misioneros laicos o los catequistas-líderes siempre tendrán un lugar en la vida y el buen funcionamiento de la misión evangelizadora de las Iglesias locales. Sobre todo, serán de suma importancia para un cierto equilibrio ministerial en la misión evangelizadora.

En cualquier caso, los oficios, tanto de estos *catequistas-responsables* como de los *coordinadores LeME de las parroquias*, siguen siendo hasta ahora cargos simplemente reconocidos por la auto-

23 Ver Marco Moerschbacher, *Los laicos en una Iglesia de África. La obra del cardenal Malula (1917-1989)*, París, Karthala, 2012, p 234; François Moog, *La participación de los laicos en la pastoral*, pp 73-75.

24 Véase Jean-François Petit, “Laicos en misión eclesial”, p 927.

ridad eclesial diocesana por las buenas razones eclesiales mencionadas anteriormente. Lo ideal, hoy en día, es hacerlos ministerios laicos estables, instituidos como lo recomendó el Papa Francisco: “Después de examinar todos los aspectos, en virtud de la autoridad apostólica, instituyo el ministerio laico de catequista”.²⁵

Esto es para fortalecer un ministerio que, por supuesto, tiene un fuerte valor vocacional. Requiere un discernimiento adecuado por parte de la autoridad eclesial; una responsabilidad que da a estos laicos un peso eclesial, subrayando así el compromiso misionero propio de cada bautizado con un posible fin de misión que implica siempre una forma de reconversión. Y sin caer en ninguna expresión de clericalización. Tampoco está fuera de discusión el crear un nuevo *officium* o un cuerpo de personas paralelas que se presente esencialmente como una alternativa a la escasez de sacerdotes ni hacer que estos fieles laicos estén en el cuidado pastoral, pastores o párrocos. Se trata, más bien, de un ministerio secular que encuentra una justificación fundamental; mejor aún, se trata de laicos en pastoral que ejercen grandes responsabilidades al frente de las comunidades eclesiales, con el apoyo de la autoridad diocesana.

Ya instituidos como tal, estos catequistas laicos también serán llamados a trabajar en estrecha colaboración con los párrocos, *sacerdotes-moderadores* u otros agentes pastorales laicos. Por eso será necesario no solo precisar sus tareas pastorales a través de textos claros –aclarar su condición ministerial–, formarlos bien en marcos adecuados, sino, sobre todo, imprimir en ellos una correcta concepción de la Iglesia, entendida como comunión, y del ministerio como servicio. Es con esta condición que la Iglesia, dondequiera que esté implantada, puede llevar a cabo su misión evangelizadora.

25 Papa Francisco, *Ministerio Antiquum*, No 8.

Todas estas recomendaciones tienen también por objeto establecer un equilibrio eclesial y ministerial previsto para cualquier misión evangelizadora. En otras palabras, a pesar de la esperanza que pueda suscitar el fervor de estos nuevos ministros laicos a la cabeza de las comunidades cristianas en Inongo o Lyon, no podremos nutrir y desarrollar concretamente su acción evangelizadora si todas sus comunidades eclesiales creadas no están unidas en torno a los sacramentos necesarios para la vida cristiana, y especialmente si no hay comunión de todos los actores, laicos y sacerdotes, hombres y mujeres, diáconos permanentes, religiosas y vírgenes consagradas... Esta es la necesidad de un equilibrio eclesial y ministerial.

Con respecto a este equilibrio ministerial, hemos destacado la fragilidad que se observa entre estos hombres y mujeres fieles laicos comprometidos. Si en Lyon entre los “laicos en responsabilidad eclesial” hay alrededor del 85% de mujeres, este no es el caso en Inongo, donde hay una cuasi ausencia de *mujeres catequistas*, responsables de las comunidades cristianas. Sin duda, hay un complejo heredado de la cultura africana circundante, que también influye en la vida de toda esta Iglesia local. De hecho, según los hábitos y costumbres de África en general, como indica Agnès Avognon Adjaho, las mujeres todavía están, incluso en la Iglesia, en una posición secundaria; por otro lado, insiste, “la mujer tiene la llave que abre y cierra las puertas de la casa y las de los corazones”.²⁶

En el documento final de su Sínodo celebrado en 2018 sobre “Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional”, los obispos afirmaron lo siguiente: “Una Iglesia que busca vivir un estilo sinodal no podrá hacerlo sin una reflexión sobre la condición y el papel de la mujer dentro de ella y, en consecuencia, también en la

26 Ver Agnès Avognon Adjaho, “Presenciando a Jesucristo en África hoy”, en *Documentación Católica*, 2499, 2012, pp 930-938, cit. p 938.

sociedad”.²⁷ El Papa Francisco vuelve sobre la importancia de la mujer en la Iglesia publicando, el 11 de enero de 2021, una Carta Apostólica en forma de *Motu proprio Spiritus Domini*, en la que modifica el canon 230 § 1 del Código de Derecho Canónico de 1983. A partir de entonces, todas las personas bautizadas, hombres o mujeres, pueden ser admitidas en los ministerios establecidos de lectorado y acolitado:

Los laicos que tengan la edad y las cualidades requeridas establecidas por decreto de la Conferencia Episcopal pueden ser admitidos de manera estable por el rito litúrgico prescrito a los ministerios de lectorado y acolitado; sin embargo, este decreto ministerial no les confiere el derecho a la subsistencia o remuneración por parte de la Iglesia.²⁸

Por lo tanto, la eliminación de la restricción a los hombres solo está ahí como una oportunidad propicia ofrecida a la autoridad eclesial para finalmente implementar todos estos nuevos ministerios laicales.²⁹ En esta misma perspectiva, es fácil, hoy en día, en la diócesis de Lyon encontrar mujeres “coordinadoras parroquiales”. Algunas de ellas, aunque todavía no sean lectores o acólitos instituidos, están desempeñando actualmente grandes responsabilidades a nivel diocesano. El caso, por ejemplo, de Marie-Bérénice des Rieux y Chantal Defelix, nombradas en junio de 2018 respectivamente coordinadoras parroquiales para la parroquia de la Alianza y la parroquia de Notre-Dame de l’Espérance de Rillieux; y la Sra. Laurence Muller-Hercule, nombrada en septiembre de 2018 como coordinadora parroquial del complejo parroquial Saint-Priest-Mions-Saint Pierre

27 *Documentación Católica*, 2534, 2019, p 83.

28 Ver Papa Francisco, *Carta apostólica en forma de Motu proprio* “*Spiritus Domini*”, Vaticano, Librería Editorial Vaticana, enero de 2021.

29 Arnaud John-Lambert & André Haquin, “Lectorado y acolitado para mujeres. Convertir la evidencia en una oportunidad para la renovación de la Iglesia”, en *Nueva Revisión Teológica*, 143, abril-junio de 2021, 2, pp 256-265, cit. p 264.

de Chandieu-Toussieu.³⁰ Nombradas por el obispo con el apoyo de una carta misionera, todas estas coordinadoras parroquiales tendrán como misión principal:

Asistir al párroco en el ejercicio de su oficio pastoral mediante la participación activa en la definición e implementación del proyecto parroquial, en la coordinación de los distintos equipos establecidos y en el acompañamiento de las personas que están al servicio de la parroquia. El coordinador participará en el EAP, y si es necesario animará su trabajo. Su lugar quedará marcado en la vida litúrgica de la parroquia; velará por la organización de actividades y tareas que permitan un buen funcionamiento de la parroquia, tales como recepciones, agenda, gestión de eventos, relación con los servicios diocesanos, con autoridades administrativas y empresas ajenas a la Iglesia.³¹

La diócesis de Lyon fue aún más lejos con el nombramiento de una mujer, la Sra. Elisabeth Bernard. La hemos visto al frente de la parroquia Brévenne, según el canon 517§2. Es por eso que las mujeres en Inongo necesitan cuestionar su conformismo en relación con los modelos dominantes y en relación con esta cultura africana prevaleciente para que encuentren los mecanismos necesarios que les permitan desempeñar un papel mucho más importante dentro de su Iglesia y sociedad locales.

Sabiendo que es difícil romper las costumbres tradicionales de una sociedad, una forma de dar importancia en la actualidad al papel indispensable de la mujer en esta Iglesia local de Inongo es hacer que algunas de ellas no sean catequistas responsables titulares de las comunidades cristianas, sino catequistas apegadas a la responsabilidad pastoral directa de los párrocos, a la manera de

30 Ver Reseña *Iglesia en Lyon. Noticias de la diócesis en el Ródano y Roannais*, No 13, junio de 2018, p 23; No 14, septiembre-octubre de 2018, p 23.

31 Yves BAUMEGARTEN, *Laicos en misión eclesial en la diócesis de Lyon: hitos diocesanos*, Lyon, el 10 de noviembre de 2017, en <http://lyon.catholique.fr/wp-content/uploads/2017/11/II-C-1-LeME-.pdf>, consultado el 19 de noviembre de 2018.

estas mujeres coordinadoras parroquiales de la diócesis de Lyon; o mejor, promover quizás en las comunidades cristianas donde los catequistas trabajan *in solidum*, un equipo de personas *responsables*. Y, en este caso, las mujeres pueden encontrar su lugar en esta organización en particular.

Una última recomendación para una experiencia ministerial decente es fomentar el surgimiento de pequeñas comunidades cristianas de base y comunidades equiparables a las parroquias, ya que es dentro de las comunidades eclesiales donde estos misioneros laicos están ahora llamados a llevar a cabo su tarea; es dentro de estas comunidades donde los cristianos viven su vida cotidiana y que el futuro de la Iglesia está en juego. Así, el Papa Francisco afirma que la comunidad eclesial de base es “una de las estructuras eclesiales adecuadas para la comunicación del Evangelio”.³²

De hecho, la diócesis de Inongo está compuesta por cinco decanatos divididos en veintitrés parroquias y la de Lyon en diecinueve decanatos que reúnen en su interior enormes parroquias (ciento sesenta en total) desproporcionadas al número significativamente reducido de sacerdotes. Todas estas parroquias son a menudo grandes, anónimas, concebidas como circunscripciones con amplios límites geográficos, pero no necesariamente como comunidades.

Es en este sentido que Yves Congar, en *su camino en teología del laicado y de los ministerios*, afirma que la crisis de fe cristiana que atraviesan hoy las comunidades del antiguo cristianismo se debe, en parte, al hecho de que la Iglesia no funciona como una comunidad constituida orgánicamente o como una comunidad de salvación. De hecho, considerar a la Iglesia como una comunidad es subrayar el hecho de que es asunto de todos, que descansa en

32 Papa Francisco, *Exhortación Apostólica “Evangelii Gaudium”*, Vaticano, Librería Editorial Vaticana, 2013, No 27.

Cristo y no en el sacerdote.³³ Incluso en ausencia de Cristo, esta comunidad sigue viviendo porque donde los cristianos están reunidos, y oran en el nombre de Cristo, él está en medio de ellos (cf. Mt 18, 20).

Por lo tanto, debe darse prioridad en la actualidad a las comunidades a escala humana que puedan inspirarse en la experiencia de las primeras comunidades cristianas (cf. Hch 2, 42-47); promover la organización de “pequeñas comunidades cristianas” o “comunidades de base”, gracias a las cuales el Evangelio pueda llegar a las personas, las culturas, los entornos sociales;³⁴ dar importancia a estas CEBs “donde cada cristiano es consciente de su pertenencia a la comunidad y se siente responsable de ella”;³⁵ es decir, fortalecer esta pastoral de las CEBs que da un sentido auténtico al ministerio de estos *catequistas* formados para ser responsables de comunidades sin sacerdotes, distantes entre sí, en el campo.

Finalmente, el futuro de estos ministerios en la Iglesia también estará en juego en el cuidado que se debe dar a la colaboración entre el *catequista-responsable* y el *sacerdote-moderador*. En efecto, si el laico misionado responsable de una comunidad cristiana parroquial no es, desde este punto de vista, el vicario de un párroco o un sacerdote-moderador o su sustituto en esa comunidad, este fiel laico no es, desde el punto de vista canónico, “el párroco propio”, ya que no es el párroco de esta comunidad. Sin embargo, todos son responsables ante el obispo que los nombró para esta delicada tarea. Es una nueva articulación de ministerios en la Iglesia:

33 Leer sobre ello Yves Congar, *Ministerios y comunión eclesial (Teología sin Fronteras)*, París, Cerf, 1971, pp 11, 18-19; Yves Congar, *Escritos reformistas*, París, Cerf, 1995, p 131.

34 Cf. Papa Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, Vaticano, Librería Editorial Vaticana, 1975, No 58.

35 *Actas de la IX Asamblea Plenaria del Episcopado del Congo*, Kinshasa, Secretaría General del Episcopado, 1969, p 31.

Recordemos brevemente, hemos pasado de una concepción del ministerio en la que el sacerdote es el ministro por excelencia, en su función principalmente eucarístico-sacrificial, que consiste en hacer del pan y del vino el cuerpo y la sangre de Cristo, a un ministerio en el que es el obispo quien es el ministro de referencia, en su función apostólica de presidencia para el anuncio del Evangelio (su “función primaria”, LG 25) y de presidencia para la celebración de los sacramentos y, por lo tanto, de la dirección de las comunidades, a menos que sea al revés, de la presidencia de las comunidades y, por lo tanto, de la Palabra y los sacramentos que la construyen.³⁶

Conclusión

Síntesis de ideas clave

El estudio de las experiencias ministeriales de los *LeME-coordinadores de las parroquias* de la diócesis de Lyon y de los *catequistas-bakambi* de Inongo nos permitió interpretar y comprender las nuevas prácticas ministeriales en nuestras Iglesias locales para su revitalización.

De hecho, en este tiempo crucial que atraviesa la Iglesia, su responsabilidad pastoral y ministerial está llamada a orientarse hacia el compromiso de los fieles laicos formados, como los *catequistas-bakambi* en Inongo y los *coordinadores parroquiales* en Lyon. No faltan las dificultades en el ejercicio de su ministerio, dado que estos nuevos actores laicos viven en una sociedad pluralista en todos los aspectos, un mundo multisectorial que toca e influye en el rostro externo de estas Iglesias a través del problema ecológico, la crisis digital causada por la nueva cultura mundial, el problema del abuso sexual de menores y personas débiles, la

36 Jean-François Chiron, “Aspectos teológicos, punto de vista católico”, en Jean-François Chiron & Anne-Noëlle Clement (dir.), *Los Ministerios de hoy. Nuevos contextos, nuevos debates dentro y entre nuestras Iglesias*, Lyon, PROFAC-Théo, 2019, p 161.

crisis de la familia causada por la ética del Nuevo Mundo; todos estos problemas son objeto de debate social. Internamente, estos ministerios laicos en Lyon e Inongo se enfrentan a su estatus controvertido, formación a menudo no adaptada al contexto actual de grandes desafíos, estado financiero, comunión eclesial a menudo conflictiva; y, finalmente, se enfrentan a diversas ideologías religiosas, doctrinas poco ortodoxas.

¿Sería la revalorización de estos misioneros laicos *catequistas-bakambi* o *coordinadores de parroquias* una oportunidad para permitirles ser líderes activos en la elaboración de la misión evangelizadora de sus respectivas comunidades cristianas y promover su supervivencia?

Al tiempo que alentamos la promoción de estos ministerios laicos atípicos en estas diócesis de Lyon e Inongo, también hemos deseado, en este estudio, un equilibrio ministerial, la participación de todos los actores eclesiales laicos, incluidas las mujeres, los religiosos y religiosas, los auxiliares del apostolado y las vírgenes consagradas. Con esta condición será posible llevar a estas Iglesias locales a órdenes ministeriales laicas que estén auténticamente comprometidas y encarnadas.

Evaluación crítica

Si tenemos que hacer una pequeña valoración crítica de lo anterior, digamos en primer lugar que la Iglesia puede y debe contar hoy con la participación de estos nuevos actores laicos específicos, como los *LeME-coordinadores de las parroquias* de Lyon y los *catequistas-bakambi* de Inongo, para esperar ante todo mantener en su interior una capacidad de movilización aún fuerte, especialmente en este momento de falta de sacerdotes, escasez de vocaciones sacerdotales e incluso disminución significativa de cristianos practicantes; pero también para la supervivencia de toda la Iglesia

y sus ministerios. Sin embargo, podemos hacernos la pregunta sobre el futuro de este ministerio de los *catequistas-bakambi* de la diócesis de Inongo o de los *coordinadores parroquiales LeME* de la diócesis de Lyon. Resulta que estos ministerios laicos se viven hoy en el contexto de grandes desafíos y dificultades reales como la falta de recursos humanos y materiales, los límites del derecho canónico, la posible resistencia de la Curia Romana, el bajo crecimiento de las vocaciones sacerdotales, la falta de entusiasmo por el ejercicio de un ministerio laico, etc.

El canon 570 establece que “cuando uno confía una función a alguien, uno debe poner a su disposición los medios necesarios para el buen funcionamiento de su trabajo”. Es cierto que la mayoría de estos laicos reciben apoyo financiero, pero no se les paga, como a otros laicos administradores, por el valor de sus diplomas.

Esta situación desalienta a los nuevos misioneros laicos a participar en esta misión y reduce la motivación de los exmisioneros abrumados por sus responsabilidades familiares. Sin embargo, no es fácil encontrar una solución, ya que la Iglesia remunera a sus agentes pastorales apoyándose en el óbolo de San Pedro y su *industria propia*.

En resumen, las experiencias ministeriales en las diócesis de Lyon e Inongo ponen en valor el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial, la unidad y diversidad de las tareas ministeriales, la naturaleza insustituible del ministerio ordenado y la colaboración de los fieles no ordenados en el ministerio pastoral. Además, es necesario enfatizar los límites de la ley, más en su canon 517§2, especialmente si estas experiencias pastorales no se hacen solo por la escasez de sacerdotes. Las prácticas ministeriales de los *catequistas-bakambi* y *LeME-coordinadores de las parroquias* son una oportunidad para toda la Iglesia y debemos promoverlas más, integrarlas mejor canónicamente como hechos eclesiales que entran así en un proceso de renovación eclesial. Estas son experiencias

ministeriales, fundadas teológica y eclesiológicamente, como señala el Papa Juan Pablo II:

Cuando la necesidad o la utilidad de la Iglesia así lo requieran, los pastores podrán... confiar a los fieles laicos ciertos oficios y funciones que, si bien están vinculados a su propio ministerio como pastores, no requieren el carácter de la orden...; la función ejercida como suplente deriva su legitimidad formal e inmediatamente de la delegación oficial recibida de los pastores.³⁷

Fidel Ikombila Mpamende
Traducido por Soledad Oviedo C.

37 Papa JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica Postsinodal "Christifideles laici", sobre la vocación y la misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo*, Kinshasa, Saint Paul Afrique, 1989, No 23; léanse también las indicaciones del canon 517 § 2 del Código de Derecho Canónico de 1983.

Seminario sobre la misión Living Green.

Vivir la misión verde en el espíritu de *Laudato si'*

Mary Dasari & Yolanda Florentinoy

Mary Dasari y Yolanda Florentinoy son religiosas de las Hermanas Misioneras del Inmaculado Corazón de María (ICM).

El Seminario sobre la misión *Living Green* (vivir verde), organizado por SEDOS del 3 al 7 de mayo de 2021, fue un tiempo de oración, compartir y reflexión.

El espíritu de *Laudato si'*

El padre Joshtram Kureethadam, SDB, del Dicasterio para el Desarrollo humano (Roma), abrió la sesión con un discurso sobre los Diez Mandamientos Verdes de *Laudato si'*, como una misión para hoy. Al utilizar la metodología de “ver, juzgar, actuar”, se sirvió de una anécdota de san Francisco, enviado por el Señor, para “subsana una casa que cae en ruinas” (1205, Asís), como también de la invitación del Papa Francisco de “preocuparse de nuestra casa común”, antes que sea demasiado tarde. El padre Joshtram ha resaltado el mensaje central de *Laudato si'*:

La creación, de hecho, es la primerísima epifanía de Dios, y cuidar nuestra casa común es nuestra vocación original y constituye el primer mandamiento de la humanidad, nuestra “descripción de trabajo”.

En su conferencia: “Llamado a la conversión ecológica”, Jane Mellett nos ha enriquecido con sus experiencias de peregrinación climática y de la historia conmovedora de su amiga Joanna Sustento. Las reflexiones de Jane sobre la crisis ambiental eran un verdadero llamado a cada uno de nosotros para una profunda conversión interior. Ella hizo repercutir en nosotros la pregunta interpelante del Papa Francisco: “¿Qué clase de mundo queremos dejar para quienes vienen después de nosotros, a los niños que crecen ahora?”.

El padre Petro Matairatu, SM, presentó: “Las prácticas y los principios del Centro de formación rural de Tutu”, en las islas Fiji. Ahí son formados los jóvenes agricultores, las mujeres solas y las parejas de agricultores en una práctica de agricultura tradicional, en la construcción de sus propias casas, en la creación de sus propios medios de subsistencia a través de diferentes cursos en sus poblados y en la educación informal de los adultos campesinos.

Amar a nuestra hermana Tierra

La segunda sesión tuvo como tema: “Amar a nuestra hermana Tierra”. El padre Brian Grogan, SJ, nos invitó a explorar juntos las dimensiones del duelo ecológico para integrarlo en la misión verde viviente. A diario, los medios presentan catástrofes. Las catástrofes pueden conducir a una gran efusión de energía creativa, pero también a la ansiedad, a la desolación, a la depresión, a la parálisis y al fatalismo. Nos preguntó: ¿La espiritualidad consiste en encontrar a Dios en todas las cosas, inclusive en la búsqueda de Dios en las catástrofes ecológicas? Si decimos sí, ¿cómo podemos ahí encontrar a Dios?

En primer lugar, debemos permitir que la realidad turbadora de la catástrofe ecológica entre profundamente en nuestro espíritu. En segundo lugar, al tomar conciencia de lo que está mal, podemos cultivar un amor más profundo para con la creación. Amar y hacer

duelo van juntos. El duelo redentor no aparece hasta cuando analizamos que, en la destrucción de la naturaleza, una parte de nosotros mismos se pierde porque formamos parte de ella. Este duelo ecológico debe ser honesto: “Hemos pecado”. Y entregamos con confianza cada desastre en las manos del Padre. Luego, intercedemos para cambiar el corazón humano y así volver bueno lo que no lo es, y para realizar la restauración universal prometida (Hch 3, 21).

La hermana Helen Grealy nos compartió su humilde intento por vivir una “misión verde”. Su objetivo es incentivar un movimiento de oración y de cuidado por nuestra casa común, enraizado en nuestro propio suelo sagrado y usado por nuestro pueblo. Una oración profunda implica entrar en un viaje interior transformador. Nos lleva a una armonía entre el cuerpo, los sentimientos y el espíritu.

La durabilidad

El profesor Yvan Brakel explicó el esfuerzo que la facultad de Ingeniería de la Universidad Católica de Lovaina, en Bélgica, realiza para comprometerse en materia de responsabilidad del carbono y de sostenibilidad. Con la ayuda de ejemplos, describió cómo una infraestructura durable puede jugar un papel esencial, ofreciendo servicios vitales a las comunidades y mejorando su calidad en la protección del medioambiente. Las infraestructuras son urgentes. El cambio climático destruye la vida del planeta. Esta situación solamente se puede mejorar si el mundo hace y alcanza los objetivos climáticos. Las infraestructuras juegan un rol vital al proveer de servicios, primero, como guardianes del desarrollo moderno.

El padre Richie Gómez, MSC, hizo una presentación de la vida y de la agricultura ecológica de los pueblos indígenas de Filipinas. Usó la metodología “ver-discernir-actuar” para una mejor comprensión hermenéutica y una interpretación más equilibrada:

Estamos en un solo barco de la mundialización. No tenemos otra elección que seguir nuestro viaje en el barco de la comunidad capitalista, consumista, comercial, materialista y centrada en la ganancia.

El impacto negativo del cambio climático para los agricultores ya afectó sus dificultades cotidianas. Desde más de tres décadas utilizamos el método de la agricultura moderna (revolución verde), que se basa sobre productos químicos, lo que ha llegado a ser convencional para una producción masiva a escala mundial.

Los productos excedentes de los países del primer mundo, dentro del cuadro del acuerdo internacional de libre intercambio, han hecho de Filipinas el vertedero de productos excedentes alimenticios y no alimenticios. La producción y el consumo sin fin, como también la búsqueda de provecho, en nombre del crecimiento económico, del progreso y del desarrollo, han llegado a ser los objetivos más apreciados de la economía moderna. Sin embargo, el objetivo final debería ser el bienestar de las personas y la integridad del planeta Tierra. Conviene valorar la producción local y darle importancia. Si la producción y el consumo, el dinero y el crecimiento económico deterioran la naturaleza y explotan a la gente, entonces sus actividades económicas deben ser detenidas inmediatamente.

Ezrah Schraven clausuró la jornada con un compartir alentador acerca de las lecciones que podemos sacar del mundo de las empresas concerniente a la importancia de cuidar nuestra “impronta ecológica”. Como misioneros también debemos cuidar la creación, no porque lo debemos, sino porque el pueblo de Dios lo necesita urgentemente y no es justo arruinar este bello mundo por nuestros deseos.

La espiritualidad

El padre Brian nos propuso seis razones de tener esperanza. Presentamos algunas: así, la razón principal de tener esperanza para

nuestro futuro es el cambio de corazón guiado por el Espíritu que se manifiesta en la “conversión ecológica” actual de tantas personas. La riqueza de la tradición cristiana debe reforzar nuestra esperanza y liberar nuestras energías para proteger nuestra casa común, porque la esperanza cristiana no es un deseo piadoso o un optimismo ingenuo, viene de Dios, está centrada en Dios y se fundamenta en las intervenciones de Dios en la historia humana. Dios es todopoderoso y grande, pero Dios es también el Dios de las pequeñas cosas. Nuestros esfuerzos por proteger nuestro mundo pueden parecer pequeños y fútiles –como economizar el agua al lavarse, evitar el plástico, salvar los zorros, hacer crecer hierbas en una jardinera–; pero, por más pequeños que sean los gestos, ellos son ricos a los ojos de Dios.

Otra razón para tener esperanza para nuestro planeta es el mandato divino: “¡Vaya! ¡Adelante! Esta orden resuena en las Escrituras cuando las cosas andan por los suelos. Cuando se obedece al mandato, la fuerza divina entra en acción. En esta perspectiva, todo lo que es válido, bello y significativo, todo lo que constituye la riqueza de la vida humana, está por ser transferido en el orden divino de las cosas. A pesar de que nuestras vidas pasan y serán para nuestro placer común, la historia humana, la Creación, y nosotros mismos, resplandeceremos en un sentido transfigurado.

El padre Amado Picardal nos habló de “relacionalidad profunda: vivir en comunión”. Su presentación se concentró en la espiritualidad de la comunión, a la luz de *Laudato si’*. Compartió su experiencia de la espiritualidad ecológica como una triple comunión: comunión con los demás, con la naturaleza y con Dios. Insistió en el hecho de que todo está interconectado, interrelacionado, y que todos viven en una red de relaciones, de lo cual el Papa hizo eco en *Laudato si’*: “La vida humana se fundamenta en tres relaciones fundamentales y relacionadas estrechamente: con Dios, con nuestro prójimo y con la misma tierra” (*Laudato si’*, 66).

Sembrar semillas para el planeta

La Hna. Sheila Kinsey, del departamento JPIC de la UISG/USG, dio una conferencia que tenía como título: “Sembrar semillas para el planeta”. En la primera parte habló de la misión de JPIC. Se trata de transformar el mundo en el espíritu del Evangelio, de promover la justicia y de velar por la integridad de la creación, de escuchar a los pobres y a las personas vulnerables, de sostener sus voces, de defender los derechos humanos de todas las personas; de ahí se hace importante una vida impregnada de la presencia cariñosa de Cristo. Nuestra relación CON Cristo puede ser la fuente de nuevas maneras de ser compasivos para reconfortar nuestro mundo frágil.

Tomamos la parábola de la semilla de mostaza (Mt 13, 3-8). La semilla minúscula del grano de mostaza muestra que grandes cosas inician desde pequeños comienzos. Asimismo, las ideas de *Laudato si'* deben ser sembradas en todas partes para que crezcan en los corazones, en los espíritus y en las almas de las personas en el mayor número posible, como los granos para el futuro. Los miembros de la USG/UISG tienen que coordinar los esfuerzos de su asociación, de “sembrar la esperanza para el planeta”. La plataforma de acción *Laudato si'* suministra un cuadro para responder a la urgencia de la crisis ecológica, permite asociaciones de la misma naturaleza y proporciona una planificación crítica.

En su discurso de clausura del seminario, el padre Augusto Zampini Davies, del Dicasterio para el Desarrollo humano del Vaticano, evocó los nuevos caminos de la Iglesia en pro de una ecología integral después del Sínodo *Querida Amazonia*.

Mary Dasari & Yolanda Florentinoy
Traducido por José Rodríguez

África a prueba por las crisis.

Coloquio de Abiyán, 22-25 de junio 2021

Gabriel Gastón Tata

El autor es sacerdote de la diócesis de Dassa-Zoumé en Benín y teólogo de Ética y de Antropología sociológica. Es profesor de investigación en Roma, en Benín y en laUCAO de Abiyán.

¡Otra vez África!

Todos quienes aman sinceramente a África ven acercarse el futuro (y ya ha llegado) con inquietud: las crisis recurrentes, los indicadores económicos muy a la baja, la demografía que supera de lejos el crecimiento, los fenómenos políticos y sociales degradantes, sin olvidar un despertar religioso embarazoso. Esto dibuja características de un continente desdichado que el afro-pesimismo declara demasiado fácilmente como privado de porvenir.¹

Este cuadro inquietante, tanto en el fondo como en la forma, ha llevado a la Unidad Universitaria de Abiyán a organizar del 22 al 25 de junio de 2021 un coloquio sobre el tema: *El desarrollo de África a prueba por las crisis: los caminos de la resiliencia.*

Una problemática

La comprensión del ser humano africano, de su pensamiento y de su espacio físico y espiritual, indispensables para reflexionar útil-

1 Cf. Serge Michailof, *La France et l'Afrique: vade-mecum pour un nouveau voyage*, París, Karthala, 1993, p 7.

mente acerca de las posibilidades del desarrollo humano, político, económico, intelectual, religioso y moral de África, muchas veces tiene que hacer frente al problema de su complejidad.

Lo que está en juego es el problema del desarrollo holístico de África; esta parte del mundo que se mantiene confrontada con los desafíos mayores del hambre, del imaginario colectivo, de la educación en la ciudadanía, de la ecología humana y ambiental, del sentido del trabajo bien hecho, de la unidad en la interacción, de la cohesión social, de la dinámica comunicacional en la era de las redes sociales, de la paz, de la pobreza, de la falta de agua y de energía, de la salud, que se convierte en un horizonte alejado a causa de grandes endemias como el paludismo, el ébola, la pandemia del Covid-19, sin olvidar las múltiples divisiones que agrietan y descomponen gravemente su imagen continental al punto de volverse irreconocible para los mismos africanos.

Desde el punto de vista de la convergencia conjunta, la cuestión fundamental alrededor de la cual gravitan todas las intervenciones de estos tres días podría formularse de la siguiente manera: ¿cómo hacer para sacar a África del inmovilismo, un continente perdedor que parece quedarse *res nullis*, tanto por las fuerzas endógenas, como por las grandes potencias internacionales?

Dicho de otra manera, ¿en qué medida la resiliencia y sus mecanismos pueden ofrecer herramientas posibles para afrontar la cuestión africana? El problema planteado en el coloquio, y globalmente, es aquel de la pertinencia de vías para afrontar esta clase de inmovilismo de África.

Asunto de método

El asunto de la pertinencia es también y sobre todo un problema de búsqueda de sentido: ¿qué, por qué y cómo? Esta interro-

gación ha orientado los diferentes enfoques como también los debates que dieron un buen aporte, puntualizaciones e, incluso, confrontaciones, a través de una gestión metodológica compleja: descriptiva, explicativa, analítica, hermenéutica, fenomenológica, sistémica y epistemológica.

No obstante, la complejidad metodológica de las contribuciones no fue un obstáculo porque las comunicaciones y los debates supieron situarse en el perímetro de un método de convergencia, a fin de evitar sombras en la unilateralidad. Esta transversalidad, es decir, esta perspectiva pluridisciplinaria e interdisciplinaria permitió de una manera positiva conciliar los puntos de vista discursivos y analíticos, y los intuitivos de la exterioridad y de la interioridad.

Resultados obtenidos

La interacción simbólica, la búsqueda de modelos formales y la recogida de hechos y fenómenos sociales, buscaron evitar caer en el *impasse* de la división para llevar las miradas de los participantes hacia la transdisciplinarietà y la altura axiológica. Tres orientaciones principales se destacaron a través de los trabajos (conferencia, mesa redonda, taller y debate).

En primer lugar, con relación a los innumerables indicadores, se reconoce, comparte y admite, gracias a los debates, que la toma en cuenta de la identidad africana y de su tradición se torna la tecla muy eficaz para el desarrollo de África. En este sentido, la cuestión de la vuelta a la identidad sigue una preocupación indispensable, legítima e inevitable, porque puede permitir a los africanos reconciliarse *ad intra* y *ad extra*.

Por supuesto, esta vuelta a la identidad y a la historia no significa que África rehúsa el desarrollo; menos aún, que es reacia a las

conductas que permitan el desarrollo. De hecho, no se trata de un simple regreso a un pasado anecdótico carente de sentido, sino más bien de la audacia por mirar la realidad de frente, y tomar en consideración los problemas existenciales del africano. Es la necesidad e incluso la urgencia por visitar la memoria del pasado para curarse.

Sin embargo, subsisten algunos obstáculos a través de formas diversas y sutiles: evasión hacia la utopía y autosugestión consentida, crédito dado a los mitos y símbolos. De este modo, se anuncia un cuestionamiento: hoy, ¿en qué medida la identidad africana ofrece fórmulas de auxilio para sus sociedades? ¿Las crisis africanas, por naturaleza, no están por llevar a nivel de un problema de relación consigo mismo y con el prójimo? ¿En qué medida África puede vivir sin identidad y la relación con el otro, en particular con el Occidente? ¿Cómo poner estrechamente en relación lo *local* y lo *global*, es decir una correlación entre los grupos limitados (los países africanos) y la sociedad mundial por la cual el continente africano es constantemente invitado, cortejado, obligado y forzado a sacrificar lo que tiene y lo que es mejor? ¿Cómo la tradición africana, su identidad irrefutable, piensa ir al encuentro de la globalización, que parece, más allá de los flujos comerciales, financieros y tecnológicos, un vehículo de valores culturales (diferentes a los de África) entre los diferentes países, por su carácter mundial de exportación y de importación?

Este cuestionamiento sugiere una postura nueva: la preocupación mayor de los africanos deberá consistir en defender menos la identidad y más en restituir, lo más fiel posible, los criterios de una evaluación objetiva de los valores culturales africanos, con el fin de renunciar, cada vez más, a los discursos autocompasivos y a las imploraciones limosneras.

Luego se plantea la urgencia de verdad y de compromiso en la responsabilidad. Esta verdad es que la fragilidad del ser africano

no es más que cultural, antropológica o espiritual, pero también y sobre todo es sociopolítica y económica. Es la razón por la cual la resiliencia africana debe tomar la gran autopista del desarrollo integral de África, cuyos fundamentos deben extenderse hacia la buena gobernanza y los derechos de los africanos en la gestión de las políticas públicas. Ningún desarrollo será posible si no se da la palabra a la masa de africanos que tienen tantos mensajes por entregar, por su empeño, pero que hoy no tienen la posibilidad de expresarse y de interactuar libre y positivamente. Es la triste herencia de la democracia a lo africano.

En efecto, si la democracia, barca de la gobernanza política, se manifiesta, entre otras cosas, por la mala interpretación de los derechos humanos, entonces el mismo desarrollo de África no podrá empezar verdaderamente. Una buena gobernanza debe tener en cuenta las diferentes crisis que experimenta África y que dificultan su desarrollo.

A corto plazo, habrá que tener en cuenta la experiencia de la escisión, de la ruptura, de la contradicción; en una palabra, de lo trágico de la vida del africano, que se presenta bajo los aspectos de la unidad perdida, de la pérdida de sentido. Desde este punto de vista, la resiliencia debe ofrecer a todos los actores de la vida social la puerta de la esperanza. De ahí, los espíritus libres pueden comenzar a ser entendidos dentro como fuera.

Este proceso es, desgraciadamente, de larga duración; va a ser duro, sin duda sujeto a contradicciones, pero con una finalidad positiva acompañada de una moderación que es una cualidad humana; aprehendida bajo el aspecto teológico, llega a ser una virtud.

En fin, resulta que, junto con las ciencias humanas y sociales, la perspectiva teológica aparece indispensable, fructífera y sobre todo saludable para la situación del ser humano africano. La pie-

dra angular de toda gestión teológica en el contexto africano de nuestros días debe pasar por una lectura protológica: el origen del africano, como los otros seres humanos, no tiene una causa natural, sino que está en el eterno designio de Dios desde la creación. Esto muestra la razón de voluntad para Dios y la razón del proyecto de Dios, que ha querido a Jesucristo para la salvación de toda la humanidad, y entonces también de los africanos, con su situación contingente en el espacio y en el tiempo.

Desde este momento, delante de la inquietud que generan los problemas vitales de África, los africanos quieren, pueden e incluso deben convencerse que Jesucristo es la llave hermenéutica a las crisis de la resiliencia de África. Esto implica que, en la fe, la muerte de Jesús inaugura una nueva era, marcada por una relación cosmo-teándrica con Dios, con el prójimo y con la creación. En esto, África de la resiliencia hoy debe pasar por el redescubrimiento de la muerte-resurrección de Cristo, con un sentido nuevo y un contenido nuevo.

Sin embargo, queda un escollo: ¿cómo decir este Cristo, y cómo procurar que África, con sus recursos endógenos, no se equivoque del lugar de encuentro, en primer lugar, con sus ancestros, los santos desconocidos, y con Jesucristo, que habita corporalmente toda la plenitud de la teofanía definitiva? Mejor, ¿cómo enfocar una soteriología integral para responder a los diferentes gritos de desesperanza del ser humano africano en su vivir cotidiano, con sus tradiciones y sus realidades culturales?

Este cuestionamiento se revela como necesario porque lleva a descubrir hasta qué punto la tradición religiosa africana impregna toda la vida del africano: su vida individual, familiar, sociopolítica. Ella tiene una función psicológica y social de integración; puede, sin duda, permitir a los africanos de este tiempo comprenderse, valorizarse, integrarse y dominar mejor su angustia para hacer de ella una fuerza eficaz.

Se puede así decir que cuando el africano invoca al Dios de sus ancestros, para él es una toma de conciencia de su miseria y también una búsqueda de seguridad. Pero surge una nueva pregunta: hoy, ¿se hace todavía necesario hablar en términos de litigio entre lo endógeno y lo exógeno? Responder a esta pregunta es reflexionar sobre la verdad del encuentro con el prójimo y uno mismo. Dicho de otra manera, hay que entrever cuán imperioso es tener siempre a la vista una cohabitación positiva entre el cristianismo y la tradición religiosa africana.

En resumen, es fundamental hoy desprenderse de costumbres o de posturas unilaterales para poder proyectarse hacia un futuro por construir desde las metamorfosis del presente, que también es llamado a superar las heridas del pasado. Este futuro deseado no es otro que la finalidad o, si se quiere, las finalidades. De esta pluralidad de visiones o finalidades, de vez en cuando en contradicción, los investigadores han podido extraer el sentido, porque el sentido es siempre confrontación, comparación, evaluación, puesta en perspectiva del pragmatismo. No se trata de encontrar una solución, sino de buscar los medios para vencer el afro-pesimismo, la fatalidad. Este proceso consiste en “matar” en el africano todo lo que se opone al dominio de su futuro.

Gabriel Gastón Tata
Traducido por José Rodríguez



Edición
hispanoamericana

Próximo número
Misión y Sinodalidad

Dirección de Spiritus - Edición Hispanoamericana:

Teléfono: (+593-2) 2908 521

e-mail: spiritus.ec@gmail.com

www.spiritus.com.ec

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

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



La misión en tiempos incierto



Presentación

Elena Di Pede

- Ezequiel, anuncio de la esperanza en tiempos de incertidumbres

Ignatius Inipu

- A tiempo y a destiempo.
En las periferias de la violencia terrorista

Kristine C. Meneses

- Ante el Covid-19:
Liderazgo de las mujeres Bayi.
Una respuesta a Fratelli Tutti

Bertrand Evelin

Julia Lis

- Ha llegado el tiempo de aprender hacer surf
- Hablar de Dios en tiempos de crisis.
La teología política de Juan Bautista Metz

Wilson Rivas Toledo

- La Misión Scalabriniana: un proceso de sanidad interior

Parte aparte

Silvia Guzmán Rojas

Luz María Romero

Chamba

- Jóvenes en tránsito hacia espiritualidades no religiosas:
búsqueda, escucha y acompañamiento

Roberto Tomichá

Charupá

- Breves notas sobre “mística indígena” en perspectiva amazónica

Richard Fagah

- François Libermann:
Una espiritualidad del sacerdocio en la escuela de San José

Crónicas

Fidel Ikombila

Mpamende

- Laicos en misión eclesial.
Catequistas-bakambi (diócesis de Inongo) y
Coordinadores parroquiales (diócesis de Lyon)

Mary Dasari

Yolanda Florentinoy

- Seminario sobre la misión Living Green.
Vivir la misión verde en el espíritu de Laudato si'

Gabriel Gastón Tata

- África a prueba por las crisis.
Coloquio de Abiyán, 22-25 de junio 2021

Edición
hispanoamericana
Quito, Ecuador