

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

ISSN 1659-2735

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Elsa Tamez
Wim Dierckxsens
Germán Gutiérrez
Gabriela Miranda

Colaboradores

- Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Frei Betto
- Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro
- Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff
- José Francisco Gómez • Jung Mo Sung
- Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga
- Giulio Girardi • Juan José Tamayo • Arnoldo Mora
- Michael Beaudin • Raúl Fonet-Betancourt
- Maruja González • Georgina Meneses
- Silvia Regina de Lima Silva

Corrección

Guillermo Meléndez

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

- **Aparecida**
Una versión breve y crítica
del Documento Conclusivo.....1
Pablo Richard
- **Eurocentrismo radical**
Crisis y muerte de la teología
de la liberación latinoamericana y caribeña
y recetas para su mejoramiento18
Elina Vuola
- **La barbarie americana**
Reflexiones lascasianas
para la modernidad.....29
Luis Adrián Mora Rodríguez
- **Sobre la necesaria transformación**
de las relaciones de poder para
la construcción de otro mundo posible.
Un diálogo con Marcos 10,32-4536
Digna María Adames Núñez

Aparecida

Una versión breve y crítica del Documento Conclusivo

Pablo Richard

Introducción

1. *El Documento Conclusivo de Aparecida* (DCA) no está al alcance de todos.

Es un documento muy largo, con discursos y teologías diferentes y a veces contradictorias. Por eso

SAN JOSÉ-COSTA RICA
SEGUNDA ÉPOCA 2007

Nº 133

SETIEMBRE
OCTUBRE

he tratado de hacer *una versión breve que sea accesible a todos y todas*. La brevedad la podemos medir ya en términos cuantitativos:

El DCA oficial tiene 439.157 caracteres (con espacio) y 71.034 palabras.

La versión breve que proponemos ahora tiene 86.674 caracteres (con espacio) y 13.677 palabras.

Realizamos este trabajo con mucha esperanza, pues siento que en el evento mismo en Aparecida y en el Documento final, *la Iglesia latinoamericana y caribeña recuperó su tradición e identidad*. En los últimos 25 años esta Iglesia había perdido en gran medida su identidad, su fuerza espiritual y teológica, al servicio del Reino de Dios en la región.

¿Qué tenemos que hacer ahora? Primero: *superar confusiones, miedos y desconfianzas estériles*. Segundo: *formar los sujetos* (personas o comunidades) capaces de reconstruir la identidad de la Iglesia. Los textos y las teologías no cambian la Iglesia. Esta cambia cuando hay maestros y profetas, ministros y laicos, movimientos y organizaciones, capaces de *reconstruir estructuras y ministerios nuevos, nuevos modelos de Iglesia y nuevos espacios donde sea posible una profunda autocrítica de la Iglesia y una reprogramación de nuevas actividades misioneras*.

2. Tipos de discursos utilizados por el DCA.

Este es un documento que busca un consenso entre abundantes y diversos temas que elaboraron diferentes comisiones en 19 jornadas de intensa oración, intercambios y reflexión (n. 547). Esto explica las repeticiones y las apreciaciones diferentes y a veces contradictorias sobre un mismo tema. *Todo esto no es negativo, al contrario, muestra que la Iglesia está viva y produce un documento también vivo*. No es un documento muerto para guardar en la biblioteca de una curia. *El documento no es homogéneo, como si lo hubiera escrito un solo autor*. Hay conflictos entre distintas opciones y modelos. *¿No se vivió esto mismo ya en el Concilio de Jerusalén?* (Gálatas capítulo 2 y Hechos de los Apóstoles capítulo 15). Aparecida es más que un documento, es un camino, una tarea, una esperanza.

3. *El DCA usa diversos "géneros literarios", donde aparece el modo o manera de expresarse*. Aquí no los vamos a definir, sino apenas enumerarlos e identificarlos. El documento de Aparecida en general usa un discurso positivo, con intensa apertura al Espíritu y gran capacidad de discernimiento de la realidad, sin embargo *se expresa en discursos muy diferentes*:

a) *Discursos teológicos y doctrinarios abstractos*, sin ninguna referencia a realidades históricas. Son textos normalmente abundantes en citas bíblicas y documentos del Magisterio, que repiten temas ya conocidos y sin mayor relación con Aparecida.

b) *Discursos teológicos* articulados con realidades eclesiales históricas. Por ejemplo: articulación entre cristología y opción preferencial por los pobres.

c) *Discursos éticos* relacionados con realidades sociales, económicas y culturales.

d) *Discursos sobre lo que debería ser, pero en realidad no es*. Hay una inmensidad de textos que hablan de realidades eclesiales como si estas existieran, pero que en la realidad no existen. *Es un discurso de autolegitimación de la Iglesia* que se funda en realidades que no existen.

e) *Discursos defensivos* de lo que amenazaría a la Iglesia desde fuera, pero que, por falta de *capacidad de autocrítica*, ignora los problemas existentes *al interior* de la Iglesia.

f) *Discursos fundamentalistas*, donde todo se reduce a una sola realidad, una sola fuente, un solo espacio, una sola fuente.

g) *Discursos agresivos* contra realidades que no están bien definidas o son inexistentes.

h) *Discursos que transmiten esperanza*, y otros dominados todavía por el miedo.

4. *Una visión de conjunto del documento final*. La versión breve que aquí presentamos sigue el mismo esquema del DCA.

Introducción

Primera Parte: La Vida de Nuestros Pueblos Hoy

1. Los discípulos misioneros
2. Mirada de los discípulos misioneros sobre la realidad

Segunda Parte: La Vida de Jesucristo en los Discípulos Misioneros

3. La alegría de ser discípulos misioneros para anunciar el Evangelio
4. La vocación de los discípulos misioneros a la santidad
5. La comunión de los discípulos misioneros en la Iglesia
6. El itinerario formativo de los discípulos misioneros

Tercera Parte: La Vida de Jesucristo para Nuestros Pueblos

7. La misión de los discípulos al servicio de la vida plena
8. Reino de Dios y promoción de la dignidad humana
9. Familia, personas y vida
10. Nuestros pueblos y la cultura

Conclusión

5. Avanzamos una evaluación mínima de estos diez capítulos:

El capítulo 1 (n. 19) recupera y legitima el método del ver, juzgar y actuar.

El capítulo 2 (análisis de la realidad), el capítulo 5 (Comunidades Eclesiales de Base), el capítulo 7 (la vida en Cristo y opción por la vida de todos) y el capítulo 8 (Opción preferencial por los Pobres), expresan un modelo de Iglesia definido por la Opción Preferencial por los Pobres.

El capítulo 10 refleja otro modelo de Iglesia definido por la Opción Preferencial por las Élités ("élites" no son necesariamente "ricos").

Los capítulos 3, 4, 6 y 9 son más bien doctrinarios y conservadores, si bien hay algunos textos que optan por la vida, la dignidad de la mujer y el cuidado del medio ambiente.

La introducción sitúa la conferencia de Aparecida en la tradición del Concilio Vaticano II y las conferencias de Medellín y Puebla.

La conclusión urge a un gran impulso misionero y a recomenzar desde Cristo. Para ello reza que Cristo se quede entre nosotros.

Texto de la versión abreviada

(Presentamos únicamente el texto, con algunas pocas líneas de comentario entre paréntesis).

V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe Aparecida, 13-31 de mayo de 2007 Documento Conclusivo

Introducción

1. Con la luz del Señor resucitado y con la fuerza del Espíritu Santo, Obispos de América nos reunimos en Aparecida, Brasil, para celebrar la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe.

4. El Evangelio llegó a nuestras tierras en medio de un dramático y desigual encuentro de pueblos y culturas.

5. Desde la primera evangelización hasta los tiempos recientes la Iglesia ha experimentado *luces y sombras*. Escribió páginas de nuestra historia de gran sabiduría y santidad. *Sufrió también tiempos difíciles, tanto por acosos y persecuciones, como por las debilidades, compromisos mundanos e incoherencias, en otras palabras, por el pecado de sus hijos, que desdibujaron la novedad del Evangelio, la luminosidad de la verdad y la práctica de la justicia y de la caridad.*

9. La V Conferencia General del Episcopado Latino-

americano y Caribeño es un nuevo paso en el camino de la Iglesia, especialmente desde el Concilio Ecuménico Vaticano II. Ella da continuidad y, a la vez, recapitula el camino de fidelidad, renovación y evangelización de la Iglesia latinoamericana al servicio de sus pueblos, que se expresó oportunamente en las anteriores Conferencias Generales del Episcopado (Río, 1955; Medellín, 1968; Puebla, 1979; Santo Domingo, 1992). En todo ello reconocemos la acción del Espíritu.

11. La Iglesia está llamada a repensar profundamente y relanzar con fidelidad y audacia su misión en las nuevas circunstancias latinoamericanas y mundiales. *No puede replegarse frente a quienes sólo ven confusión, peligros y amenazas...*

12. *No resistiría a los embates del tiempo una fe católica reducida a bagaje, a elenco de algunas normas y prohibiciones, a prácticas de devoción fragmentadas, a adhesiones selectivas y parciales de las verdades de la fe, a una participación ocasional en algunos sacramentos, a la repetición de principios doctrinales, a moralismos blandos o crispados que no convierten la vida de los bautizados.*

Primera Parte: La Vida de Nuestros Pueblos Hoy

19. En continuidad con las anteriores Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, este documento hace uso del método *ver, juzgar y actuar*.

Capítulo 1: Los discípulos misioneros

22. *Si no conocemos a Dios en Cristo y con Cristo, toda la realidad se convierte en un enigma indescifrable. El Dios de rostro humano, es nuestro verdadero y único salvador. (Fundamentalismo teológico y cristológico).*

31. *En el rostro de Jesucristo, muerto y resucitado, maltratado por nuestros pecados y glorificado por el Padre, en ese rostro doliente y glorioso, podemos ver, con la mirada de la fe el rostro humillado de tantos hombres y mujeres de nuestros pueblos.*

(Puebla más bien dice lo contrario: descubrimos a Jesús en los rostros sufrientes de nuestro pueblo).

Capítulo 2: Mirada de los discípulos misioneros sobre la realidad

(Este capítulo, que corresponde al "ver" en el método ver-juzgar-actuar, es muy realista y verdadero en su análisis).

42. Como nos dijo el Papa en su discurso inaugural: *"sólo quien reconoce a Dios, conoce la realidad y puede responder a ella de modo adecuado y realmente humano".*

(Fundamentalismo teológico: de la fe en Dios dependería el conocimiento y la salvación de toda la

humanidad. Pero, ¿cuál Dios? Los cristianos solamente podemos hablar de Dios a partir del Jesús histórico y del Reino de Dios).

44. *Vivimos un cambio de época cuyo nivel más profundo es el cultural.* Se desvanece la concepción integral del ser humano, su relación con el mundo y con Dios... "Quien excluye a Dios de su horizonte, falsifica el concepto de la realidad y sólo puede terminar en caminos equivocados y con recetas destructivas.

(Otra vez el fundamentalismo. Se excluye y desprecia al no-creyente. Se le deja fuera de la realidad).

65. Esto nos debería llevar a *contemplar los rostros de quienes sufren.* Entre ellos están las comunidades indígenas y afrodescendientes; muchas mujeres que son excluidas, en razón de su sexo, raza o situación socioeconómica; jóvenes que reciben una educación de baja calidad y no tienen oportunidades de progresar en sus estudios ni de entrar en el mercado del trabajo para desarrollarse y constituir una familia; muchos pobres, desempleados, migrantes, desplazados, campesinos sin tierra, quienes buscan sobrevivir en la economía informal; niños y niñas sometidos a la prostitución infantil, ligada muchas veces al turismo sexual; también los niños víctimas del aborto. Millones de personas y familias viven en la *miseria* e incluso pasan *hambre*. Nos preocupan también quienes dependen de las *drogas*, las personas con capacidades diferentes, los portadores y víctima de enfermedades graves como *la malaria, la tuberculosis y VIH-SIDA*, que sufren de soledad y se ven excluidos de la convivencia familiar y social. No olvidamos tampoco a los secuestrados y a los que son víctimas de la violencia, del terrorismo, de conflictos armados y de la inseguridad ciudadana. También los *ancianos*, que además de sentirse excluidos del sistema productivo, se ven muchas veces rechazados por su familia como personas incómodas e inútiles. Nos duele, en fin, la situación inhumana en que vive la gran mayoría de los *presos*, que también necesitan de nuestra presencia solidaria y de nuestra ayuda fraterna. *Una globalización sin solidaridad afecta negativamente a los sectores más pobres. Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y opresión, sino de algo nuevo: la exclusión social.* Con ella queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está abajo, en la periferia o sin poder, sino que se está afuera. *Los excluidos no son solamente "explotados" sino "sobrantes" y "desechables".*

(Un análisis muy lúcido de la realidad. Aquí se resume lo que será desarrollado ampliamente en el capítulo 8, una de las secciones más importantes de este documento conclusivo).

95. Jesucristo es la plenitud de la revelación para todos los pueblos y el centro fundamental de referencia para discernir los valores y las deficiencias de todas

las culturas, incluidas las indígenas. Por ello, el mayor tesoro que les podemos ofrecer es que lleguen al encuentro con Jesucristo resucitado, nuestro Salvador. Los indígenas que ya han recibido el Evangelio, están llamados, como discípulos y misioneros de Jesucristo, a vivir con inmenso gozo su realidad cristiana, a dar razón de su fe en medio de sus comunidades, y a colaborar activamente para que ningún pueblo indígena de América Latina reniegue de su fe cristiana, sino que por el contrario, sientan que en Cristo encuentran el sentido pleno de su existencia.

(Esta visión teológica es dañina y peligrosa por craso fundamentalismo y cristocentrismo interpretado como poder).

98. La Iglesia Católica en América Latina y El Caribe, a pesar de las deficiencias y ambigüedades de algunos de sus miembros, ha dado testimonio de Cristo, anunciado su Evangelio y brindado su servicio de caridad particularmente a los más pobres, en el esfuerzo por promover su dignidad, y también en el empeño de promoción humana en los campos de la salud, economía solidaria, educación, trabajo, acceso a la tierra, cultura, vivienda y asistencia, entre otros. Con su voz, unida a la de otras instituciones nacionales y mundiales, ha ayudado a dar orientaciones prudentes y a promover la justicia, los derechos humanos y la reconciliación de los pueblos. Esto ha permitido que la Iglesia sea reconocida socialmente en muchas ocasiones como una instancia de confianza y credibilidad. Su empeño a favor de los más pobres y su lucha por la dignidad de cada ser humano han ocasionado, en muchos casos, la persecución y aún la muerte de algunos de sus miembros, a los que consideramos testigos de la fe...

(Discurso genérico de autolegitimación. No es un análisis de realidad, sino una afirmación genérica sobre la misión de la Iglesia. No se especifica si todo lo afirmado es histórico o no).

Queremos recordar el testimonio valiente de *nuestros santos y santas, y de quienes aún sin haber sido canonizados*, han vivido con radicalidad el evangelio y han ofrecido su vida por Cristo, por la Iglesia y por su pueblo.

(Muy positivo que se haga memoria de tantos mártires y santos de nuestro continente que no han sido canonizados. Un ejemplo inaudito es la no canonización de Monseñor Romero).

Segunda Parte: La Vida de Jesucristo en los Discípulos Misioneros

(Los capítulos 3 y 4 son pobres. Discurso genérico de autolegitimación, sin mucha referencia a situaciones históricas. Muchas citas bíblicas, no obstante no se

escucha la Palabra de Dios. Rescatamos lo mejor del capítulo 3, pero del 4 no hay casi nada que rescatar para una versión breve como ésta que hacemos).

Capítulo 3: La alegría de ser discípulos misioneros para anunciar el Evangelio de Jesucristo

105. Alabamos a Dios por los hombres y mujeres de América Latina y El Caribe que, movidos por su fe, han trabajado incansablemente en *defensa de la dignidad de la persona humana, especialmente de los pobres y marginados*. En su testimonio, llevado hasta la entrega total, resplandece la dignidad del ser humano.

106. *Alabamos a Dios por el don maravilloso de la vida y por quienes la honran y la dignifican al ponerla al servicio de los demás; por el espíritu alegre de nuestros pueblos que aman la música, la danza, la poesía, el arte, el deporte y cultivan una firme esperanza en medio de problemas y luchas.*

112. Ante la *exclusión*, Jesús defiende los derechos de los débiles y la vida digna de todo ser humano. *De su Maestro, el discípulo ha aprendido a luchar contra toda forma de desprecio de la vida y de explotación de la persona humana. Sólo el Señor es autor y dueño de la vida.*

115. Agradecemos a Cristo que nos revela que “Dios es amor y vive en sí mismo un misterio personal de amor” y optando por vivir en *familia* en medio de nosotros, la eleva a la dignidad de ‘*Iglesia Doméstica*’.

120. *El trabajo garantiza la dignidad y la libertad del hombre, es probablemente “la clave esencial de toda ‘la cuestión social’”.*

121. *El desempleo, la injusta remuneración del trabajo y el vivir sin querer trabajar son contrarios al designio de Dios.* Corresponde a la comunidad crear estructuras que ofrezcan un trabajo a las *personas minusválidas* según sus posibilidades.

122. La *actividad empresarial* es buena y necesaria cuando respeta la dignidad del trabajador, el cuidado del medio ambiente y se ordena al bien común. *Se pervierte cuando, buscando solo el lucro, atenta contra los derechos de los trabajadores y la justicia.*

125. “Nuestra hermana la *madre tierra*” es nuestra *casa común* y el lugar de la alianza de Dios con los seres humanos y con toda la creación.

128. Reconocemos el don de la *vitalidad de la Iglesia* que peregrina en América Latina y El Caribe, su

opción por los pobres, sus parroquias, sus comunidades, sus asociaciones, sus movimientos eclesiales, nuevas comunidades y sus múltiples servicios sociales y educativos. Alabamos al Señor porque *ha hecho de este continente un espacio de comunión y comunicación de pueblos y culturas indígenas*. También agradecemos el protagonismo que van adquiriendo sectores que fueron desplazados: mujeres, indígenas, afrodescendientes, campesinos y habitantes de áreas marginales de las grandes ciudades.

Capítulo 4: La vocación de los discípulos misioneros a la santidad

(No hay textos a rescatar en una versión breve como ésta).

Capítulo 5: La comunión de los discípulos misioneros en la Iglesia

Comunidades Eclesiales de Base y Pequeñas comunidades

178. En la experiencia eclesial de algunas iglesias de América Latina y de El Caribe, las Comunidades Eclesiales de Base han sido escuelas que han ayudado a formar cristianos comprometidos con su fe, discípulos y misioneros del Señor, como testimonia la entrega generosa, hasta derramar su sangre, de tantos miembros suyos. Ellas recogen la experiencia de las primeras comunidades, como están descritas en los Hechos de los Apóstoles (cf. Hch 2, 42-47). *Medellín reconoció en ellas una célula inicial de estructuración eclesial y foco de fe y evangelización.* Puebla constató que las pequeñas comunidades, sobre todo las comunidades eclesiales de base, *permitieron al pueblo acceder a un conocimiento mayor de la Palabra de Dios, al compromiso social en nombre del Evangelio, al surgimiento de nuevos servicios laicales y a la educación de la fe de los adultos, sin embargo también constató “que no han faltado miembros de comunidad o comunidades enteras que, atraídas por instituciones puramente laicas o radicalizadas ideológicamente, fueron perdiendo el sentido eclesial”.*

179. Las comunidades eclesiales de base, en el seguimiento misionero de Jesús, tienen la Palabra de Dios como fuente de su *espiritualidad y la orientación de sus Pastores como guía que asegura la comunión eclesial*. Despliegan su compromiso evangelizador y misionero entre los más sencillos y alejados, y son expresión visible de la opción preferencial por los pobres. Son fuente y semilla de variados servicios y ministerios a favor de la vida en la sociedad y en la Iglesia. *Manteniéndose en comunión con su obispo e insertándose al proyecto de pastoral diocesana*, las CEBs se convierten en un signo de vitalidad en la Iglesia particular. Actuando así, juntamente con los grupos parroquiales, asociaciones y movimientos eclesiales, pueden contribuir a revitalizar

las parroquias haciendo de las mismas una comunidad de comunidades. En su esfuerzo de corresponder a los desafíos de los tiempos actuales, *las comunidades eclesiales de base cuidarán de no alterar el tesoro precioso de la Tradición y del Magisterio de la Iglesia.*

(En los números 178-179-180 hay una descripción extraordinariamente positiva de las Comunidades Eclesiales de Base, pero en cada número también hay miedo: se busca corregir los “errores” del pasado y se dan normas concretas para que esto no suceda en la actualidad).

Las Conferencias Episcopales y la comunión entre las Iglesias

181. En la *Conferencia Episcopal* los obispos encuentran su espacio de discernimiento solidario de los grandes problemas de la sociedad y de la Iglesia, y el estímulo para brindar las orientaciones pastorales que animen a los miembros del Pueblo de Dios a asumir con fidelidad y decisión su vocación de ser discípulos misioneros.

183. *El CELAM es un organismo eclesial de fraterna ayuda episcopal, cuya preocupación fundamental es colaborar para la evangelización del Continente.* A lo largo de sus 50 años ha brindado servicios muy importantes a las Conferencias Episcopales y a nuestras Iglesias Particulares. El resultado de todo este esfuerzo es una sentida *fraternidad* entre los Obispos del Continente y una *reflexión teológica* y un *lenguaje pastoral* común que favorece la comunión y el intercambio entre las Iglesias.

Los obispos, discípulos misioneros de Jesús Sumo Sacerdote

186. *Junto con todos los fieles y en virtud del bautismo somos, ante todo, discípulos y miembros del Pueblo de Dios.* Como dice San Agustín: con ustedes soy cristiano, para ustedes soy obispo.

187. Estamos llamados a ser *maestros de la fe y, por tanto, a anunciar la Buena Nueva* que es fuente de esperanza para todos.

Identidad y misión de los presbíteros

191. Valoramos y agradecemos con gozo que la inmensa mayoría de los presbíteros vivan su ministerio con fidelidad y sean modelo para los demás, que saquen tiempo para su formación permanente, que cultiven una vida espiritual que estimula a los demás presbíteros, centrada en la escucha de la Palabra de Dios y en la celebración diaria de la Eucaristía: “¡Mi Misa es mi vida y mi vida es una Misa prolongada!” (San Alberto Hurtado, Chile). Agradecemos también a aquellos que han sido enviados a otras Iglesias motivados por un auténtico sentido misionero.

(Se afirma la identidad de lo que debe ser un

presbítero, pero no se hace un análisis de su situación histórica real).

195. El tercer desafío se refiere a los *aspectos vitales y afectivos, al celibato* y a una vida espiritual intensa fundada en la caridad pastoral, que se nutre en la experiencia personal con Dios y en la comunión con los hermanos...

(Texto agregado posteriormente por la curia romana): *El sacerdote debe ser hombre de oración, maduro en su elección de vida por Dios, hacer uso de los medios de perseverancia, como el Sacramento de la confesión, la devoción a la Santísima Virgen, la mortificación y la entrega apasionada a su misión pastoral.*

196. El celibato pide asumir con madurez la propia afectividad y sexualidad, viviéndolas con serenidad y alegría en un camino comunitario.

Los que han dejado la Iglesia para unirse a otros grupos religiosos

226. *El compromiso misionero de toda la comunidad.* Ella sale al encuentro de los *alejados*, se interesa por su situación, a fin de *reencantarlos* con la Iglesia e *invitarlos a volver a ella.*

(Este apartado supone que la mayoría de los católicos que dejan la Iglesia emigran a los grupos o Iglesias no católicos. Estudios muestran que la mayoría de los que salen de la Iglesia católica, no lo hacen atraídos por otras iglesias cristianas, sino fundamentalmente porque la Iglesia católica y el mismo cristianismo, hoy realmente existente, no les dicen nada. Nadie va a “volver” a la Iglesia, si la Iglesia no cambia y supera las causas que hicieron “salir” a los católicos).

Diálogo ecuménico e interreligioso

239. El *diálogo interreligioso*, además de su carácter teológico, tiene un especial significado en la *construcción de la nueva humanidad*: abre caminos inéditos de testimonio cristiano, promueve la libertad y dignidad de los pueblos, estimula la colaboración por el bien común, supera la violencia motivada por actitudes religiosas fundamentalistas, educa a la paz y a la convivencia ciudadana: es un campo de bienaventuranzas que son asumidas por la Doctrina Social de la Iglesia.

(El documento *Dominus Jesús* del cardenal J. Ratzinger hará imposible por mucho tiempo el diálogo ecuménico e interreligioso).

Capítulo 6: El itinerario formativo de los discípulos misioneros

Lugares de encuentro con Jesucristo

246. Con las palabras del papa Benedicto XVI repetimos con certeza: “¡La Iglesia es nuestra casa! ¡Esta es nuestra casa! ¡En la Iglesia Católica tenemos

todo lo que es bueno, todo lo que es motivo de seguridad y de consuelo! ¡Quien acepta a Cristo: Camino, Verdad y Vida, en su totalidad, tiene garantizada la paz y la felicidad, en esta y en la otra vida!".

(Fundamentalismo eclesiológico absoluto: "fuera de la Iglesia no hay salvación").

249. Entre las muchas formas de acercarse a la Sagrada Escritura hay una privilegiada al que todos estamos invitados: la Lectio divina o ejercicio de *lectura orante de la Sagrada Escritura...* Con sus cuatro momentos (lectura, meditación, oración, contemplación) ...

(En las comunidades seguimos otro camino: primero oración y lectura de un texto, luego las preguntas: qué dice el texto, qué nos dice el texto, qué respuesta debemos dar a la Palabra de Dios, qué debe cambiar en nuestras vidas, qué descubrimos en el "libro de la vida" a la luz del "libro de la Biblia").

Pequeñas comunidades eclesiales

310. Señalamos que es preciso *reanimar los procesos de formación de pequeñas comunidades* en el Continente... *A través de las pequeñas comunidades, también se podría llegar a los alejados, a los indiferentes y a los que alimentan descontento o resentimientos frente a la Iglesia.*

(En la definición de Pequeñas comunidades eclesiales se evita aquí el calificativo "de base". Su vida está en la Palabra de Dios, la Oración y la Espiritualidad. No se menciona la "opción preferencial por los pobres". Estas comunidades y los movimientos están pensados más bien en la línea pastoral de la "opción preferencial por la élites", de la cual se hablará en el capítulo 10).

Los movimientos eclesiales y nuevas comunidades

313. Conviene prestar especial acogida y valorización a aquellos movimientos eclesiales que han pasado ya por el *reconocimiento y discernimiento de la Santa Sede*, considerados como dones y bienes para la Iglesia universal.

(Estos movimientos son el Opus Dei, los Legionarios de Cristo y otros similares).

Tercera Parte: La Vida de Jesucristo para Nuestros Pueblos

Capítulo 7: La misión de los discípulos al servicio de la vida plena

Jesús al servicio de la vida

354. ...los dones de Dios... nos exigen un espíritu comunitario, abrir los ojos para reconocerlo y servirlo en los más pobres: "En el más humilde encontramos

a Jesús mismo". Por eso *San Juan Crisóstomo exhortaba: "¿Quieren en verdad honrar el cuerpo de Cristo? No consientan que esté desnudo. No lo honren en el templo con manteles de seda mientras afuera lo dejan pasar frío y desnudez"*.

Variadas dimensiones de la vida en Cristo

356. *La vida en Cristo* incluye la alegría de comer juntos, el entusiasmo por progresar, el gusto de trabajar y de aprender, el gozo de servir a quien nos necesite, el contacto con la naturaleza, el entusiasmo de los proyectos comunitarios, *el placer de una sexualidad vivida según el Evangelio*, y todas las cosas que el Padre nos regala como signos de su amor sincero...

(Este párrafo nos da una versión corporal y muy humana de "la vida en Cristo": comer, progresar, trabajar, y también "el placer de una sexualidad vivida según el Evangelio". Se supera la interpretación espiritualista y dogmática dominante).

Al servicio de una vida plena para todos

358. ...las condiciones de vida de muchos abandonados, excluidos e ignorados en su miseria y su dolor, contradicen este proyecto del Padre e interpelan a los creyentes a un mayor compromiso a favor de *la cultura de la vida*. El Reino de vida que Cristo vino a traer es incompatible con esas situaciones inhumanas. *Si pretendemos cerrar los ojos ante estas realidades no somos defensores de la vida del Reino y nos situamos en el camino de la muerte: "Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos. El que no ama permanece en la muerte" (1Jn 3, 14)...* Tanto la preocupación por desarrollar estructuras más justas como por transmitir *los valores sociales del Evangelio*, se sitúan en este contexto de servicio fraterno a la vida digna.

Una misión para comunicar vida

362. *La Iglesia necesita una fuerte conmoción* que le impida instalarse en la comodidad, el estancamiento y en la tibieza, al margen del sufrimiento de los pobres del Continente...

Conversión pastoral y renovación misionera de las comunidades

365. Esta firme decisión misionera debe impregnar *todas las estructuras eclesiales y todos los planes pastorales* de diócesis, parroquias, comunidades religiosas, movimientos, y de cualquier institución de la Iglesia. Ninguna comunidad debe excusarse de entrar decididamente, con todas sus fuerzas, en los procesos constantes de renovación misionera, y de *abandonar las estructuras caducas que ya no favorezcan la transmisión de la fe.*

367. La pastoral de la Iglesia no puede prescindir del *contexto histórico* donde viven sus miembros. *Su vida acontece en contextos socioculturales bien concretos.* Estas

transformaciones sociales y culturales representan naturalmente nuevos *desafíos para la Iglesia en su misión de construir el Reino de Dios*. De allí nace la necesidad, en fidelidad al Espíritu Santo que la conduce, de una *renovación eclesial, que implica reformas espirituales, pastorales y también institucionales*.

369. Encontramos el *modelo paradigmático de esta renovación comunitaria en las primitivas comunidades cristianas (cf. Hch 2, 42-47)*, que supieron ir buscando nuevas formas para evangelizar de acuerdo con las culturas y las circunstancias...

Capítulo 8: Reino de Dios y promoción de la dignidad humana

(Capítulo importante y muy positivo, que debe ser leído completo y con cuidado).

Reino de Dios, justicia social y caridad cristiana

384. *Urge crear estructuras* que consoliden un orden social, económico y político en el que no haya *inequidad* y donde haya posibilidades para todos. Igualmente, se requieren *nuevas estructuras* que promuevan una auténtica convivencia humana, que impidan la *prepotencia* de algunos y faciliten el diálogo constructivo para los necesarios consensos sociales.

385. Se requiere que las obras de *misericordia* estén acompañadas por la búsqueda de una verdadera *justicia social*... la Iglesia "no puede ni debe quedarse al margen en la *lucha por la justicia*"...

La opción preferencial por los pobres y excluidos

(Este texto del DCA es el más completo, profundo y exigente. Explicita la articulación entre la opción por los pobres y fe cristológica).

391. Dentro de esta amplia preocupación por la dignidad humana, se sitúa nuestra angustia por los millones de latinoamericanos y latinoamericanas que no pueden llevar una vida que responda a esa dignidad. *La opción preferencial por los pobres es uno de los rasgos que marca la fisonomía de la Iglesia latinoamericana y caribeña*...

392. Nuestra fe proclama que "Jesucristo es el rostro humano de Dios y el rostro divino del hombre". Por eso "*la opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza*..."

393. Si esta opción está implícita en la fe cristológica, los cristianos como discípulos y misioneros estamos llamados a *contemplar en los rostros sufrientes de nuestros hermanos, el rostro de Cristo que nos llama a servirlo en ellos: "Los rostros sufrientes de los pobres son*

rostros sufrientes de Cristo". Ellos interpelan el núcleo del obrar de la Iglesia, de la pastoral y de nuestras actitudes cristianas. *Todo lo que tenga que ver con Cristo, tiene que ver con los pobres y todo lo relacionado con los pobres reclama a Jesucristo: "Cuanto lo hicieron con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicieron" (Mt 25, 40)*...

395. *...la Iglesia está convocada a ser "abogada de la justicia y defensora de los pobres" ante "intolerables desigualdades sociales y económicas", que "claman al cielo"*...

396. Nos comprometemos a trabajar para que nuestra Iglesia Latinoamericana y Caribeña siga siendo, con mayor ahínco, *compañera de camino de nuestros hermanos más pobres, incluso hasta el martirio. Hoy queremos ratificar y potenciar la opción del amor preferencial por los pobres hecha en las Conferencias anteriores*. Que sea preferencial implica que debe atravesar todas nuestras estructuras y prioridades pastorales. La Iglesia latinoamericana está llamada a ser *sacramento de amor, solidaridad y justicia entre nuestros pueblos*.

397. Se nos pide *dedicar tiempo a los pobres*, escucharlos con interés, acompañarlos en los momentos más difíciles... No podemos olvidar que el mismo Jesús lo propuso con su modo de actuar y con sus palabras: "*Cuando des un banquete, invita a los pobres, a los lisiados, a los cojos y a los ciegos*" (Lc 14, 13).

Una renovada pastoral social para la promoción humana integral

402. *La globalización hace emerger en nuestros pueblos, nuevos rostros de pobres*. Con especial atención y en continuidad con las Conferencias Generales anteriores, fijamos nuestra mirada en *los rostros de los nuevos excluidos*: los migrantes, las víctimas de la violencia, desplazados y refugiados, víctimas del tráfico de personas y secuestros, desaparecidos, enfermos de HIV y de enfermedades endémicas, tóxicodependientes, adultos mayores, niños y niñas que son víctimas de la prostitución, pornografía y violencia o del trabajo infantil, mujeres maltratadas, víctimas de la exclusión y del tráfico para la explotación sexual, personas con capacidades diferentes, grandes grupos de desempleados/as, los excluidos por el analfabetismo tecnológico, las personas que viven en la calle de las grandes urbes, los indígenas y afrodescendientes, campesinos sin tierra y los mineros...

Rostros sufrientes que nos duelen

1. Personas que viven en la calle en las grandes urbes

407. Requieren especial cuidado, atención y trabajo promocional por parte de la Iglesia, de modo tal que

mientras se les proporciona ayuda en lo necesario para la vida, se los incluya en proyectos de participación y promoción en los que ellos mismos sean sujetos de su reinserción social.

409. La opción preferencial por los pobres nos impulsa, como discípulos y misioneros de Jesús, a *buscar caminos nuevos y creativos a fin de responder otros efectos de la pobreza*. La situación precaria y la violencia familiar con frecuencia obliga a muchos niños y niñas a *buscar recursos económicos en la calle* para su supervivencia personal y familiar, exponiéndose también a graves riesgos morales y humanos.

410. Es deber social del Estado crear *una política inclusiva de las personas de la calle*. Nunca se aceptará como solución a esta grave problemática social *la violencia e incluso el asesinato de los niños y jóvenes de la calle...*

2. Migrantes

411. En América Latina y El Caribe constituyen un hecho nuevo y dramático los emigrantes, desplazados y refugiados sobre todo por causas económicas, políticas y de violencia.

416. Las generosas *remesas* enviadas desde Estados Unidos, Canadá, países europeos y otros, por los inmigrantes latinoamericanos, evidencia la capacidad de sacrificio y amor solidario a favor de las propias familias y patrias de origen. Es, por lo general *ayuda de los pobres a los pobres*.

3. Enfermos

417. *La Iglesia ha hecho una opción por la vida*. Esta nos proyecta necesariamente hacia las periferias más hondas de la existencia: el nacer y el morir, el niño y el anciano, el sano y el enfermo. *San Ireneo nos dice que "la gloria de Dios es el hombre viviente"...*

(Texto completo de San Ireneo: "La Gloria de Dios es el hombre viviente, la gloria del hombre es la visión de Dios". Original: "Gloria Dei vivens homo, gloria autem hominis visio Dei". Monseñor Romero solía decir: "Gloria Dei vivens pauper". Traducido: "la Gloria de Dios es el pobre vivo").

421. *Desde esta V Conferencia pedimos a los gobiernos el acceso gratuito y universal de los medicamentos para el Sida y las dosis oportunas*.

4. Adictos dependientes

422. En el apoyo a la erradicación de la droga, [la Iglesia] no deja de denunciar la *criminalidad sin nombre de los narcotraficantes* que comercian con tantas vidas humanas teniendo como meta el lucro y la fuerza en sus más bajas expresiones.

424. Denunciamos que la comercialización de la droga se ha hecho algo cotidiano en algunos de nuestros países debido a los *enormes intereses económicos en torno a ella*.

5. Detenidos en cárceles

427. ...muchas (son) las personas que tienen que cumplir penas en *recintos penitenciarios inhumanos*, caracterizados por el comercio de armas, drogas, hacinamiento, torturas, ausencia de programas de rehabilitación, crimen organizado que impide un proceso de reeducación y de inserción en la vida productiva de la sociedad. *Hoy por hoy, las cárceles son con frecuencia, lamentablemente, escuelas para aprender a delinquir*.

Capítulo 9: Familia, personas y vida

(Este capítulo es bastante tradicional, repite lo mismo y no se abre a una discusión más amplia a problemas y temas nuevos. Sobre todo en materia de sexualidad la Iglesia mantiene normas rígidas, que alejan a la gente más joven de ella y que impiden afrontar estos problemas en el mismo clero).

La dignidad y participación de las mujeres

451. En una época de marcado machismo, *la práctica de Jesús fue decisiva para significar la dignidad de la mujer y su valor indiscutible...* El *canto del Magnificat* muestra a María como mujer capaz de comprometerse con su realidad y de tener una voz profética ante ella.

454. En esta hora de América Latina y El Caribe *urge escuchar el clamor, tantas veces silenciado, de mujeres que son sometidas a muchas formas de exclusión y de violencia en todas sus formas y en todas las etapas de sus vidas. Entre ellas, las mujeres pobres, indígenas y afrodescendientes han sufrido una doble marginación*.

458. [Una opción pastoral es] *garantizar la efectiva presencia de la mujer en los ministerios que en la Iglesia son confiados a los laicos, así como también en las instancias de planificación y decisión pastorales, valorando su aporte*.

(La posición de la Iglesia sobre la integración de la mujer a los ministerios eclesiales, sigue un esquema dogmático que no es coherente con los orígenes de la Iglesia. La exclusión de la mujer del ministerio contradice todo lo que la Iglesia dice sobre la naturaleza y dignidad de la mujer. La exclusión de la mujer del diaconado y presbiterado sumerge a la Iglesia en una crisis irreversible).

La cultura de la vida: su proclamación y su defensa

465. *La globalización influye en las ciencias y en sus métodos prescindiendo de los cauces éticos*. Los discípulos de Jesús tenemos que llevar el Evangelio al gran escenario de las mismas, promover el diálogo entre

ciencia y fe, y en ese contexto presentar la defensa de la vida.

467. Asistimos hoy a *retos nuevos que nos piden ser voz de los que no tienen voz*. El niño que está creciendo en el seno materno y las personas que se encuentran en el ocaso de sus vidas, son un reclamo de vida digna que grita al cielo y que no puede dejar de estremecernos. *La liberalización y banalización de las prácticas abortivas son crímenes abominables...*

468. Los anhelos de vida, de paz, de fraternidad y de felicidad no encuentran respuesta en medio de *los ídolos del lucro y la eficacia*, la insensibilidad ante el sufrimiento ajeno...

El cuidado del medio ambiente

471. ...como *profetas de la vida*, queremos insistir que en las intervenciones sobre los recursos naturales *no predominen los intereses de grupos económicos que arrasan irracionalmente las fuentes de vida*, en perjuicio de naciones enteras y de la misma humanidad.

473. La riqueza natural de América Latina y El Caribe experimentan hoy una *explotación irracional* que va dejando una estela de dilapidación, e incluso de muerte, por toda nuestra región. En todo ese proceso tiene una enorme *responsabilidad el actual modelo económico que privilegia el desmedido afán por la riqueza, por encima de la vida de las personas y los pueblos y del respeto racional de la naturaleza... una industrialización salvaje y descontrolada de nuestras ciudades y del campo*, que va contaminando el ambiente con toda clase de desechos orgánicos y químicos. Lo mismo hay que alertar respecto a las *industrias extractivas de recursos* que producen la eliminación de bosques, la contaminación del agua y convierten las zonas explotadas en inmensos desiertos.

Capítulo 10: Nuestros pueblos y la cultura

(Todo el capítulo puede responder a una necesaria "modernización" de la Iglesia. El problema es "cómo" se realiza esta modernización: quién es el sujeto de ella y dónde está su fuerza o poder. En este capítulo el modelo fundamental de Iglesia se funda en "una opción preferencial por las élites".

Hoy la élite está configurada fundamentalmente por el empresario, por los sujetos que dominan en el mercado, la tecnología y el conocimiento. Son los políticos dueños del poder y de la riqueza. Lo esencial de este modelo de Iglesia que opta por la élite, es que busca evangelizar desde el poder, desde "arriba". Es un modelo que desconoce y a veces desprecia la capacidad y la fuerza de los pobres, como fueron definidos en el capítulo 8. El modelo de Iglesia que se apoya en el poder, piensa que es un error que la Iglesia haga

una opción por lo pobres, pues de la "pobrería" no sale nada. Para cambiar el mundo la Iglesia de la élite piensa que es necesario tener poder y saber al servicio de la evangelización. Cuando se argumenta que ese modelo no era el de Jesús, se responde que Jesús en ese tiempo no tenía el poder que la Iglesia tiene en la actualidad).

La educación como bien público

483. ...queremos empeñarnos en *la formación religiosa de los fieles que asisten a las escuelas públicas de gestión estatal*, procurando acompañarlos también a través de otras instancias formativas en nuestras parroquias y diócesis. *Al mismo tiempo, agradecemos la dedicación de los profesores de religión en las escuelas públicas y los animamos en esta tarea.*

(Responde a una visión de cristiandad donde se impone el poder católico en todo el ámbito de la educación).

Pastoral de la comunicación social

484. *La revolución tecnológica y los procesos de globalización conforman el mundo actual como una gran cultura mediática*. Esto implica una capacidad para reconocer los *nuevos lenguajes*, que pueden ayudar a una mayor *humanización global*. Estos nuevos lenguajes configuran un elemento articulador de *los cambios en la sociedad*.

485. "En nuestro siglo tan influenciado por los medios de comunicación social, el primer anuncio, la catequesis o el ulterior ahondamiento de la fe, no pueden prescindir de esos medios". "*Puestos al servicio del Evangelio, ellos ofrecen la posibilidad de extender casi sin límites el campo de audición de la Palabra de Dios, haciendo llegar la Buena Nueva a millones de personas...*

486. A fin de formar discípulos y misioneros en este campo, nosotros, los obispos reunidos en la V Conferencia, *nos comprometemos a acompañar a los comunicadores, procurando:*

c) Formar *comunicadores profesionales competentes* y comprometidos con los valores humanos y cristianos en la *transformación evangélica de la sociedad*, con particular atención a los *propietarios, directores, programadores, periodistas y locutores*.

d) Apoyar y optimizar, por parte de la Iglesia, la creación de *medios de comunicación social propios*, tanto en los sectores televisivo y radial, como en los sitios de Internet y en los medios impresos.

e) *Estar presente en los medios de comunicación social: prensa, radio y TV, cine digital, sitios de Internet, foros y tantos otros sistemas para introducir en ellos el misterio de Cristo.*

i) Desarrollar una política de comunicación capaz de ayudar, tanto las pastorales de comunicación como

los medios de comunicación de inspiración católica, a encontrar su lugar en la misión evangelizadora de la Iglesia.

487. "Para la Iglesia, el nuevo mundo del espacio cibernético es una exhortación a la gran aventura de la utilización de su potencial para proclamar el mensaje evangélico..."

488. "La Iglesia se acerca a este nuevo medio con realismo y confianza. Como los otros instrumentos de comunicación, él es un medio y no un fin en sí mismo. La Internet puede ofrecer magníficas oportunidades de evangelización, si es usada con competencia y una clara conciencia de sus fortalezas y debilidades".

489. *Los medios de comunicación en general no sustituyen las relaciones personales ni la vida comunitaria local.*

490. Dado que la *exclusión digital* es evidente, las parroquias, comunidades, centros culturales e instituciones educacionales católicas podrían ser estimuladoras de la *creación de puntos de red y salas digitales para promover la inclusión*, desarrollando nuevas iniciativas y aprovechando, con una mirada positiva, aquellas que ya existen. En América Latina y El Caribe existen revistas, periódicos, sitios, portales y servicios on line que llevan contenidos informativos y formativos, además de orientaciones religiosas y sociales diversas, tales como "sacerdote", "orientador espiritual", "orientador vocacional", "profesor", "médico", entre otros. Hay innumerables escuelas e instituciones católicas que ofrecen cursos a distancia de teología y cultura bíblica.

(Podemos tener quizás información, pero no evangelización. Esta no pasa principalmente por el poder electrónico, sino sobre todo por la práctica del Reino de Dios).

Nuevos areópagos y centros de decisión

491. Queremos felicitar e incentivar a tantos discípulos y misioneros de Jesucristo que, con su presencia ética coherente, siguen sembrando los valores evangélicos en los ambientes donde tradicionalmente se hace cultura... "el vastísimo areópago de la cultura, de la experimentación científica, de las relaciones internacionales". Evangelizar la cultura, (está) lejos de abandonar la opción preferencial por los pobres y el compromiso con la realidad...

492. *Una tarea de gran importancia es la formación de pensadores y personas que estén en los niveles de decisión. Para eso, debemos emplear esfuerzo y creatividad en la evangelización de empresarios, políticos y formadores de opinión, el mundo del trabajo, dirigentes sindicales, cooperativos y comunitarios.*

493. En la cultura actual, surgen nuevos campos misioneros y pastorales que se abren. Uno de ellos es, sin duda, la *pastoral del turismo y del entretenimiento*, que tiene un campo inmenso de realización en los clubes, deportes, salas de cine, centros comerciales y otras opciones que a diario llaman la atención y piden ser evangelizadas.

494. Ante la falsa visión, tan difundida en nuestros días, de una incompatibilidad entre fe y ciencia, la Iglesia proclama que la fe no es irracional... el libro de la naturaleza y la Sagrada Escritura hablan del mismo Verbo que se hizo carne.

495. Queremos valorar siempre más los espacios de diálogo entre fe y ciencia, incluso en los medios de comunicación. Una forma de hacerlo es a través de la *difusión de la reflexión y la obra de los grandes pensadores católicos, especialmente del siglo XX, como referencias para la justa comprensión de la ciencia.*

496. Dios no es sólo la suma Verdad. Él es también la suma Bondad y la suprema Belleza. Por eso, "la sociedad tiene necesidad de artistas, de la misma manera como necesita de científicos, técnicos, trabajadores, especialistas..."

497. Son muchos los que se dicen descontentos, no tanto con el contenido de la doctrina de la Iglesia, sino con la forma como ésta es presentada. Para eso, en la elaboración de nuestros planes pastorales queremos:

a) Favorecer la formación de un laicado capaz de actuar como verdadero sujeto eclesial y competente interlocutor entre la Iglesia y la sociedad, y la sociedad y la Iglesia.

b) Optimizar el uso de los medios de comunicación católicos, haciéndolos más actuantes y eficaces, sea para la comunicación de la fe, sea para el diálogo entre la Iglesia y la sociedad.

c) Actuar con los artistas, deportistas, profesionales de la moda, periodistas, comunicadores y presentadores, así como con los productores de información en los medios de comunicación, con los intelectuales, profesores, líderes comunitarios y religiosos.

d) Rescatar el papel del sacerdote como formador de opinión.

498. Aprovechando las experiencias de los Centros de Fe y Cultura o Centros Culturales Católicos, trataremos de crear o dinamizar los grupos de diálogo entre la Iglesia y los formadores de opinión de los diversos campos. Convocamos a nuestras Universidades Católicas para que sean cada vez más lugar de producción e irradiación del diálogo entre fe y razón y del pensamiento católico.

500. Es fundamental que las *celebraciones litúrgicas* incorporen en sus manifestaciones elementos artísticos que puedan transformar y preparar a la asamblea para el encuentro con Cristo.

Discípulos y misioneros en la vida pública

501. Los discípulos y misioneros de Cristo deben iluminar con la luz del Evangelio todos los ámbitos de la vida social. La opción preferencial por los pobres, de raíz evangélica, exige una atención pastoral atenta a los constructores de la sociedad. *Si muchas de las estructuras actuales generan pobreza, en parte se ha debido a la falta de fidelidad a sus compromisos evangélicos de muchos cristianos con especiales responsabilidades políticas, económicas y culturales.*

502. La realidad actual de nuestro continente pone de manifiesto que hay *“una notable ausencia en el ámbito político, comunicativo y universitario, de voces e iniciativas de líderes católicos de fuerte personalidad y de vocación abnegada que sean coherentes con sus convicciones éticas y religiosas”*.

504. Sea un viejo *laicismo* exacerbado, sea un *relativismo ético* que se animan a *fuertes poderes* que pretenden rechazar toda presencia y contribución de la Iglesia en la vida pública de las naciones...

505. Son los laicos... los que tienen que actuar a manera de fermento en la masa para *construir una ciudad temporal que esté de acuerdo con el proyecto de Dios.*

507. *Muchos de los países latinoamericanos y caribeños, pero también en otros continentes, viven en la miseria por problemas endémicos de corrupción.*

La pastoral urbana

509. *El cristiano de hoy no se encuentra más en la primera línea de la producción cultural, sino que recibe su influencia y sus impactos. Las grandes ciudades son laboratorios de esa cultura contemporánea compleja y plural.*

511. En el mundo urbano acontecen complejas transformaciones socioeconómicas, culturales, políticas y religiosas que hacen impacto en todas las dimensiones de la vida. Está compuesto de ciudades satélites y de barrios periféricos.

512. *En la ciudad conviven diferentes categorías sociales tales como las élites económicas, sociales y políticas; la clase media con sus diferentes niveles y la gran multitud de los pobres.*

513. Ante la nueva realidad de la ciudad se realizan en la Iglesia nuevas experiencias, tales como la renovación de las parroquias, sectorización, nuevos ministerios, nuevas asociaciones, grupos, comunida-

des y movimientos. Pero *se notan actitudes de miedo a la pastoral urbana; tendencias a encerrarse en los métodos antiguos y de tomar una actitud de defensa ante la nueva cultura, de sentimientos de impotencia ante las grandes dificultades de las ciudades.*

514. La fe nos enseña que *Dios vive en la ciudad, en medio de sus alegrías, anhelos y esperanzas, como también en sus dolores y sufrimientos.* Las sombras que marcan lo cotidiano de las ciudades, como por ejemplo, violencia, pobreza, individualismo y exclusión, no pueden impedirnos que busquemos y contemplemos al Dios de la vida también en los ambientes urbanos. Las ciudades son lugares de libertad y oportunidad. En ellas las personas tienen la posibilidad de conocer a más personas, interactuar y convivir con ellas. En las ciudades es posible experimentar vínculos de fraternidad, solidaridad y universalidad. En ellas el ser humano es llamado constantemente a caminar siempre más al encuentro del otro, convivir con el diferente, aceptarlo y ser aceptado por él.

517. Reconociendo y agradeciendo el trabajo renovador que ya se realiza en muchos centros urbanos, *la V Conferencia propone y recomienda una nueva pastoral urbana que:*

a) Responda a los grandes desafíos de la creciente urbanización.

b) Sea capaz de atender a las variadas y complejas categorías sociales, económicas, políticas y culturales: *pobres, clase media y élites.*

g) Integre los elementos propios de la vida cristiana: la Palabra, la Liturgia, la comunión fraterna y el servicio, especialmente, *a los que sufren pobreza económica y nuevas formas de pobreza.*

j) Brinde atención especial al mundo del *sufriamiento urbano*, es decir, que cuide de los caídos a lo largo del camino y a los que se encuentran en los hospitales, encarcelados, excluidos, adictos a las drogas, habitantes de las nuevas periferias, en las nuevas urbanizaciones, y a las familias que, desintegradas, conviven de hecho.

k) Procure la presencia de la Iglesia, por medio de nuevas parroquias y capillas, comunidades cristianas y centros de pastoral, en las nuevas concentraciones humanas que crecen aceleradamente en las *periferias urbanas de las grandes ciudades* por efectos de migraciones internas y situaciones de exclusión.

518. Para que los habitantes de los centros urbanos y sus periferias, creyentes o no creyentes, puedan encontrar en Cristo la plenitud de vida, sentimos la urgencia de que los agentes de pastoral en cuanto discípulos y misioneros se esfuercen en desarrollar:

a) *Un estilo pastoral adecuado a la realidad urbana* con atención especial al lenguaje, a las estructuras y

prácticas pastorales así como a los horarios.

c) Una *sectorización de las parroquias en unidades más pequeñas* que permitan la cercanía y un servicio más eficaz.

f) Una atención especializada a los laicos en sus diferentes categorías: *profesionales, empresariales y trabajadores*.

h) Estrategias para llegar a los *lugares cerrados de las ciudades* como urbanizaciones, condominios, torres residenciales o aquellos ubicados en los así llamados tugurios y favelas.

i) La presencia profética que sepa levantar la voz en relación a cuestiones de *valores y principios del Reino de Dios, aunque contradiga todas las opiniones, provoque ataques* y se quede sola en su anuncio. Es decir, que sea farol de luz, ciudad colocada en lo alto para iluminar.

j) Una mayor presencia en los centros de decisión de la ciudad tanto en las *estructuras administrativas* como en las *organizaciones comunitarias, profesionales* y de todo tipo de asociación para velar por el bien común y promover los valores del Reino.

m) Servicios especiales que respondan a las diferentes *actividades propias de la ciudad: trabajo, ocio, deportes, turismo, arte, etc.*

n) Una *descentralización de los servicios eclesiales* de modo que sean muchos más los agentes de pastoral que se integren a esta misión, teniendo en cuenta las categorías profesionales.

o) Una *formación pastoral* de los futuros presbíteros y agentes de pastoral capaz de responder a los nuevos retos de la cultura urbana.

Al servicio de la unidad y de la fraternidad de nuestros pueblos

520. *En la nueva situación cultural afirmamos que el proyecto del Reino está presente y es posible, y por ello aspiramos a una América Latina y Caribeña unida, reconciliada e integrada. Esta casa común está habitada por un complejo mestizaje y una pluralidad étnica y cultural, "en el que el Evangelio se ha transformado (...) en el elemento clave de una síntesis dinámica que, con matices diversos según las naciones, expresa de todas formas la identidad de los pueblos latinoamericanos".*

522. *Por una parte, se va configurando una realidad global que hace posible nuevos modos de conocer, aprender y comunicarse, que nos coloca en contacto diario con la diversidad de nuestro mundo y crea posibilidades para una unión y solidaridad más estrechas a niveles regionales y a nivel mundial. Por otra parte, se generan nuevas formas de empobrecimiento, exclusión e injusticia.*

525. La dignidad de reconocernos como una familia de latinoamericanos y caribeños implica una experiencia singular de proximidad, fraternidad y

solidaridad... [no] somos una suma de pueblos y de etnias que se yuxtaponen... América Latina es la casa común, *la gran patria de hermanos... "a quienes la misma geografía, la fe cristiana, la lengua y la cultura han unido definitivamente en el camino de la historia"* (Juan Pablo II).

527. No hay por cierto otra región que cuente con tantos factores de unidad como América Latina... unidad desgarrada porque atravesada por profundas dominaciones y contradicciones, todavía incapaz de incorporar en sí "todas las sangres" y de superar la brecha de estridentes desigualdades y marginaciones. *Es nuestra patria grande pero lo será realmente "grande" cuando lo sea para todos, con mayor justicia. En efecto, es una contradicción dolorosa que el Continente del mayor número de católicos sea también el de mayor inequidad social.*

528. Apreciamos en los últimos 20 años avances significativos y promisorios en los procesos y sistemas de *integración de nuestros países...* Es frágil y ambigua una mera integración comercial. Lo es también cuando se reduce a cuestión de cúpulas políticas y económicas y no arraiga en la vida y participación de los pueblos. Los retrasos en la integración tienden a profundizar la pobreza y las desigualdades, mientras las redes del narcotráfico se integran más allá de toda frontera... *La unidad no se construye por contraposición a enemigos comunes sino por realización de una identidad común.*

La integración de los indígenas y afrodescendientes

(Este apartado no responde a una opción por los indígenas y afros, sino a una integración de ellos en la élite).

530. *Nos comprometemos... a crear conciencia en la sociedad acerca de la realidad indígena y sus valores, a través de los medios de comunicación social y otros espacios de opinión. A partir de los principios del Evangelio apoyamos la denuncia de actitudes contrarias a la vida plena en nuestros pueblos originarios...*

531. La Iglesia estará atenta ante los *intentos de desarraigar la fe católica de las comunidades indígenas*, con lo cual se las dejaría en situación de indefensión y confusión ante los embates de las ideologías y de algunos grupos alienantes, lo que atentaría contra el bien de las mismas comunidades.

(Texto muy peligroso. Lo que se confronta aquí es la "teología indígena", muy desfigurada además en este párrafo. Se contradice con el número anterior y con todo el discurso de la Iglesia de evangelización de la cultura indígena. La Iglesia no realiza una evangelización de la cultura indígena, sino una destrucción de la cultura e identidad indígenas).

532. El seguimiento de Jesús en el Continente pasa también por el reconocimiento de los *afrodescendientes*... "La Iglesia defiende los auténticos valores culturales de todos los pueblos, especialmente de los oprimidos, indefensos y marginados, ante la fuerza arrolladora de las estructuras de pecado manifiestas en la sociedad moderna".

533. Por esto, la Iglesia denuncia la práctica de la discriminación y del racismo... Nos preocupa que pocos afrodescendientes accedan a la educación superior, con lo cual se vuelve más difícil su acceso a los ámbitos de decisión en la sociedad... La Iglesia apoya el diálogo entre cultura negra y fe cristiana y sus luchas por la justicia social...

(No se propone la integración de los indígenas y afrodescendientes en los ministerios ordenados de la Iglesia. Se acusa a muchas organizaciones de estas dominadas por una ideología indigenista. ¿Por qué no tenemos los necesarios sacerdotes indígenas y afros?).

Caminos de reconciliación y solidaridad

534. La Iglesia tiene que animar a cada pueblo para construir en su patria una casa de hermanos donde todos tengan una morada para vivir y convivir con dignidad.

537. Este consenso moral y cambio de estructuras son importantes para disminuir la hiriente inequidad que hoy existe en nuestro continente, entre otras cosas a través de políticas públicas y gastos sociales bien orientados, así como del control de lucros desproporcionados de grandes empresas. La Iglesia alienta y propicia el ejercicio de una "imaginación de la caridad" que permita soluciones eficaces.

(Mejor sería "desarrollar la imaginación necesaria para hacer justicia". La caridad comienza donde termina la justicia).

538. No hay nuevas estructuras si no hay hombres nuevos y mujeres nuevas que movilicen y hagan converger en los pueblos ideales y poderosas energías morales y religiosas. Formando discípulos y misioneros, la Iglesia da respuesta a esta exigencia.

540. Los discípulos y misioneros de Cristo promueven una cultura del compartir en todos los niveles en contraposición de la cultura dominante de acumulación egoísta...

542. La paz es un bien preciado pero precario que debemos cuidar, educar y promover todos en nuestro continente. Como sabemos, la paz no se reduce a la ausencia de guerras ni a la exclusión de armas nucleares en nuestro espacio común, logros ya significativos, sino a la generación de una "cultura de paz" que sea fruto

de un desarrollo sustentable, equitativo y respetuoso de la creación ("el desarrollo es el nuevo nombre de la paz" decía Paulo VI), y que nos permita enfrentar conjuntamente los ataques del narcotráfico y consumo de drogas, del terrorismo y de las muchas formas de violencia que hoy imperan en nuestra sociedad. La Iglesia, sacramento de reconciliación y de paz, desea que los discípulos y misioneros de Cristo sean también, ahí donde se encuentren, "constructores de paz" entre los pueblos y naciones de nuestro Continente. La Iglesia está llamada a ser una escuela permanente de verdad y justicia, de perdón y reconciliación para construir una paz auténtica.

546. Al enfrentar tan graves desafíos nos alientan las palabras del Santo Padre: "No hay duda de que las condiciones para establecer una paz verdadera son la restauración de la justicia... Como he tenido ocasión de afirmar, la Iglesia no tiene como tarea propia emprender una batalla política, sin embargo, tampoco puede ni debe quedarse al margen de la lucha por la justicia".

Conclusión

547. En 19 jornadas de intensa oración, intercambios y reflexión, dedicación y fatiga, nuestra solicitud pastoral tomó forma en el documento final, que fue adquiriendo cada vez mayor densidad y madurez. El Espíritu de Dios fue conduciéndonos, suave pero firmemente, hacia la meta.

548. Esta V Conferencia... desea despertar la Iglesia en América Latina y El Caribe para un gran impulso misionero... No podemos quedarnos tranquilos en espera pasiva en nuestros templos, sino urge acudir en todas las direcciones para proclamar que el mal y la muerte no tienen la última palabra, que el amor es más fuerte, que hemos sido liberados y salvados por la victoria pascual del Señor de la historia, que Él nos convoca en Iglesia, y que quiere multiplicar el número de sus discípulos y misioneros en la construcción de su Reino en nuestro Continente.

549. Todos los bautizados estamos llamados a "recomenzar desde Cristo"...

554. Oración final:

"Quédate con nosotros, porque atardece y el día ya ha declinado" (Lc 24, 29).

Quédate con nosotros, Señor, acompáñanos aunque no siempre hayamos sabido reconocerte. Quédate con nosotros, porque en torno a nosotros se van haciendo más densas las sombras, y tú eres la Luz; en nuestros corazones se insinúa la desesperanza, y tú los haces arder con la certeza de la Pascua. Estamos cansados del camino, pero tú nos confortas en la fracción del pan para anunciar a nuestros hermanos que en verdad tú has resucitado y que nos has dado la misión de ser

testigos de tu resurrección.

Quédate con nosotros, Señor, cuando en torno a nuestra fe católica surgen las nieblas de la duda, del cansancio o de la dificultad: tú, que eres la Verdad misma como revelador del Padre, ilumina nuestras mentes con tu Palabra; ayúdanos a sentir la belleza de creer en ti.

Quédate en nuestras familias, ilumínalas en sus dudas, sostenlas en sus dificultades, consuélalas en sus sufrimientos y en la fatiga de cada día, cuando en torno a ellas se acumulan sombras que amenazan su unidad y su naturaleza. Tú que eres la Vida, quédate en nuestros hogares, para que sigan siendo nidos donde nazca la vida humana abundante y generosamente, donde se acoja, se ame, se respete la vida desde su concepción hasta su término natural.

Quédate, Señor, con aquéllos que en nuestras sociedades son más vulnerables; quédate con los pobres y humildes, con los indígenas y afroamericanos, que no siempre han encontrado espacios y apoyo para expresar la riqueza de su cultura y la sabiduría de su identidad. Quédate, Señor, con nuestros niños y con nuestros jóvenes, que son la esperanza y la riqueza de nuestro Continente, protégelos de tantas insidias que atentan contra su inocencia y contra sus legítimas esperanzas. ¡Oh buen Pastor, quédate con nuestros ancianos y con nuestros enfermos. ¡Fortalece a todos en su fe para que sean tus discípulos y misioneros!

Fin del texto breve del Documento Final de Aparecida.

Desarrollo de algunos temas teológicos de la versión breve del DCA

1. Dos *visiones o modelos de Iglesia*, los cuales coexisten y no son explícitamente confrontados.

Un modelo marcado por la *“opción preferencial por los pobres”*.

Otro modelo marcado por la *“opción preferencial por las élites”*.

Los dos modelos son presentados como legítimos y necesarios. No hay una definición global de cada uno, solo se los presenta. La opción por las *“élites”* no es necesariamente una *opción por los “ricos”*. *No hacemos más comentarios, porque los textos hablan por sí mismos.*

2. *Sobrevivencia del miedo en la Iglesia y en la pastoral*. Persiste el miedo a la Teología de la Liberación, el miedo a *“ideologizaciones”* de realidades eclesiales, como las CEBs. Hay miedo de los laicos y laicas, hacia los sacerdotes y otras estructuras jerárquicas. Hay miedo (quizás el mayor) de los obispos a la curia vaticana y, curiosamente, de esta curia a la Teología de la Liberación.

3. *El tema y la realidad del celibato* deben ser pro-

fundizados mucho más: el celibato como opción voluntaria de los presbíteros, el celibato como carisma universal, no ligado a ningún ministerio especial. La identidad del sacerdote, independientemente de su opción por el celibato. No reducir el celibato a una realidad puramente espiritual, dejando de lado el análisis psicológico y toda la problemática sexual en los sacerdotes, sin ocultar temas como la homosexualidad y la pedofilia.

4. *Los consagrados y las consagradas, discípulos misioneros de Jesús*. Esta sección (n. 216) tiene un lenguaje sin referencia a situaciones concretas de la realidad latinoamericana y caribeña. Es un discurso teológico que solamente busca definir la vida religiosa en general, sin relación a misiones concretas. No se menciona la inserción de los religiosos y religiosas en las zonas marginales y todo el esfuerzo por *“re-fundar”* la vida religiosa. Hay una actitud defensiva frente a las y los religiosos, y por eso se insiste en su sometimiento y comunión con los obispos. Se ve con miedo la vida religiosa, como un peligro que puede desestabilizar la pastoral ordinaria de la Iglesia. Se desconocen los carismas proféticos específicos de algunas comunidades religiosas.

5. *El compromiso misionero de toda la comunidad*, que sale al encuentro de los *alejados*, que se interesa por su situación y busca *reencantarlos* con la Iglesia e *invitarlos a volver a ella*. Este apartado (n. 226) supone que la mayoría de las y los católicos que dejan la Iglesia emigran a los grupos o Iglesias no católicos. Varios estudios muestran que la mayoría de las y los que salen de la Iglesia católica, no lo hacen atraídos por otras Iglesias cristianas, sino fundamentalmente porque la Iglesia católica y el mismo cristianismo, hoy realmente existente, no les dice nada. Muchos cristianos y cristianas toman distancia del conservadurismo católico, de sus estructuras clericales y de sus opiniones sobre la familia y la sexualidad. La Iglesia debe hacer *una radical autocrítica dentro de ella misma*.

La Iglesia siempre explica sus problemas internos por realidades exteriores a ella: las *“sectas”*, el relativismo, la modernidad, el ateísmo y todo el *“pecado del mundo”*. El peligro viene de fuera, no de dentro. *La autocrítica de la Iglesia* debería responder también por qué condenó a la Teología de la Liberación, marginó a las Comunidades Eclesiales de Base y al movimiento de Lectura Popular de la Biblia, y por qué tuvo tanto miedo al profetismo; por qué no cambió su concepción ética sobre la sexualidad. Nadie va a *“volver”* a la Iglesia, si ella no cambia y supera las causas que hicieron *“salir”* a las y los católicos.

6. *Familia, personas y vida*. Este capítulo 9 es bastante tradicional, repite lo mismo y no se abre a una

discusión más amplia sobre problemas y temas nuevos. Principalmente en materia de *sexualidad* la Iglesia mantiene normas doctrinarias rígidas, que alejan a la gente más joven de la Iglesia e impiden afrontar estos problemas en el propio clero. En muchos problemas reales, la Iglesia mantiene una postura de aceptación o rechazo, cerrándose a toda discusión científica, ética y teológica (por ejemplo, en temas como la contracepción, el aborto, la homosexualidad y las uniones libres al margen del matrimonio). La preocupación mayor de la Iglesia es la vida antes de nacer y la vida eterna después de morir.

Se excluye de la Eucaristía a los que apoyan el aborto, pero no se excluye a los que matan millones de niños y gente pobre. Se mantiene en forma absoluta que los divorciados y los vueltos a casar no pueden recibir la comunión. Todo esto da una visión destructiva de la vida y ética cristiana.

7. *La dignidad y participación de las mujeres.* La posición de la Iglesia sobre la integración de la mujer a los ministerios eclesiales ordenados, sigue un esquema dogmático que no es coherente con los orígenes de la Iglesia y que contradice todo lo que ella dice acerca de la naturaleza y dignidad de las mujeres. La exclusión absoluta y para siempre de las mujeres del diaconado y el presbiterado sumerge a la Iglesia en una crisis irreversible.

8. *La opción por las élites.* Todo el largo y denso capítulo 10 trata de responder a una necesaria "modernización" de la Iglesia. El problema es cómo se realiza esta modernización, quién es el sujeto de la misma y dónde reside su fuerza o poder. En este capítulo, como ya dijimos, el modelo fundamental de Iglesia se funda en una opción preferencial por las élites. La opción por las "élites" no es necesariamente una opción por los ricos. Hoy, la élite está configurada primordialmente por el empresario, por los sujetos que dominan el mercado, la tecnología y el conocimiento. Son los políticos dueños del poder y la riqueza. Son los periodistas que dominan en los medios de comunicación.

Lo esencial de este modelo de Iglesia que opta por las élites es que busca evangelizar desde el poder, desde "arriba". Es un modelo que desconoce y a veces desprecia la capacidad y la fuerza de los pobres, como fueron definidos en los capítulos 2, 5 y en especial en el 8. El modelo de Iglesia que se apoya en el poder piensa que es un error que la Iglesia haga una opción por lo pobres, pues de la "pobrería" no sale nada. Para cambiar el mundo la Iglesia de la élite piensa que es necesario tener poder, dinero y conocimiento al servicio de la evangelización. Cuando se argumenta que este modelo actual no fue el de Jesús, se responde que en ese tiempo Jesús no tuvo el poder que se tiene hoy. Sin embargo, el Reino de Dios, los pobres y todos los

excluidos que lo construyen no son realidades obsoletas, parte de un pasado que hay que "modernizar", sino la identidad misma del cristianismo que hace posible construir un mundo nuevo. La oposición entre "pobres y élites" es muy peligrosa. El capítulo 10 deja claro este problema.

El modelo de Iglesia presentado en el capítulo 10 es nuevo en los documentos últimos y oficiales de la Iglesia y es totalmente alternativo al modelo de Iglesia que aparece en todos los capítulos anteriores del documento de Aparecida. El problema es que este modelo eclesial de opción fundamental por las élites, con toda su dimensión estructural, teológica y pastoral, se identifica concretamente con movimientos como el *Opus Dei* y los *Legionarios de Cristo*, que tienen un poder económico y político superior a la propia Iglesia jerárquica y pueden llegar a constituir una Iglesia paralela "por encima" de la Iglesia. Así como en los años setenta y ochenta hubo un desplazamiento masivo de los agentes de pastoral hacia los barrios suburbanos pobres, hoy los agentes de pastoral se desplazan hacia los barrios y las clases más ricas. La opción por las élites terminará siendo una opción por los ricos, y una opción por el sistema actual de economía de mercado. Los bancos y el mercado serán los futuros templos, y los empresarios los futuros obispos. La opción por las élites está cambiando el rostro de la Iglesia y puede estar construyendo un modelo de Iglesia muy contrario al Movimiento de Jesús.

9. *Ideología del neoliberalismo.* No hay en el DCA ninguna crítica a la ideología neoliberal. La Iglesia que ha condenado con tanta violencia la ideología marxista, ahora calla frente al neoliberalismo. ¿Por qué? Porque el neoliberalismo es la ideología que justifica el actual sistema de economía de libre mercado. Toda ideología cumple siempre dos roles: justifica el sistema dominante y le permite desarrollarse con buena conciencia y sin límite alguno. Antes se acusó a las Comunidades Eclesiales de Base y a la Teología de la Liberación de estar influenciadas por la ideología marxista, ¿por qué la Iglesia jerárquica actual no acusa a las élites cristianas de estar influenciadas por el neoliberalismo? El marxismo es ateo, pero de alguna manera en América Latina y el Caribe estuvo de parte de los movimientos de liberación. El neoliberalismo, quizás no es ateo, pero es idólatra, lo que es mucho peor, porque involucra la fe y la ética cristiana con la economía global de mercado. La Iglesia no critica el neoliberalismo porque es la ideología de las élites cristianas. Los ricos sienten hoy a la Iglesia mucho más cercana a ellos que en las décadas anteriores. Ahora que, lo contrario también es cierto: el miedo (todavía vivo) de la jerarquía católica a la Teología de la Liberación y a las Comunidades Eclesiales de Base tiene como efecto que los pobres se sientan hoy más abandonados por la Iglesia.

10. *El gran ausente del DCA: el Movimiento Bíblico.* Solamente se menciona la *fundamentación bíblica* de las diferentes pastorales de la Iglesia. Esto es valioso y necesario, no obstante, *si no hay un movimiento bíblico comunitario, pastoral y popular, con cierta autonomía y legitimidad, es muy peligroso utilizar la Biblia para fundamentar otras realidades, por muy santas que sean.* En la historia del cristianismo existen muchos ejemplos de cómo la Biblia fue utilizada para legitimar toda clase de movimientos fabricados por la jerarquía. Con la fundamentación bíblica de la pastoral no se trata de esto, aun así *es peligroso hacer depender la interpretación de la Biblia de las diversas definiciones de la pastoral eclesial. Mejor sería fortalecer un Movimiento Bíblico y deducir de él líneas pastorales para la Iglesia.* Que los "Hechos de los Apóstoles" marquen el camino pastoral de la Iglesia, no al revés, que sea esta pastoral la que marque el camino e interprete los "Hechos de los Apóstoles".

11. *Textos peligrosos que amenazan a los pueblos indígenas:*

"Los indígenas que ya han recibido el Evangelio, están llamados... a colaborar activamente para que ningún pueblo indígena de América Latina reniegue de su fe cristiana, sino que por el contrario, sientan que en Cristo encuentran el sentido pleno de su existencia" (n. 95). "La Iglesia estará atenta ante los intentos de desarraigar la fe católica de las comunidades indígenas, con lo cual se las dejaría en situación de indefensión y confusión ante los embates de las ideologías y de algunos grupos alienantes, lo que atentaría contra el bien de las mismas comunidades" (n. 531).

"El Evangelio llegó a nuestras tierras en medio de un dramático y desigual encuentro de pueblos y culturas" (n. 4). ("La fe en Dios ha animado la vida y la cultura de estos pueblos durante más de cinco siglos". Discurso inaugural del Papa, n. 1).

Comentario: *detrás de todos estos textos hay miedo.* Es un discurso amenazante contra "ideologías" y grupos que no buscarían inculturar el Evangelio, sino desarraigarlo de las culturas indígenas. Estos textos desconocen y desconfían de los grandes esfuerzos hechos por las Iglesias en tierras indígenas para tener ministros ordenados (diáconos y presbíteros) y varios miles de delegados de la Palabra y catequistas indígenas, entre los cuales hay centenares de mártires. De igual modo, desconocen los esfuerzos por traducir la Biblia en lenguas indígenas. Especialmente hay miedo a la "Teología indígena", que busca en forma creativa y coherente reforzar el trabajo evangelizador de los pueblos indígenas, realizado por los propios indígenas. Esperamos que el Espíritu Santo ilumine a los que tienen miedo y desconfianza en la Teología Indígena, para que no sigan todavía legitimando la destrucción

de nuestros pueblos indígenas después de 500 años de una cruel explotación.

Conclusión

Como dijimos al inicio de nuestra presentación, la evaluación del evento mismo en Aparecida y del documento conclusivo final es muy positiva y debe llenarnos de esperanza y entusiasmo. *Se hizo visible en la Iglesia latinoamericana y caribeña la acción del Espíritu Santo en la conducción de la asamblea y en la composición del Documento Final. Aparecida no fue únicamente un documento, sino un evento donde la Iglesia reencontró y reconstruyó su identidad forjada en el Concilio Vaticano II, Medellín y Puebla. Fue un momento de oración y de celebración.*

Departamento Ecuménico de Investigaciones DEI

Actividades I Semestre 2008

Fecha	Actividad
Lunes 28 de enero a viernes 1 de febrero del 2008	Curso Ecuménico Nacional de Biblia
Lunes 7 de abril a viernes 30 de mayo del 2008	Taller de Formación Socio Teológica y Pastoral
Lunes 30 de junio a viernes	Seminario Intensivo de

Para inscripciones, escribir a
Marigen Isabel Rodríguez Fallas:
seguimientotalleres@correo.co.cr

EUROCENTRISMO RADICAL

Crisis y muerte de la teología de la liberación latinoamericana y caribeña y recetas para su mejoramiento ¹

Elina Vuola

La mayoría de los lectores de este ensayo habrán oído varias veces que la teología de la liberación (TL) latinoamericana y caribeña o está en crisis o está muerta. Los obituarios muy a menudo van mano a mano con declaraciones de otras muertes trágicas, como las de la historia, Dios, del sujeto. Sin embargo, muy raramente vemos que aquellas palabras conmemorativas combinen un sentido de respeto por el difunto y aquél de la pérdida y el dolor. Casi nunca vemos los resultados de una autopsia, practicada por profesionales capaces de detectar las causas de la muerte, lo que nos deja sospechas acerca de la existencia del cadáver mismo, o si existe, de que las circunstancias de la muerte estén encubiertas o ignoradas. Esto nos lleva a las preguntas lógicas: ¿Por qué existe esta situación? ¿Quiénes son aquellos que están interesados en estos obituarios, aunque puedan ser prematuros? Aun cuando se encuentre el cadáver, y la TL se identifique como muerta, ¿de qué murió? ¿Fue suicidio, por causa natural, u homicidio? ¿La eutanasia fue involucrada? Queda claro, aun con un vistazo muy superficial, que los más interesados en declarar muerta a la TL son

¹ Este artículo es una versión abreviada del original en inglés "Radical Eurocentrism. The Crisis and Death of Latin American Liberation Theology and Recipes for Its Improvement", en Rosemary Radford Ruether y Marion Grau (eds.), *Interpreting the Postmodern. Responses to "Radical Orthodoxy"*. New York & London, T & T Clark, 2006, págs. 57-75. Traducción del inglés al español por Sarri Vuorisalo-Tiitinen.

² Según Stephen Long, "todavía no testifica mos la demolición de

aquellos que o nunca la vieron viva, o que arduamente esperaron que muriera desde el principio.

Hay también aquellos que dicen que la TL no murió pero que sí, está mortalmente enferma, en crisis, que es débil, impotente, incapaz de levantarse de su lecho de enferma a su gloria anterior —lo que implica que tarde o temprano, va a morir—². Otra vez, me interesa plantear las preguntas lógicas: ¿En qué consiste esta enfermedad mortal? ¿Cómo fue infectada la TL por ella? ¿El diagnóstico ha sido hecho con herramientas adecuadas y habilidades profesionales? ¿Qué tipo de medicación necesitaría? ¿Queremos que se recupere?

1. Una mejor teología de la liberación desde el Norte

Aunque la TL no haya sido directamente declarada muerta o en crisis severa, de igual modo están aquellos que de una manera u otra ofrecen recetas para una versión perfeccionada o mejorada de ella. Esto, en sí,

la teología de la liberación, pero es inevitable" (Long, 2000: 115). Lo argumenta con que "una de las columnas de (la TL), un análisis socio-científico sobre la pobreza, basado en la teoría de la dependencia, ha sido derribada".

³ La disponibilidad de traducciones en inglés de producción académica

puede formar parte de un diálogo intelectual honesto y abierto. Muy bien podría incluir a aquellos que toman la TL en serio, pero son críticos de algunos de sus aspectos. No obstante, en especial para alguien que no es originario de América Latina y el Caribe, quien no comparte el contexto inmediato de la TL —en los años setenta u hoy— para legitimar su crítica o hacerla verosímil, existen dos prerequisites o condiciones serios. Primero, una condición epistemológica: el estar completamente consciente de la historia, el contexto intelectual y político, y del desarrollo contemporáneo de la TL. Segundo, y esta condición tiene además un carácter ético: probar sus teorías y análisis con aquellos que uno llama “teólogos de la liberación”, quiere decir que uno también reconoce a aquellos que está “consumiendo”. Esto, de nuevo, forma parte del paquete de prácticas académicas tradicionales, sin embargo por razones tan triviales como la falta de habilidades lingüísticas o la distancia geográfica, la práctica muy a menudo no se aplica a los teólogos de la liberación latinoamericanos y caribeños. En otras palabras, se los trata como muertos, sin capacidad de ser preguntados, revisados, desafiados, comunicados con, escuchados y conocidos, inclusive por qué piensan cómo piensan.

Cada vez menos, textos de teólogos de la liberación en español o portugués parecen ser traducidos al inglés. Si bien traducciones de compañías como Orbis Books, que anteriormente se encargó de hacer a los teólogos de la liberación conocidos en los EE. UU. y en otros países, no siempre carecían de problemas, la situación actual simplemente ignora una amplia producción intelectual. Esto se torna más serio si las nuevas generaciones de investigadores en el Primer Mundo, por la falta de traducciones, llegan a la conclusión de que “si no existe en inglés, no existe”, y basan sus análisis en la exigua y limitada cantidad de traducciones³. Si uno lee sólo los clásicos tempranos de la TL latinoamericana y caribeña, sea en inglés, español o portugués, no puede tener un entendimiento adecuado del desarrollo y la situación actual de la TL. Todo esto lleva a preguntarse si parte de la crisis y el estancamiento declarados de la TL no se basa en una falta de acceso a las fuentes, sobre todo en los EE. UU. Esta falta de acceso está relacionada con el consentimiento común de que uno no tiene que leer a intelectuales de otras culturas en su lengua original.

Esto significa que no se considera a los teólogos de la liberación como participantes en un diálogo, sino más bien como objetos de los monólogos desde el Primer Mundo. Sólo este último, desgraciadamente

mica escrita en español y portugués también sirve al diálogo Sur-Sur, por hacer la producción intelectual latinoamericana y caribeña más fácilmente conocida en Asia y África.

⁴ No sé si se ha traducido a los representantes principales de la Ortodoxia Radical al español, pero en inglés pueden consultarse

bastante común entre los teólogos del Primer Mundo, es el que llamo eurocentrismo.

En este ensayo, me concentraré principalmente en un libro, el de Daniel M. Bell Jr., cuyo *Liberation Theology after the End of History: The Refusal to Cease Suffering* (2001) fue publicado en la serie “Radical Orthodoxy” (Ortodoxia Radical) de Routledge, por lo cual lo propongo como representante de tal movimiento de ortodoxia radical. El libro es saludado por la editorial como “el estudio más profundo, hasta hoy, del surgimiento, el fracaso y las perspectivas futuras de la teología de la liberación latinoamericana”. Estoy muy en desacuerdo con esta afirmación, aunque nada más tuviese como objeto la venta del libro.

El llamado movimiento teológico Ortodoxia Radical constituye una tendencia en el mundo académico angloparlante (Inglaterra y los EE. UU.) que, en breve, quiere devolver a la teología cristiana el estatus perdido como reina de las ciencias. Es un intento de darle sentido a la teología y práctica cristianas en el mundo secularizado, pero —a mi juicio— a modo casi contrario a las teologías de la liberación. Quizás por eso, un aspecto del movimiento es una crítica directa contra la TL latinoamericana y caribeña, aunque —como planteo en este artículo— en una forma superficial y poco creíble⁴.

Desde luego, no estoy diciendo que no se pueda o deba criticar la TL, lo que estoy argumentando es que hay maneras más serias y fructíferas de hacerlo que el tipo de crítica presentada en el libro de Bell. Tampoco pretendo ofrecer una detallada crítica teológica sobre su libro o cualquier otro texto ortodoxo-radical sobre la TL, a pesar de que sería muy necesario. Más bien, estoy interesada en examinar algunas de las premisas o presuposiciones de aquellos textos, incluso sus lagunas y errores, a veces impresionantes. Al representar la TL latinoamericana y caribeña por medio de una cantidad estrecha y un uso muy selectivo de los textos, omitiendo los desarrollos más recientes, los intérpretes ortodoxo-radicales de la TL corren el riesgo de equivocarse con respecto al alcance y la importancia de la TL como un todo.

Yo misma he criticado la TL por su comprensión de la praxis y su falta de un diálogo sustancial con algunos movimientos y teorías sociales nuevos, especialmente con iniciativas feministas en torno a la intersección de pobreza y la falta de alternativas reproductivas de las mujeres (pobres), y la actitud a veces acrítica de los teólogos de liberación tocante al papel político y social de la Iglesia Católica en América Latina y el Caribe

las obras de John Milbank, en especial Milbank, 1994. El libro donde apareció este ensayo, es una respuesta crítica desde diferentes ángulos a la Ortodoxia Radical (véase nota 1).

⁵ Vuola 2000, 2002a, 2002b, 2003, 2005 y 2006.

⁶ Ver por ejemplo, la corta descripción de Franz Hinkelammert

en asuntos de ética sexual y reproductiva⁵. Existen maneras de comprometerse con la TL con crítica y, al mismo tiempo, respetándola por lo que es. El ser consciente de las posibilidades y limitaciones de una posición “de fuera” tiene, con todo, una importancia epistemológica clave para quienes no somos de origen latinoamericano y caribeño. Por ejemplo, mi sensibilidad a la relevancia de la lengua se origina en el hecho de que mi lengua materna, el finés, tiene apenas cinco millones de hablantes. Nunca pensé que pudiera participar en un diálogo inteligible con representantes de otras culturas y países sin conocer el idioma en que ellos piensan y escriben.

2. La Iglesia y la teología de la liberación

En el libro de Bell hay algunos temas que parecen centrales en la mayoría de los textos ortodoxo-radicales, en particular aquellos de eclesiología. Se trata de cómo la Iglesia debería aparecer y cuál debería ser su papel en el mundo contemporáneo secularizado. En muchos textos ortodoxo-radicales parece haber una rara mezcla de la sobrevaloración del poder y la profundidad de la secularización —según ellos, en necesidad de una nueva respuesta ortodoxa de parte de los teólogos cristianos— y del menosprecio o evitación del nuevo y creciente papel público de la religión, tanto en culturas cristianas como no cristianas. Este nuevo papel público consta con frecuencia de un nuevo tipo de interpretación fundamentalista de la tradición, fácilmente utilizada para alimentar un presumido “choque entre las civilizaciones”. La TL, con todas sus deficiencias y defectos, ha sido una forma de pensar en el papel público (y hasta político) de la religión sin esta dobladura fundamentalista.

En el caso de América Latina y el Caribe, las dictaduras militares represivas de los años sesenta y setenta, por un lado, y los quinientos años de colonización (incluso el papel de la Iglesia Católica tanto en la conquista misma como en los siglos siguientes de colonialismo), por el otro, desaparecen en un análisis que se niega a tomar en serio la gran cantidad de violencia inherente a las iglesias cristianas y sus teologías dominantes a través de los siglos. Se pierde el enlace entre la Iglesia cristiana en su verdadero contexto histórico, social y político de poder —hasta hoy— y sus eslabones profundamente tejidos con capitalismo, eurocentrismo, racismo y sexismo, en el intento de “rescatar” la(s) iglesia(s) del mundo “secularizado”. Las teologías de la liberación y feministas

de la evolución de la TL desde los años sesenta hasta hoy, en la

han insistido en reconocer y analizar de modo crítico este enlace desde su principio. América Latina y el Caribe, con sus más de quinientos años de “evangelización”, es un ejemplo perfecto de una interpretación colonial(ista), imperial(ista) del cristianismo, donde es casi imposible separar los intereses de la Iglesia y el Estado. Esto hace que el proyecto de restauración de tipo ortodoxo-radical de un cristianismo “puro”, vuelva a ser especialmente problemático. Cualquier teología contemporánea, pero sobre todo aquellas que quisieran restaurar un papel más importante del cristianismo en la sociedad, debería empezar con una reflexión crítica de cómo el cristianismo, la teología y las iglesias cristianas, en sus posiciones de autoridad, han desempeñado un papel determinante en oponerse a los derechos civiles y humanos, en especial los de las mujeres y los pueblos no europeos.

No me propongo una revisión del libro de Bell; voy a examinar algunas de las suposiciones más generales que son características de su trabajo sobre la TL, aun cuando de ninguna manera son excepcionales sino más bien una norma entre el movimiento ortodoxo-radical. La concentración en los asuntos referentes a la muerte y crisis de la TL parecen ser el discurso dominante, aunque a veces de forma implícita.

3. Crisis declarada de la teología de la liberación

Está claro que la TL latinoamericana y caribeña no es la misma que era hace décadas. Sería curioso si lo fuera, teniendo en cuenta los enormes cambios políticos y eclesiales en el continente y el mundo. Los teólogos de la liberación están entre los primeros en admitir esto⁶. Sería absurdo ver los cambios intelectuales o sociopolíticos como señales de decadencia, debilidad y falta de relevancia y significado. ¿Por qué entonces llamar “crisis” estos cambios inevitables?

Una línea muy común de razonamiento sobre la TL latinoamericana y caribeña es, primero, que la crisis y la desaparición del “socialismo histórico” y la Unión Soviética es una de las razones más importantes del debilitamiento y la crisis de la TL. Segundo, los proponentes de esta tesis ven una fuerte conexión causal entre la TL en América Latina y el Caribe y el socialismo histórico en Europa del Este y Europa Central, principalmente en términos ideológicos o teóricos

cual distingue tanto la continuidad como las rupturas. Entrevista con Germán Gutiérrez en Duque & Gutiérrez (eds.), 2001: 33s. Ver igualmente el análisis de Pablo Richard en Richard, 2002.

⁷ Es prácticamente imposible tener estadísticas confiables de la era soviética.

⁸ Hinkelammert, en una entrevista con Benjamín Forcano & Manuel

(“el marxismo está muerto, de ahí, la TL está muerta o en crisis”). Se puede mantener estas dos premisas simultáneamente, no obstante muchas veces la última —la ideológica— es la más fuerte.

¿Cuál es, exactamente, la relación entre el colapso del socialismo en los países europeos y las formas contemporáneas de la TL latinoamericana y caribeña? De existir una relación causal uno presumiría que pudiese ser mostrada, aun así, hasta ahora no he visto un estudio que lo haya hecho. La mayoría de los teólogos de la liberación han tenido una relación reservada con el socialismo existente, tal vez con la excepción de su “propia” Cuba. Esto no excluye al hecho de que muchos —pero no todos— teólogos de la liberación e intelectuales cercanos a ellos hayan tenido un diálogo serio con Marx como filósofo y, en algunos casos, una afinidad con partidos y grupos de izquierda en diferentes países. Esto es cierto también para muchos intelectuales de Europa Occidental, sin embargo eso todavía no revela ninguna fácil relación causal entre el ejercicio intelectual y los compromisos políticos concretos de uno con el socialismo histórico. Tampoco ha significado la deslegitimación de pensadores europeos y de su trabajo —como, desde luego, no debería serlo—. Entonces, ¿por qué se ha hecho esa deslegitimación tan fácilmente en el caso de los teólogos de la liberación? Supongo que es una consecuencia del tipo de eurocentrismo según el cual sólo se toma en serio a los pensadores del Norte (aun cuando sean criticados), por un lado, y de la falta de conocimiento de los procesos políticos tanto en América Latina y el Caribe como en los antiguos países socialistas —los de Europa central, en especial—, por otro lado. Existen nexos entre lo que pasó en las dos regiones, aunque considero que no son aquellos que se suele mencionar.

Primero, si uno contempla los acontecimientos en los países socialistas europeos y en América Latina y el Caribe desde la perspectiva de la democratización —lo que, hasta cierto punto, tuvo lugar al mismo tiempo en estas dos regiones—, se puede destacar el vínculo entre el socialismo, la teología y las iglesias, si bien de un modo muy distinto al que se suele presentar. Hay semejanzas entre las regiones en el proceso de radicalización de la sociedad civil desde los años noventa en adelante. Gente ordinaria se levantó y resistió a los regímenes autoritarios y las violaciones de los derechos humanos.

Segundo, el papel de las iglesias —católicas, protestantes y ortodoxas, las dos primeras, en particular—; con todas sus diferencias, ellas tuvieron el elemento común de ofrecer un espacio, a menudo limitado, para esa resistencia y reorganización de la sociedad civil. El papel de la Iglesia cambió de aquel de poseedora del poder al de representante de la sociedad civil, con el papel concomitante de defensora de los

derechos humanos contra regímenes autoritarios, aun cuando el cambio no fue total o sin contradicciones. Tanto en la Europa socialista (anticapitalista) como en la América Latina y el Caribe derechista (anticomunista), este papel de la Iglesia era impugnado, generalmente marginal, y en modo alguno indicaba una conversión total de la Iglesia de su previo papel, sin embargo, las semejanzas existen. Por supuesto, hubo asimismo grandes diferencias entre los papeles de las iglesias —por ejemplo, como el de la Iglesia Católica en la Polonia socialista, la Iglesia evangélica en Estonia y la antigua Alemania de Este y la Iglesia ruso-ortodoxa en la anterior Unión Soviética—. Aquí nada más subrayo algunas de las semejanzas para demostrar que no se debería plantear con demasiada facilidad un argumento sobre la causalidad entre la caída del socialismo en Europa y fenómenos como la TL en América Latina y el Caribe. Para establecer este paralelismo entre lo que pasó en los países socialistas y la TL latinoamericana y caribeña, hay que tomar en serio el cisma y el conflicto *dentro* de las iglesias frente a sociedades represivas. África del Sur bajo el *apartheid* podría ser un ejemplo más.

El ahora difunto Papa Juan Pablo II, entendió mal la TL. Su origen polaco hizo que viera comunismo en lugares donde no lo había, pero, curiosamente, también cerró sus ojos a las semejanzas entre lo que pasaba en Europa del Este y América Latina y el Caribe. El sacerdote polaco Jerzy Popieluzko fue asesinado por la entonces junta militar del general Jaruzelski en Polonia en 1984, por razones muy conocidas para los sacerdotes radicales latinoamericanos y caribeños: por ser considerado un peligroso fanático antiestatal. Su Estado fue la maquinaria burocrática atea y comunista de Polonia. En América Latina y el Caribe, el Estado fue el de la seguridad nacional “cristiano” y derechista. Ambos dirigidos por una fuerza militar que veía al enemigo principal en su propio pueblo. “Solidaridad” de Polonia fue un movimiento sindical en el cual los trabajadores del puerto de Gdansk se organizaron ilegalmente, una actividad cercana al corazón de Juan Pablo II. No obstante, él no pudo comprender actividades parecidas en América Latina y el Caribe, donde los derechos de los trabajadores y su organización fueron enfrentados por una ideología diferente. El Vaticano interpretó las demandas por justicia, democracia y derechos básicos, y hasta la crítica de las iglesias de las horribles violaciones de los derechos humanos en sus países, como “comunismo”, porque el aparato formal de Estado era cristiano, occidental y anticomunista, aunque deslegitimado y no democrático. Esta ideología de la Guerra Fría fue el marco conceptual tanto del gobierno estadounidense, el Vaticano y los estados de seguridad nacional latinoamericanos y caribeños, como de los gobiernos represivos de Europa del Este. En esta matriz para pensar el mundo, los teólogos de

la liberación se aliaron con los representantes de la débil y amenazada sociedad civil.

Tercero, un vínculo más directamente relacionado con los argumentos más importantes jamás planteados por los teólogos de la liberación, es aquél entre las condiciones económicas imperantes en América Latina y el Caribe y el colapso de la Unión Soviética. Este enlace es presentado de manera explícita por varios economistas y teólogos de la liberación, aun así casi nunca se lo menciona en estudios que sólo perciben el nexo “ideológico” como si fuera obvio y (más) directo. Estos efectos muy concretos incluyen la retirada del apoyo económico y las inversiones de la Unión Soviética de los países del Tercer Mundo⁷, la cual empezó ya en el período de la *Perestroika* (en América, fatal para Cuba), y después, la reducción de las inversiones occidentales en el Sur debido a los nuevos mercados en los antiguos países socialistas y la canalización de parte de la ayuda para el desarrollo a Europa del Este, en vez de a los países pobres del Sur. El llamado Segundo Mundo desapareció, y “por primera vez el Tercer Mundo se encuentra por completo solo”⁸.

Cuarto, es importante tener en cuenta los cambios en la política exterior de los EE. UU. hacia América Latina y el Caribe a partir de los últimos años del decenio de los ochenta. Los EE. UU. financiaron y apoyaron los golpes de Estado y regímenes militares de derecha, así como a grupos contrainsurgentes como los *contras* en Centroamérica, y tenían el poder unilateral de cesar estos conflictos por la retirada de su apoyo militar y financiero. Aquí también podemos ver un vínculo y una relación de causa y efecto entre lo que pasó con el socialismo histórico en Europa y lo que pasó en América Latina y el Caribe, si bien donde mayor relevancia tuvo este nexo fue en el pensamiento de los líderes de la política exterior de los EE. UU. Los procesos de paz en Centroamérica y los cambios democráticos en otras partes del continente fueron posibles solamente después de un cambio ideológico en los EE. UU. Cuando la amenaza comunista y el marco de la Guerra Fría desaparecieron, los EE. UU. permitieron procesos limitados de democratización en su asumido patio trasero.

Quinto, no se puede menospreciar la importancia de los diferentes movimientos sociales en América Latina y el Caribe. Movimientos por la defensa de los derechos humanos, los sindicatos, los movimientos de reforma agraria, los movimientos de mujeres, la Iglesia popular, y en muchos casos, los grupos armados insurgentes, todos desempeñaron un papel importante en

el proceso de la democratización, otra vez de manera parecida a, por lo menos algunos, antiguos países socialistas. Así pues, hay razones externas e internas para la democratización de los países latinoamericanos y caribeños, y éstas no deberían ser separadas demasiado fácilmente. El ignorar la relevancia de estos cambios en el contexto de los cambios en la TL —y cómo ellos deberían ser evaluados— es un ejemplo más del tipo “ideológico” de explicación, en la cual se da más peso a una abstracción del “marxismo” que a los cambios políticos y sociales locales, inclusive las interpretaciones del marxismo que no pueden sin más ser identificadas con los regímenes comunistas de la Unión Soviética y Europa del Este.

A veces se dice que después de la desaparición del socialismo histórico, la TL no ha creado teorías y prácticas sociopolíticas capaces de ofrecer una alternativa creíble al capitalismo global de hoy.

Primero, aunque fuese cierto, no lo es únicamente en el caso de los teólogos de la liberación latinoamericanos y caribeños, sino de todos los intelectuales en cualquier parte del mundo, y no menos de nosotros en Europa Occidental o en América del Norte.

Segundo, en el caso específico de la TL latinoamericana y caribeña, lo que llegó a ser y lo que no, también refleja las expectativas que se ponían en ella en los años setenta. Todas las esperanzas (románticas) de un cristianismo revolucionario se pusieron en un grupo de teólogos que trabajaban en situaciones extremadamente difíciles de exilio forzado, represión política y, con frecuencia, falta de apoyo de la jerarquía de la Iglesia.

Tercero, los enormes problemas globales que todos compartimos de una forma u otra —desigualdad global, pobreza, racismo, militarización, sexismo, destrucción ecológica—, presentan un desafío para todos nosotros, seamos intelectuales o no. Los resultados más serios e inmediatos de estos problemas se sienten en el Sur, tornando los argumentos clásicos de la TL más relevantes que nunca.

Cuarto, los teólogos de la liberación e intelectuales cercanos a ella han, por lo menos, asumido la responsabilidad de pensar en serio en, y desde, esta situación global, algo que no se puede decir de muchos teólogos del Primer Mundo. Los teólogos de la liberación tratan de pensar críticamente la presente situación. Estos intentos los llevan cerca del movimiento mundial de críticos de la globalización y proponentes de formas alternativas de ella (*otro mundo es posible*, según el Foro Social Mundial). Los trabajos de intelectuales latinoamericanos como Franz Hinkelammert, son intentos serios de reconsiderar de manera crítica la crisis actual, aunque no pretendan ser soluciones totales a ella. El reducir la masiva producción de Hinkelammert a algunos textos separados (como lo hace Bell), simplemente pierde lo esencial —sobre teología e Iglesia,

García Guerra en Duque & Gutiérrez (eds.), 2001: 97.

⁹ El libro de Long (2000) se publicita en la primera página como “primer libro directamente dirigido a la necesidad de un diálogo activo entre teología y economía”, sin la añadura necesaria “en

sobre economía, sobre el Estado, sobre el capitalismo de cara al socialismo y sobre la TL.

Y quinto, el que no se conozcan y aprecien suficientemente trabajos como los de Hinkelammert (y de muchos otros) en los EE. UU. y Europa Occidental, nos dice quizás más de nosotros mismos en el Norte que de cualquier “crisis actual” en la TL latinoamericana y caribeña.

Es importante percatarse de que hay problemas internos e insuficiencias en la TL. Algunos de los más desafiantes, en general, han sido reconocidos por los propios teólogos de la liberación. Asimismo, la ola global de conservadurismo en la Iglesia Católica los ha golpeado muy duro. No sólo han sido censurados y silenciados, sino que hoy prácticamente no existe ningún apoyo institucional de la Iglesia a ellos, una situación distinta a la de los decenios de los setenta y ochenta. Entre los teólogos de la liberación hay consenso sobre el hecho de que cualquier cosa que llamemos TL, no es la misma hoy que aquella hace treinta o veinte años. Cualquier diálogo crítico con la “TL” debe aclarar si está discutiendo trabajos escritos hace décadas, conversando con intelectuales contemporáneos, o las dos cosas. La falta de esta aclaración es un problema central en muchos trabajos académicos sobre la TL, incluidos los libros de Daniel Bell y D. Stephen Long⁹.

Bell cita a algunos teólogos de la liberación para apoyar su argumento de que ellos mismos perciben y reconocen la crisis “de su visión”¹⁰, no tomando en cuenta que las personas a las que cita no están hablando del mismo asunto. Aún más, ellos nunca estarían de acuerdo con el análisis de Bell sobre las razones y soluciones de la “crisis” (de la TL). Si uno lee con suficientemente amplitud y atención lo que los teólogos de la liberación de hecho están diciendo de la “crisis”, el resultado es muy distinto a lo planteado por Bell. Los teólogos de la liberación hablan de una crisis global, más agudamente experimentada en el Sur empobrecido, una crisis producida por varios factores. Él interpreta lo que los teólogos de la liberación dicen acerca de los intelectuales latinoamericanos y caribeños “encontrándose en una crisis” como un diagnóstico de una crisis específicamente de la TL, cuando en verdad lo que tratan de hacer es analizar una crisis más amplia

inglés” (incluso en inglés, esto no es cierto). Lo más importante que debería mencionarse, sin embargo, es que los libros que discuten TL y economía eluden los textos más importantes de la TL sobre el tema, como los de Franz Hinkelammert, Hugo Assmann, Jung Mo Sung, y otros. Parece que esto es aceptado en las universidades del Norte, únicamente en el caso de evaluaciones sobre intelectuales del Tercer Mundo.

⁹ Bell, 2001: 42s.

¹¹ *Ibid.*, 42.

¹² *Ibid.*, 3, 42.

¹³ Del mismo modo, Stephen Long, refiriendo a John Milbank, critica

de la cultura, religión, economía y política. En otras palabras, los teólogos de la liberación reconocen que algo está fatalmente mal en nuestra situación como seres humanos. Es sencillamente falso interpretar esta confirmación como un reconocimiento de los “liberacionistas” mismos de que su visión esté en crisis¹¹.

En resumen, mis respuestas a la cuestión de la crisis de la TL latinoamericana y caribeña son las siguientes:

—Primero, si hay una crisis, todos la compartimos con los teólogos de la liberación.

—Segundo, la TL de hoy no es la misma que era hace treinta años —y no debería o pudiera ser, dados los enormes cambios en América Latina y el Caribe.

—Tercero, las formas actuales más importantes de la TL no son (bien) conocidas fuera de América Latina y el Caribe, para lo cual ya he propuesto varias razones. Es un error suponer que la TL no exista o que esté en crisis, cuando sus proponentes contemporáneos no han sido traducidos tan extensamente al inglés como sus clásicos de los años sesenta y setenta.

—Cuarto, cualquiera que declare que la TL está en crisis o muerta, debería ser capaz de plantear argumentos detallados y bien fundamentados para su afirmación.

4. ¿Demasiado radical o demasiado conservador para la ortodoxia radical?

Al respecto, tomaré algunos asuntos que Daniel Bell discute en su libro. Él tiene como objetivo una versión mejorada de la TL que sería suficientemente radical (siendo ahora “insuficientemente radical”¹²) y se volvería una “terapia de perdón como una forma de resistencia al capitalismo”¹³. Además de las razones ya mencionadas de la supuesta crisis de la TL (Bell no necesariamente está de acuerdo con todas ellas), Bell tiene sus propias tesis de la crisis de la TL. Según él, la TL está en crisis porque su esperanza está desviada (en el Estado)¹⁴, ya que los teólogos de la liberación “han sucumbido al orden capitalista” al abrazar la visión moderna Estado-céntrica de la política¹⁵. Para Bell, los teólogos de la liberación han defendido una

a la TL por su “incapacidad de teorizar *apropiadamente* la eclesiología”, por ejemplo “*fracasando* en desarrollar lo social eclesiológicamente”. Long, 2000: 130 (el énfasis es mío). Este tipo de lenguaje parece implicar que la respuesta ortodoxo-radical, cualquiera que sea, es la verdad apropiadamente teorizada.

¹⁴ Bell, 2001: 43.

¹⁵ *Ibid.*, 44. En el original, “embracing the modern vision of politics as statecraft”.

Iglesia apolítica y enganchado la revolución al Estado, reflejando esto “una falla para percibir el carácter verdadero tanto de la lucha como de los recursos que Dios pueda tener”¹⁶. Bell coloca la causa así como la solución potencial de la crisis en “la comprensión que los liberacionistas tienen de la Iglesia”¹⁷, un punto que indica por que él probablemente se siente afiliado al movimiento ortodoxo-radical que desea restaurar la centralidad de la Iglesia en las sociedades contemporáneas. A diferencia de la crítica que acusa a la TL de politizar la Iglesia, la crítica de Bell es exactamente lo contrario: la errada visión de los teólogos de la liberación de la política y la Iglesia, les ha llevado a privar a ésta de una franca presencia política¹⁸.

Lo que pone a cualquier TL (incluso a la teología feminista y la negra) epistemológicamente tan en contra de la visión ortodoxo-radical de la Iglesia, es que el nacimiento y la *raison d'être* mismos de la TL se basan en el entendimiento crítico de cómo la Iglesia y la teología dominante han sido construidas para apoyar y legitimar el sexismo, racismo, capitalismo y colonialismo. En vez de “la franca presencia política” de la Iglesia, lo que se necesita marcadamente en sociedades como las de América Latina y el Caribe es más bien la privación a la Iglesia Católica de su presencia política actual, que es una continuación de su rol colonial.

En el tipo de crítica de la TL que yo misma he realizado, junto con muchos más¹⁹, se toma en serio el contexto histórico del cristianismo en América Latina y el Caribe, no para introducir un nuevo estatus de autoridad para la Iglesia en la sociedad, sino al contrario: cuestionar su papel tanto en el pasado como en el presente. Una teología crítica puede servir para construir un espacio discursivo que cuestione el papel político de facto de la Iglesia Católica en la América Latina y el Caribe de hoy. La TL lo ha hecho con amplia repercusión, mientras al mismo tiempo ha omitido algunas áreas de conflicto, siendo la más importante la directa influencia política, moral y financiera de la Iglesia Católica en los gobiernos y organizaciones internacionales (incluso las Naciones Unidas) en cuanto a los asuntos de sexualidad y reproducción. La cuestión de los derechos de las mujeres es especialmente importante, porque son ellas las más pobres entre los pobres y, además, gran número de los proyectos de

“restauración de la verdad” y “regreso a las raíces (auténticas)” en varias religiones mantienen el control de los cuerpos y las capacidades reproductivas de las mujeres como su foco principal. Bell ignora totalmente la intervención activa, a menudo agresiva, de la Iglesia Católica en la política de hoy, de la cual tenemos ejemplos en casi todos los países del continente.

Bell rastrea la evolución de la opinión de los teólogos de la liberación sobre la Iglesia apolítica —según él, problemática— hasta la enseñanza social de la Iglesia Católica y su movimiento laico, la Acción Católica, ambos con mucha influencia en América Latina y el Caribe en la primera mitad del siglo XX. La influencia más significativa, según Bell, en el desarrollo del modelo de Nueva Cristiandad (compromiso con una Iglesia apolítica y concepción Estado-céntrica de la política) se encuentra en las obras del filósofo católico laico, el francés Jacques Maritain²⁰. Con todo, Bell no brinda ningún argumento detallado sobre cómo las visiones e ideas de Maritain fueron asumidas por los teólogos de la liberación. Es obvio que Maritain fue importante para la generación anterior a la TL, en especial en Chile, Argentina y Brasil. No obstante, resulta problemático rastrear el legado intelectual de las ideas de los teólogos de la liberación sobre la Iglesia y la política hasta (sólo o principalmente) él. Maritain tuvo asimismo mucha influencia en la formación de intelectuales y políticos católicos en otros lugares —incluso los EE. UU.—, surgiendo la pregunta de si la supuesta relación entre Maritain y los teólogos de la liberación es cierta también en este país. ¿Por qué habría de ser únicamente en América Latina y el Caribe? En cualquier libro de historia de la Iglesia y la teología en América Latina y el Caribe se menciona a Maritain, pero la mayoría de las veces junto con otros pensadores influyentes y con dos precisiones importantes: primero, que Maritain fue relevante sobre todo en los tres países arriba mencionados; y segundo, que hubo serias discusiones acerca de la validez de sus ideas para la realidad latinoamericana y caribeña²¹.

Bell ignora el hecho de que algunos de los teólogos de la liberación más influyentes —como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Juan Luis Segundo, José Comblin, Pablo Richard y Jon Sobrino— o no mencionan del todo a Maritain en sus trabajos, o nada más lo mencionan esporádicamente²². En su *Teología de la liberación*, Gutiérrez, de hecho, se distancia de Maritain y su visión de la iglesia diciendo que (en Maritain)

...la visión de la iglesia como poder frente al mundo se matiza fuertemente. Pero ella sigue estando

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Ibid.*, 42.

¹⁸ *Ibid.*, 44.

¹⁹ De la crítica feminista sobre la TL, ver por ejemplo Aquino, 1992; Althaus-Reid, 2001; Gebara, 1994 y Tamez et al., 1986. Sobre asuntos de raza y sincretismo en el contexto de la TL, ver por ejemplo Sathler & Nascimento, 1997.

²⁰ Bell, 2001: 45s.

²¹ Ver por ejemplo Saranyana (dir.), 2002: 26, 205, 227; Dussel (ed.), 1992: 13, 140. En su otro libro sobre la historia de la Iglesia latinoamericana y caribeña, Dussel menciona a Maritain sólo brevemente,

ver Dussel, 1984.

²² En las obras más importantes de Sobrino, Comblin, Richard, Boff y Segundo, ni se menciona a Maritain.

todavía, en cierto modo, en el centro de la obra de salvación. Un cierto narcisismo eclesial permanece²³.

Gutiérrez, igualmente, presta atención a la recepción limitada y controversial de Maritain entre los intelectuales católicos latinoamericanos y caribeños²⁴. De este modo, la mayoría de los teólogos de la liberación parecen, o no prestar atención a Maritain, o verle en el contexto histórico correcto: fue un filósofo importante, quien vio el papel de la Iglesia (católica) en la sociedad en términos nuevos, sin embargo, en las décadas siguientes los teólogos de la liberación no se vieron a sí mismos abrazando su visión de la Iglesia, en gran parte irrelevante para la América Latina y el Caribe de los años posteriores a 1960.

De acuerdo con Bell, “el pensamiento liberacionista esta en crisis porque no capta que el capitalismo... no es simplemente un sistema económico”²⁵. Porque los teólogos de la liberación no lo comprenden, “aprueban una concepción estado-céntrica de la política”²⁶, fallando en ver que “el conflicto entre el capitalismo y el cristianismo no consta de otra cosa que un conflicto entre tecnologías contrarias de deseo”²⁷. Ahora bien, sin entrar en detalles como lo que quiere expresar con conceptos como (tecnología de) deseo —no muy fácil de captar—, lo que sorprende en la afirmación de Bell es que, a pesar de haber leído a intelectuales como Hinkelammert, parece ignorar el hecho de que uno de los hilos conductores en el pensamiento de Hinkelammert es, justamente, el intento de ver el capitalismo (y, de hecho, también el socialismo) como algo más que un “mero” sistema económico.

Para Hinkelammert, en efecto, el socialismo y el capitalismo son dos caras de la modernidad occidental, “la sociedad sin alternativas”, que se representa en términos utópicos. Para él, el capitalismo y el socialismo (soviético) son profundamente modernos y occidentales, y ambos tienen una metaestructura teológico-religiosa, que analiza de manera crítica. No se trata apenas de la economía, se trata del futuro de la humanidad en relación con el futuro de la sociedad occidental. Es imposible comprender el pensamiento

²³ Gutiérrez, 1990: 106.

²⁴ *Ibid.*, 105 (nota 8), 107. En Gutiérrez, 1982 menciona a Maritain como una fuente de inspiración para los partidos social-cristianos, que tenían importancia en algunos países latinoamericanos (1982: 240s.). En general, los teólogos de la liberación se distanciaron de los partidos católicos en todo el continente.

²⁵ Bell, 2001: 44.

²⁶ *Ibid.* En el original, “politics as statecraft”.

²⁷ *Ibid.*, 2.

²⁸ Hinkelammert en una entrevista con Germán Gutiérrez en Duque & Gutiérrez (eds.), 2001: 38.

²⁹ Hinkelammert en una entrevista con Raúl Fonet-Betancourt en Duque & Gutiérrez (eds.), 2001: 59.

de Hinkelammert si se omite su tesis básica de la gran semejanza entre el capitalismo y el socialismo como expresiones de una modernidad occidental y cristiana. Frente a la crisis actual, que no simplemente consta de aquella de la TL o cualquier otra teoría, “no tenemos recetas... y ése es nuestro problema más profundo”²⁸. El antihumanismo universal, junto con su antiutopismo universal, es hoy la ideología dominante, y es esta problemática la que debería ser la primera preocupación de la teología. Una teología crítica desde la perspectiva del Tercer Mundo, no sólo de América Latina y el Caribe y no sólo cristiana, reconsidera este antihumanismo universal y el antiutopismo del sistema dominante actual. Su importancia global consiste del hecho de que el futuro de la humanidad será determinado por lo que acontezca en el Tercer Mundo²⁹.

De la misma forma, todas las discusiones sobre el papel del Estado, y las diferencias entre intelectuales cercanos a la TL sobre este papel, son sencillamente omitidas por Bell al dejarnos saber que (todos) los teólogos de la liberación tienen una visión “Estado-céntrica de la política”³⁰. Esta afirmación es todavía más problemática cuando se toma en cuenta bajo qué tipos de Estados terroristas esta clase de política que los teólogos de la liberación habrían aceptado fue creada, cuál fue el papel de la Iglesia Católica durante las dictaduras militares y qué impacto ha tenido el proceso de democratización³¹.

5. Justicia y perdón: aprendiendo de las víctimas

Está claro para cualquiera que conozca la América Latina contemporánea, que las democracias pos-dictaduras han fracasado en impartir justicia por los crímenes cometidos bajo las dictaduras. Las

³⁰ Véase el comentario de Hinkelammert en una entrevista con Germán Gutiérrez en Duque & Gutiérrez (eds.), 2001: 197-200 sobre el Estado, que es imposible interpretar como una visión demasiado estado-céntrica del Estado, que Bell afirma es el problema central en la TL. Según Hinkelammert, la forma contemporánea de globalización necesita Estados represivos y sometidos, combinado con un discurso ideológico antiestatista. “El stalinismo era antiestatista, el fascismo era antiestatista, la globalización es antiestatista. Crean los Estados más feroces, los Estados más absolutos. La ideología antiestatista es un mito que sirve para promover Estados ciegos, inoperantes, aunque sí muy operantes para los que necesitan el Estado para basar su estrategia de poder... El antiestatismo es una ideología de Estados absolutos”. *Ibid.*, 198.

³¹ Hay varios trabajos que no tratan de la formación del Estado y la historia específica de América Latina y el Caribe separadas, por ejemplo, trabajos de Aníbal Quijano. Guillermo Nugent habla de un “orden tutelar” como una manera de comprender el conflicto

comisiones de la verdad en países como Guatemala, Chile y Perú han intentado serias evaluaciones del pasado, no obstante en la mayoría de los países se han creado leyes especiales de amnistía para proteger a los responsables de las violaciones de derechos humanos durante los regimenes militares. En Chile, el proceso de la acusación contra el exdictador Augusto Pinochet duró años sin que se le procesara. Las organizaciones de derechos humanos recuerdan a las nuevas democracias la fragilidad de su base si sencillamente “se olvida” el pasado.

En relación a las tesis de Bell sobre la TL, surge la pregunta de cómo cualquier discurso sobre la justicia y el perdón en la región puede ignorar estos eventos tan recientes. Aun cuando se estuviese de acuerdo con su teoría de la necesidad de “cambiar las demandas de justicia por el don de perdón” (presentadas por Bell como polaridades contrarias), hay que preguntarse qué significaría eso exactamente en el caso de la mayoría de las sociedades latinoamericanas. “La negativa a cesar el sufrimiento”³² es la respuesta de Bell a las víctimas de la tortura, las desapariciones y los exilios forzados, los genocidios de comunidades indígenas enteras y otras atrocidades de represión total. No presta atención a cómo las sociedades e iglesias latinoamericanas han tratado de enfrentarse con su pasado horroroso, y cómo, en este proceso, tal vez hayan concedido un nuevo significado a conceptos como pecado (social), perdón, sufrimiento y reconciliación. Durante años, la TL y la teología feminista han tratado de repensar la justicia y el pecado en relación con sistemas tan anónimos como racismo, sexismo, pobreza o capitalismo. Lo que leemos en el libro de Bell, es que ningún intento de este tipo es suficiente(mente bueno):

La justicia de ellos [de los liberacionistas] no fue capaz de romper el círculo de violencia que atormenta a la humanidad. Específicamente, fue incapaz de eliminar el conflicto que surge del inevitable conflicto de derechos y legitimó la violencia en nombre de la justicia³³.

¿Supone Bell que los teólogos de la liberación ha-

entre los asuntos de sexualidad y políticas públicas en América Latina y el Caribe, basada en la creencia de la necesidad de representación: grupos vistos incapacitados para la representación de sus intereses, necesitan la tutela de otro. En América Latina y el Caribe, las instituciones cuya razón de ser está marcada por esta vocación tutelar son las Fuerzas Armadas y la Iglesia Católica. Nugent, 2002 y 2004.

³² En el original, “the refusal to cease suffering”, que además es el subtítulo de su libro.

³³ Bell, 2001: 149.

³⁴ *Ibid.*, 194.

brían podido romper el círculo de violencia—para toda la humanidad? ¿Por qué (sólo, principalmente) ellos? Lo más asombroso es que él parece responsabilizar a la TL por el ciclo de violencia en su continente.

Como dije antes, hasta las formas más modestas de democratización en la región sólo fueron posibles después de los cambios en la política exterior de los EE. UU. Esto no significa menospreciar el papel de la resistencia latinoamericana y caribeña, de los movimientos guerrilleros y sociales. Es cierto que “la justicia de los teólogos de la liberación” no fue capaz de romper el círculo de violencia, pero eso es simplemente porque no poseían de ese poder. A mucha gente, por lo menos en América Latina y el Caribe, las ideas de Bell sonarán claramente a “echar la culpa a la víctima”, lo que muestra cómo los intelectuales estadounidenses muy rara vez pueden tomar distancia crítica del hecho de que varias de las peores atrocidades contemporáneas en esta región fueron patrocinadas y planificadas por sus gobiernos. La magnitud de esa violencia no es comprensible para quienes no la hemos experimentado. Las personas que han vivido bajo estados terroristas deberían ser vistas como maestros del perdón, de las cuales los demás podríamos aprender algo en nuestra teorización sobre la justicia y el perdón. Lo que es todavía más complicado, es ¿cómo, exactamente, deberían los pobres “perdonar al capitalismo”, las mujeres “al sexismo”, los no blancos “al racismo” y a la esclavitud, etcétera?

Así, hacia el final del libro de Bell, leemos que ni siquiera se quería decir que el perdón tomara lugar, porque

...la verdad de la terapia de perdón como una forma de resistencia al capitalismo, para hacer eco de Foucault, está en el futuro. Está en un futuro en el que las lágrimas estén secadas, en que los que tienen hambre, estén llenos... Esto quiere decir que la veracidad del perdón como una forma cristiana de resistencia al capitalismo es contingente de la consumación de redención, cuando el sufrimiento en efecto cese³⁴.

Conclusión: estado(s) de miedo

Como una persona con larga experiencia tanto de los países exsocialistas, los EE. UU. y varias partes de América Latina (de Centroamérica, en especial), desde principios de los años ochenta en adelante, concluiré mi ensayo reflexionando sobre algunas raras semejanzas entre Estados tan diferentes como los Estados

militares derechistas centroamericanos del decenio de los ochenta (Guatemala, El Salvador, Honduras), Estados comunistas de vigilancia unipartidarios (la Unión Soviética, la antigua República Democrática Alemana) y el actual Estado antiterrorista de *Patriot Act* de los EE. UU., y cómo se parecen a una visitante con pasaporte finlandés. A pesar de todas las diferencias en las ideologías y los fines expresados (antirrevolución y anticomunismo, anticapitalismo, antiterrorismo) de estos regímenes, existen semejanzas asombrosas entre ellos. Sólo en estas tres regiones he sido sospechada, inspeccionada y documentada con tanta escrupulosidad al entrar en un país. Sólo en los EE. UU. de hoy, me obligan a ser fotografiada y me toman las huellas digitales.

Al decir esto en el contexto de una evaluación crítica de algunos puntos de vista de la ortodoxia radical sobre la TL latinoamericana y caribeña, quiero destacar que en cualquier análisis (teológico, ético) sobre la globalización, la TL, la religión, la política o la economía, no se debería dejar de lado una evaluación crítica del papel hegemónico contemporáneo de los EE. UU. En particular sería imprescindible para los intelectuales estadounidenses —teólogos y otros— asumir esta tarea. En el proceso, podrían aprender algo de sus colegas en otras regiones, en especial América Latina y el Caribe, la tierra prometida de las intervenciones militares de los EE. UU. durante décadas. Sería de esperar que los teólogos estadounidenses respondieran a las mismas preguntas que investigadores como Bell hacen a los teólogos de la liberación. En fin, los EE. UU. de hoy es un país que combina un Estado débil (en servicios públicos) con un Estado fuerte (en vigilancia y militarismo) y que ofrece un papel abiertamente público a (cierto tipo de) doctrinas religiosas.

Únicamente la ceguera a las partes destructivas de nuestras democracias liberales, nuestras versiones “occidentales” del cristianismo y nuestro eurocentrismo, puede llevar a intelectuales a declarar un nuevo estatus “radicalmente ortodoxo” a (algunas formas de) el cristianismo y la teología cristiana, y afirmar que otros intentos de tomar en serio el cristianismo en el mundo actual son insuficientes o están muertos.

Bibliografía

- Althaus-Reid, Marcella (2001). *Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. London and New York, Routledge.
- Aquino, María Pilar (1992). *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*. San José, Editorial DEI.
- Bell, Daniel, Jr. (2001). *Liberation Theology After the End of History. The Refusal to Cease Suffering*. London and New York, Routledge.
- Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago and London, University of Chicago Press.
- Castro-Gómez, Santiago & Eduardo Mendieta (coords.) (1998). *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México D. F. Miguel Ángel Porrúa, y San Francisco, University of San Francisco.
- Duque, José & Germán Gutiérrez (eds.) (2001). *Itinerarios de la razón crítica: Homenaje a Franz Hinkelammert en sus setenta años*. San José, Editorial DEI.
- Dussel, Enrique (1984). *Historia de la iglesia en América Latina*. Bogotá, Universidad Santo Tomás.
- Dussel, Enrique (2000). “Europe, Modernity, and Eurocentrism”, en *Nepantla: Views from South*, 1:3, págs. 465-478.
- Dussel, Enrique (ed.) (1992). *The Church in Latin America: 1492-1992*. New York, Orbis Books.
- Gebara, Ivone (1994). *Teología a ritmo de mujer*. Madrid, San Pablo.
- Gutiérrez, Gustavo (1982). *La fuerza histórica de los pobres*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Gutiérrez, Gustavo (1990). *Teología de la liberación. Perspectivas*, 14ª edición. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Hinkelammert, Franz (1984). *Crítica a la razón utópica*. San José, Editorial DEI.
- Hinkelammert, Franz (1987). *Democracia y totalitarismo*. San José, Editorial DEI.
- Hinkelammert, Franz (1988). *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. San José, Editorial DEI.
- Hinkelammert, Franz (1990). *La deuda externa de América Latina. El automatismo de la deuda*. San José Editorial DEI.
- Hinkelammert, Franz (1991). *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*. San José, Editorial DEI.
- Hinkelammert, Franz (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, Editorial DEI.
- Hinkelammert, Franz (1996a). “La teología de la liberación en el contexto económico y social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado”, en J. Duque (ed.), *Por una sociedad donde quepan todos*. San José, Editorial DEI, págs. 53-85.
- Hinkelammert, Franz (1996b). *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*. San José, Editorial DEI.
- Hinkelammert, Franz (1998). *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José, Editorial DEI.
- Hinkelammert, Franz (2002a). “El sujeto negado y su retorno”, en *Pasos* No. 104, págs. 1-12.
- Hinkelammert, Franz (2002b). *El retorno del sujeto reprimido*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Hinkelammert, Franz (2003a). “La guerra de Iraq: el asalto al poder sobre el mundo”, en *Pasos* No. 107, págs. 17-31.
- Hinkelammert, Franz (2003b). *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. San José, Editorial DEI.
- Lander, Edgardo (2000). “Eurocentrism and Colonialism in Latin American Social Thought”, en *Nepantla: Views from South*, 1:3, págs. 519-532.
- Long, Stephen D. (2000). *Divine Economy. Theology and the Market*. London and New York, Routledge.

- Mignolo, Walter D. (2000). *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, Princeton University Press.
- Milbank, John (1994). *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Oxford, Blackwell.
- Nugent, Guillermo (2002). "El orden tutelar. Para entender el conflicto entre sexualidad y políticas públicas en América Latina". Lima, inédito.
- Nugent, Guillermo (2004). "De la sociedad doméstica a la sociedad civil. Una narración de la situación de los derechos sexuales y reproductivos en el Perú", en C. Dides (comp.), *Diálogos Sur-Sur sobre Religión, Derechos y Salud Sexual y Reproductiva. Los casos de Argentina, Colombia, Chile y Perú*. Santiago, Ed. Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Programa de Estudios de Género y Sociedad, págs. 105-124.
- Quijano, Aníbal (2000). "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America", en *Nepantla: Views from South*, 1:3, págs. 533-580.
- Richard, Pablo (2002). "La iglesia y la teología de la liberación en América Latina y el Caribe: 1962-2002", en *Pasos* No. 103, págs. 29-39.
- Saranyana, Josep-Ignasi (dir.) (2002). *Teología en América Latina. Vol. III: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*. Madrid & Frankfurt am Main, Iberoamericana & Vervuert.
- Sathler, Josué A. & Amós Nascimento (1997). "Black Masks on White Faces. Liberation Theology and the Quest for Syncretism in the Brazilian Context", en D. Batstone, E. Mendieta, L. A. Lorentzen & D. N. Hopkins (eds.), *Liberation Theology, Postmodernity, and the Americas*. London and New York, Routledge.
- Tamez, Elsa et al. (1986). *El rostro femenino de la teología*. San José, Editorial DEI.
- Vuola, Elina (2000). "El derecho a la vida y el sujeto femenino", en *Pasos* No. 88, págs. 1-12.
- Vuola, Elina (2002a). *Limits of Liberation. Feminist Theology and the Ethics of Poverty and Reproduction*. Sheffield and New York, Sheffield Academic Press and Continuum.
- Traducción al español (2001). *La ética sexual y los límites de la praxis. Conversaciones críticas entre la teología feminista y la teología de la liberación*. Quito, Ed. Abya-Yala.
- Vuola, Elina (2002b). "Remaking Universals? Transnational Feminism(s) Challenging Fundamentalist Ecumenism", en *Theory, Culture and Society*, Vol. 19, Nos. 1-2, págs. 175-195.
- Vuola, Elina (2003). "Option for the Poor and the Exclusion of Women. The Challenges of Postmodernism and Feminism to Liberation Theology", en J. Rieger (ed.), *Opting for the Margins. Postmodernity and Liberation in Christian Theology*. Oxford and New York, Oxford University Press, págs. 105-126.
- Vuola, Elina (2005). "El ecumenismo fundamentalista, los feminismos transnacionales y el orden tutelar y de la sociedad latinoamericana", en *Pasos* No. 117, págs. 30-36.
- Vuola, Elina (2006). "Seriously Harmful for Your Health? Religion, Feminism, and Sexuality in Latin America", en M. Althaus-Reid (ed.), *Liberation Theology and Sexuality. New Radicalism from Latin America*. London, Ashgate, págs. 137-162.

NUEVA LIBRERÍA VIRTUAL DEI www.dei-cr.org

Con la nueva Librería Virtual es más fácil, cómodo y seguro comprar nuestros libros y revistas.

Simplemente ingrese a nuestra página web: www.dei-cr.org y haga click en la imagen de la Librería Virtual que aparece en la parte superior de la página o en el enlace "Librería Virtual" del menú que aparece en la parte izquierda de la página.

En nuestra Librería Virtual usted podrá comprar todos nuestros libros y revistas, además de conocer las novedades y promociones de nuestro Fondo Editorial.

Usted podrá realizar compras desde cualquier lugar del mundo y efectuar el pago de forma segura con cualquier tipo de tarjeta de crédito.

Visite nuestra Librería Virtual y adquiera estas y otras novedades de nuestro Fondo Editorial.

LA BARBARIE AMERICANA

Reflexiones lascasianas para la modernidad

Luis Adrián Mora Rodríguez¹

No ignoro si hay biógrafos que se entusiasman ante un Las Casas muy moderno, antimperialista, anticolonialista, amante de la paz, como un miembro cualquiera de las Naciones Unidas, hombre que se adelantó a su siglo. Pero el que en la práctica política se quiera adelantar cinco siglos a la realidad, realidad que sólo ahora, después de la reciente universalización de la cultura, se vislumbra trabajosamente a tientas, y con la guerra siempre en el horizonte, ese no es un perspicaz, es un ciego.

Ramón Menéndez Pidal, *El Padre Las Casas, su doble personalidad*. Madrid, 1963, pág. 137

1. El contexto

Este extracto del texto de Menéndez Pidal no puede más que interpelar a todos aquellos que se han interesado en los escritos de Bartolomé de Las Casas. Decidimos comenzar este breve artículo con sus palabras, ya que ellas reflejan verdaderamente la racionalidad contra la cual el dominico combatió durante toda su vida y a través de cada una de sus obras. Las siguientes líneas intentarán esbozar algunas reflexiones en torno a problemáticas que Las Casas señaló y estudió, dejando tras de sí una gran cantidad de interrogantes. Ante críticas como la de Menéndez

Pidal, nos parece imprescindible valorar el legado y la modernidad de Las Casas. Veremos cómo, frente a uno de los acontecimientos históricos más importantes de la historia, el dominico español logró indicar con aguda precisión los puntos de tensión que, incluso hoy día, siguen amenazando la noción de humanidad.

Este artículo desarrollará la problemática surgida en torno a la noción de "barbarie" y su relación estrecha y casi fusional con los principios del pensamiento político moderno que surgen en la época del Encuentro entre el Viejo y el Nuevo Mundo. Primeramente se verá la forma en que Las Casas critica y polemiza acerca de la concepción del "bárbaro". Enseguida, se analizarán las consecuencias políticas de la comprensión lascasiana de la realidad indígena, para culminar con algunos comentarios sobre la actualidad del pensamiento lascasiano y su lugar en una dinámica de liberación que se construye a partir de la misma identidad y definición de los pueblos.

El período del encuentro entre Europa y lo que más tarde se llamaría América, fue un período rico en debates sobre la igualdad y la diferencia dentro de la humanidad. Los teólogos y juristas españoles trataron de definir tanto el origen como la naturaleza de los indios americanos. Como nos muestra Gliozzi (2002), las teorías sobre la procedencia de los indios fueron numerosas y formaron parte de una batalla ideológica que servía intereses bien definidos. En el caso que nos corresponde, Las Casas se concentra en la defensa de éstos como seres humanos. El avance transatlántico de los españoles significó el descubrimiento de tierras nuevas, así como de hombres y

¹ Filósofo. Profesor de la Escuela de Estudios Generales, Universidad de Costa Rica.

² *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de La*

mujeres nunca antes vistos y jamás citados por los textos de navegantes anteriores o por las Sagradas Escrituras. Ante la magnitud de este acontecimiento, rápidamente se formaron dos corrientes opuestas. Por un lado, aquella que veía en los indios seres no civilizados, comúnmente llamados “bárbaros” de forma general, al no compartir las costumbres ni los conocimientos de los europeos. Por el otro, aquellos que defendían la naturaleza humana del indio a la vez que denunciaban el trato que éstos sufrían.

Esta empresa de definición, particularización y dominación del “Otro” caracteriza el avance y el desarrollo del incipiente colonialismo europeo sobre Asia, África y América. Para cumplir cabalmente con esta calificación propia del espíritu científico y además sumamente útil desde el punto de vista político, los indios americanos fueron catalogados como seres inferiores, incapaces de regirse por sí solos y de costumbres más que salvajes. Las crónicas que componen la *Historia natural de las Indias* de Fernández de Oviedo nos los presentan así.

Sin embargo, personajes como Las Casas trataron por todos los medios de defender la humanidad de los indios y su igualdad de estatus, condenando el actuar español en el Nuevo Mundo. El trabajo de este dominico es esencial gracias a la defensa ejemplar que hace de los indios, pues ésta no se fundamenta únicamente en una “caridad” ordenada por el Nuevo Testamento, sino que se desarrolla como una verdadera crítica de la época, como una condena real del sistema dentro del cual le tocó vivir. En su *Apología*², Las Casas realiza un profundo análisis de la noción de “barbarie” con el fin de contrarrestar los argumentos de aquellos que descalifican a los indios y preconizan su sometimiento por las armas.

2. En torno a la “barbarie”

En el libro I de la *Política*, Aristóteles define a dos tipos de seres humanos. Por un lado, aquellos que son guiados por la razón, que son prudentes y conviven regidos por relaciones políticas. Y por el otro, aquellos que no poseen razón, que se comportan como bestias salvajes y son calificados como “bárbaros”. Las Casas retoma esta distinción afirmando que estos últimos no poseen reyes naturales, no han establecido república alguna, porque no se encuentra entre ellos ninguno que tenga la sabiduría para gobernar (Las Casas, 1986). El

Casas y de Fray Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda, traducción, introducción, notas de Ángel Losada. Madrid, Editorial Nacional, 1975.

³ Nos referimos precisamente a la distinción que hace Enrique Dussel en “Crítica al ‘mito’ de la modernidad”, en 1492: *El encu-*

sometimiento que padecen tiene un principio político. Abundan además las formas de reconocerlos, ya que la naturaleza les ha dado cuerpos robustos, fuertes y feos, con miembros desproporcionados hechos para los esfuerzos físicos (*Ibid.*). La armonía corporal es el reflejo de una armonía espiritual y por lo tanto de un razón refinada. Esta definición tan general de la “barbarie” deja abiertas posibilidades de exclusión y de marginación insospechadas. Es por eso que Las Casas busca matizar perspicazmente el concepto mismo del “bárbaro”.

El significado de este término es múltiple y por ende debe ser analizado con sumo cuidado. En un principio nos dice el dominico, el término define a aquellos que no hablan griego, por lo tanto no remite a ninguna caracterización de lo humano o de lo no humano, y mucho menos a grados distintos de civilización. Incluso se puede afirmar, siguiendo esta definición, que:

...estas gentes de estas Indias, como nosotros las estimamos por bárbaras, ellas, también por no entendernos, nos tenían por bárbaros (Las Casas, 1967, capítulo 241).

Así, el término “bárbaro” pierde en un principio su “derivación” como arma política. Las Casas efectúa un viraje, un cambio de roles para denunciar la falacia que esconde el concepto de “barbarie”. Como se puede ver, los denominados “bárbaros” no tienen por qué corresponder únicamente a la primera definición que da Aristóteles. Los indios podrían considerar como “bárbaros” a los españoles al no compartir estos últimos el mismo lenguaje, y no poder establecerse así una comunicación efectiva. En esta simple valoración de la situación americana, Las Casas da pasos gigantescos otorgando directamente a los indios un estatuto de igualdad frente a los españoles.

Más adelante, Las Casas cita el tercer libro de la *Política*, donde Aristóteles habla claramente de aquellos “bárbaros” que poseen una organización política, reyes o señores naturales, y se rigen por la ley. Éstos poseen su propio sistema de gobierno y en ningún caso son susceptibles de ser sometidos por otros, por el contrario, pueden establecer relaciones normales con diferentes pueblos. Las Casas retoma esta definición:

Algunos bárbaros, justamente y por naturaleza tienen reinos y dignidades reales, jurisdicciones y leyes buenas y su régimen político es legítimo (Las Casas, 1975: 134).

Ésta es una forma de destruir los argumentos que hacen de los indios de América “siervos por naturaleza” y buscan justificar la guerra de conquista y dominación. Si se acepta utilizar el término “bárbaro”

para calificar a los indios, es en el sentido que le da Aristóteles en el libro III. Los “bárbaros” americanos viven políticamente y tienen su propio sistema de gobierno, por eso sus leyes son justas y legítimas. De esta manera, Las Casas elabora un desplazamiento teórico. En el caso americano no estamos en un esquema de dominación de hombres sabios y prudentes sobre otros que no lo son, sino en un encuentro entre dos pueblos que poseen características diferentes y que no deben oponerse. A la lógica guerrerrista de los teóricos de la esclavitud, el dominico opone una lógica jurídica de mutuo respeto basado en las leyes. Es importante tener claro que la defensa de los indios siempre fue para Las Casas un asunto de sumo interés político. Es a través de la Monarquía y el pleno ejercicio del poder real que los indios deben de ser protegidos. Por eso el esfuerzo intelectual de Las Casas se ve realizado en la adopción de las Leyes Nuevas (1542).

Como se pudo apreciar, Las Casas muestra la ambigüedad del término “bárbaro” y plantea la imposibilidad de justificar la guerra contra los indios basándose en una definición restrictiva de este concepto. La pluralidad de sentidos permite por el contrario humanizar a los indios, ponerlos en la misma línea que los españoles. Sin embargo, aunque los indios no entren en la categoría de “esclavos por naturaleza”, esto no impide que se les pueda aplicar otras denominaciones que afectan de igual modo su relación con los españoles, tal es el caso del apelativo “infiel”. En efecto, para el siglo XVI hispánico la categoría de “infiel” podía representar una amenaza en términos tanto políticos como religiosos. Para la época, el “infiel” por excelencia era ni más ni menos que el moro. La posibilidad de que los indios fueran sencillamente considerados “infiel”, y por consiguiente, enemigos de la cristiandad, abría la vía para su sometimiento por las armas, sirviendo a la vez de justificación para la guerra.

La lógica de dominación que aquí se observa es aquella característica de la modernidad europea. Una modernidad que se basa en la dominación³. La expansión transatlántica fue el motor principal de la racionalidad de conquista que se desarrolló en Europa. La argumentación derivada de esta racionalidad pretendía que los indios eran simplemente seres privados de la verdadera religión (y posible amenaza para ésta) que tenían que ser sometidos por la fuerza para luego ser cristianizados por los españoles, tal y como lo sostenían teólogos de la altura de Ginés de Sepúlveda. Una de las críticas más férreas contra los indios era a propósito de su idolatría. Por esta razón

brimiento del Otro.

⁴ Para una visión completa y detallada de esta problemática, ver las imprescindibles conferencias de Enrique Dussel, *op. cit.*

algunos clamaban en su contra y llamaban a la destrucción de su modo de vida.

Para Las Casas, una vez más, es necesario referirse a los textos que regulan las relaciones de la Iglesia y del Estado con los pueblos infieles. Se deben examinar las diferentes situaciones de “infidelidad”, los diferentes tipos de “infiel” para determinar qué situación jurídica corresponde a cada una. Esta actitud nace de una voluntad de comparación y de estudio, pero sobre todo de una relativización de la noción de “cultura” tal y como ésta era entendida por Europa.

Las Casas establece cuadro casos distintos para saber hasta qué punto puede existir una soberanía de la Corona sobre los infieles (Las Casas, 1975: 218-220). El primer caso que permite a la autoridad soberana legislar sobre los infieles es cuando éstos vivan definitivamente en el reino cristiano. Enseguida, se debe de tener en cuenta su origen particular. Si se trata de personas descendientes de sujetos del reino, pues entonces pueden ser juzgados por las leyes vigentes. Si han prestado sermón de vasallaje, por este acto devienen también sujetos del rey, lo cual constituye el tercer caso posible. Y finalmente, los infieles que cometen un crimen contra el señor feudal o alguno de sus vasallos caen bajo la jurisdicción de las leyes reales (Las Casas, 1975: 218). Con todo, este aparato teórico no estaría completo sin un ejemplo preciso. En la primera categoría, nos dice Las Casas, podríamos encontrar a los judíos y musulmanes que habitaban el reino de España, éstos debían someterse a las leyes temporales, pero no a las de la Iglesia. Esta última no posee ninguna jurisdicción sobre ellos y ni siquiera el Estado puede obligarlos a cumplir con obligaciones religiosas oficiales. Se puede apreciar con claridad en este apartado la forma en que Las Casas fija límites precisos en el manejo de las relaciones con los pueblos infieles. Estas consideraciones se inspiran directamente en el pensamiento de Santo Tomás. La separación entre la esfera pública y la esfera privada salta a la vista. En efecto, como nos lo afirma Las Casas, la Iglesia no tiene jurisdicción sobre estos infieles que viven dentro del reino cristiano. Solamente el Rey puede legislar sobre ellos ya que son “sujetos” de su reino.

La segunda categoría está formada por aquellos infieles que viven en otros territorios, independientes y soberanos. Sobre estos pueblos, ni la Iglesia, ni las autoridades temporales españolas, tienen ninguna jurisdicción. Se respeta entonces una verdadera separación en las relaciones entre Estados. Las Casas delimita de manera precisa la aplicación de la ley temporal y la ley espiritual. Así como las “relaciones internacionales” que se pueden pensar en esa época. Esto resulta sumamente importante cuando se trata de América, la Iglesia no tiene jurisdicción sobre aquellos pueblos infieles que cumplen a cabalidad con sus propias leyes. Mucho menos la tienen las autoridades temporales, es decir, los príncipes cristianos. La legitimidad de

los aborígenes no puede en ninguna circunstancia ser usurpada. Se dibujan así en el pensamiento lascasiano los argumentos en contra de la guerra de conquista librada contra los indios americanos, esta guerra no tiene otro fundamento que los intereses económicos, tanto de la propia Corona, como de la nueva clase encomendera surgida en el continente.

Para Las Casas es necesario establecer lo que dice la doctrina de los Padres de la Iglesia, lo mismo que las aplicaciones del derecho real. Siguiendo los pasos de Vitoria, el dominico fundamenta las relaciones entre pueblos de diferentes culturas y religión (Vitoria, 1960). Se ha dicho, con razón, que Vitoria es el precursor del derecho internacional, no obstante podemos afirmar que Las Casas instaura de la misma forma una línea de conducta entre pueblos soberanos, trazando de manera firme las fronteras de la legitimidad política.

A pesar de esta argumentación, resulta difícil, para todos aquellos que ven en la expansión y el sometimiento de América la clave de sus riquezas, aceptar la diversidad cultural de los indios. En efecto, los grandes enemigos de Las Casas presentaban escandalizados las pruebas del pecado americano. Las costumbres indias eran en sí mismas un atentado contra las creencias europeas, y por ello pertenecían seguramente al demonio. Esta diabolización del "Otro" al que se quiere someter, aparece con frecuencia en el período de la conquista. Es una construcción central de la modernidad dominadora. Sin embargo, para Las Casas, el análisis de la cultura india y de las diferentes costumbres de los pueblos es el primer paso para su liberación. El dominico entiende la humanidad desde un punto de vista verdaderamente "universal". Un punto de vista que rompe con la centralidad europea occidental. Lo que Las Casas plantea es la comprensión de una realidad distinta con la apertura humanística de los autores clásicos y el concepto de "amor" derivado del cristianismo.

De tal forma, siguiendo las *Relectio* de Vitoria, Las Casas sostiene que ningún pecado de idolatría puede justificar la usurpación de los bienes de los indios, así como el desconocimiento de su legitimidad política (Las Casas, 1965: 470). A decir verdad, éstos pueden ser calificados como infieles por "privación" o por "negación" (Las Casas, 1975: 200). Lo cual significa que se trata de "gentiles" que no conocen la palabra de Cristo debido a la ignorancia y no como fruto de un rechazo voluntario. Esto los tiene que proteger, por ende, de todo castigo. En efecto, no es posible hablar de "desobediencia" allí donde no hay primero perfecta obediencia (Corintios, 2,10). Las Casas refuerza este análisis cuando estudia la naturaleza misma de la creencia y de la fe.

Contrariamente a la condena unilateral de aquel que no comprende las tradiciones y las costumbres del "Otro", Las Casas trata de entender esta diversidad y

la identifica con la naturaleza humana. La adoración de un Dios forma parte de la esencia profunda del ser humano. El dominico efectúa un acercamiento hacia aquellos que representan la diversidad del "hombre", ese acercamiento se hace guiado por una íntima convicción en la unidad de la especie. En su *Apología* afirma:

Así pues, no hay pueblo, por muy fiero y bárbaro que sea, que pueda vivir sin el culto de una divinidad verdadera o falsa (Las Casas, 1975: 161).

Es entonces la religiosidad una característica propia de lo humano. Más allá de su propia formación y conciencia católica, Las Casas emprende un discurso sobre la religión, un discurso que se podría calificar como antropológico (Todorov, 1982: 196). Logra de este modo un desprendimiento de su contexto histórico, generando una reflexión universal. Las Casas es entonces un defensor de la pluralidad y de la "otredad" frente al "ego" europeo que comienza a formarse a partir de ese entonces (Dussel, 1992: 12). En este sentido (entre otros) se le puede considerar de actualidad.

La noción de "barbarie" es para Las Casas, ante todo una noción políticamente construida. En sus refutaciones a Ginés de Sepúlveda, el dominico tiene aseveraciones que demuestran con claridad su oposición a la lógica destructora europea que parte de una pretendida superioridad (cultural, espiritual) para doblegar al Otro.

Teniendo, pues, de acuerdo a la ley eterna, cada pueblo su gobernador o príncipe, no existen motivos para que un pueblo *bajo pretexto de cultura* trate de dominar a otro o de destruir reinos ajenos... (Las Casas, 1975: 138) [énfasis nuestro].

Una vez planteada esta aclaratoria en torno al término "barbarie", el terreno político de la disputa americana se hace más evidente. Las Casas puede entonces atacar directamente la estructura de poder que se constituye en América. La cual es la expresión concreta de la modernidad naciente.

3. La modernidad americana

El avance europeo hacia el occidente representa el inicio de la modernidad en su dimensión dominadora. La hegemonía política del Soberano, liberada de la influencia de la Iglesia, y fundamentada en el poder acordado por el pueblo empieza a afirmarse en el período que nos concierne. Este movimiento de secularización y de definición del "individuo" como actor político y detentador de derechos civiles se co-

mienza a formar en Europa. La modernidad política nace así como reflexión interna al orden del Estado. Sin embargo, dentro de esta lógica histórica no se han tenido suficientemente en cuenta a los autores españoles. Estos últimos son los únicos que teorizan la nueva realidad política *al exterior* del Estado (Matsumori, 2005: 22). Teorización que da como resultado el pensamiento sobre la guerra contra los indios, en el marco de una dominación política de seres considerados *exteriores* al orden político europeo (*Ibid.*: 30). Dentro de este contexto buscaremos el papel paradójico que cumple Las Casas ⁴. En efecto, el padre dominico representa un portavoz esencial que denuncia esta nueva realidad. Algunos detalles de su análisis político de la situación americana nos servirán para argumentar esta afirmación.

Las Casas crítica de manera explícita la totalidad del sistema en que le tocó vivir. Para él existe una relación intrínseca entre la destrucción de los indios y la organización en encomiendas.

Ninguna otra pestilencia pudo el diablo inventar para destruir todo aquel orbe, consumir y matar todas aquellas gentes del y despoblar como se ha despoblado tan grandes y tan poblados reinos, y ésta sólo bastaba para despoblar al mundo, como fue la invención del repartimiento y encomiendas de aquellas gentes, que repartieron y las encomendaron a los españoles como si se las encomendaran a todos los diablos, o como hatajos de ganados entregados a hambrientos lobos (Las Casas, 1965: 491).

La defensa de la humanidad de los indios no puede separarse de la condena del sistema de encomiendas. La particularidad de la toma de posición del dominico es haber evidenciado esta situación. La liberación de los indios depende de la eliminación total de las encomiendas. En efecto, afirmar que los indios son capaces de valerse por sí mismos, que tenían reinos y reyes legítimos antes de la llegada de los españoles, es destrozar las bases mismas que buscan justificar la encomienda. La denuncia lascasiana se yergue sobre los conflictos de intereses de la Corona mostrando una mecánica de aniquilación cuya base principal es la acumulación de metales preciosos (Mires, 1986: 139). Para el dominico resulta evidente que la acción española en el continente no tiene otra función que la depredación de los recursos naturales y la esclavización de los indios:

...pero si es el provecho del rey y de los españoles

⁵ Carta a Bartolomé Carranza, citado por Marianne Mahn-Lot en Bartolomé de Las Casas, *L'Évangile et la force*. Paris, éd. Desclee de

lo que se toma como *fin* y si los indios, con todos sus reinos, con todas sus tierras... no son más que un *medio* para rendir millones al rey y hacer de cada español un déspota enriquecido, hay ahí un error abominable, tiránico e infernal condenado por la razón humana y más aún por la filosofía cristiana ⁵.

Las Casas se adelanta aquí a Kant ⁶ afirmando la primicia moral del ser humano como fin y no como medio. Los indios deben ser considerados en su humanidad como un fin por sí mismos. El fin en perspectiva, más allá de su cristianización, es el respeto que se les debe como seres humanos. Su dignidad no puede ser sometida a los designios del mercado incipiente encarnado en la avaricia del Rey y de los españoles. Tampoco se les puede sacrificar en el altar de la religión cristiana. La utilización de los indios como herramienta de explotación, como mano de obra esclava, convierte directamente a los españoles en pequeños tiranos. El mismo Rey renuncia a su misión de velar por sus sujetos y queda reducido a un “déspota” cuyo interés está viciado. Es necesario destacar este posicionamiento humanista de Las Casas en una época que veía formarse el capitalismo incipiente (Mires, 1986; 15-20) Criticar la encomienda como forma salvaje de dominación y aniquilación del Otro tiene incluso hoy día vigencia por su sentido. Las Casas se opuso a la explotación del hombre por el hombre, se opuso a la imposición de una comprensión del mundo particular que significaba literalmente *borrar* al Otro en su especificidad ⁷.

El trato que han recibido los indios es una muestra de la “cosificación” que sufren, así como de la *mediatización* de la que son objeto. Los relatos de Las Casas acerca de la manera en que los conquistadores destrozan y matan a los indios insisten enormemente en la metafóricación animal. Los españoles (junto con sus perros) se transforman en aves de rapiña o en “lobos” que buscan destruir a sus presas. Pero esta destrucción

Brouwer [el énfasis es nuestro].

⁶ En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant afirma “el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad”.

⁷ En la actualidad se siguen encontrando aún juicios que pretenden *revisar* el rol de la encomienda en nombre de una pretendida “modernización” de los indios. Menéndez Pidal afirma por ejemplo: “... podemos considerar que la encomienda fue en aquella coyuntura histórica el único medio posible de incorporar a la civilización occidental las innumerables razas de todo un continente que yacían hundidas en cien siglos de impotencia para salir de un *atraso* prehistórico”, *op. cit.*, pág. 316.

He aquí una pequeña muestra de la necesidad de reivindicar la posición lascasiana en el mundo contemporáneo.

⁸ Bartolomé de Las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México, 1975.

no es "natural", es decir, no es el desarrollo de una cadena de sobrevivencia, sino que aparece como fruto de la pura maldad y de la avaricia. La deshumanización del "Otro" es requisito indispensable para su exterminio. La Conquista, tal y como la documenta Las Casas, es prueba fehaciente de ello.

En este sentido la crítica política aparece como una de las principales armas del dominico para condenar esta racionalidad destructora. En efecto, el principio de legitimidad que debe ordenar las relaciones entre Estados es aquí violado repetidamente. Las Casas demuestra que la lógica española es una lógica tiránica desprovista de toda legitimidad y por ende nula en el plano político. La encomienda es el ejercicio tiránico del poder. Por lo tanto, las conquistas de las que nace esta institución son igualmente injustas y rompen los estatutos de la soberanía indígena. Los encomenderos son tiranos porque detentan un poder que no viene ni de Dios, ni del pueblo, ni del Rey (Mires, 1986: 142). La tiranía nace de un poder "invasor". Este término tiene una connotación clara. Para Las Casas hace referencia explícita al poder moro sobre España. De este modo, la guerra defensiva que llevan a cabo los indios contra el poderío español se presenta como una guerra "justa" en los propios términos del derecho de la época. Es la primera reivindicación de justicia que nace desde América para su liberación (*Ibid.*). Y se podría incluso afirmar que es la primera vez que se justifica de forma explícita la "guerra de resistencia" al invasor.

Esta resistencia opuesta por los indígenas es el resultado de la injusticia que se les está cometiendo. La defensa que hace Las Casas de la "guerra de resistencia" es el resultado lógico de su argumentación en contra de la presencia mortal de los españoles en el continente. Resulta interesante observar la manera en que el dominico se opone al uso de la fuerza para lograr la evangelización. El despliegue del poder militar es simplemente contradictorio con los fines evocados. Evangelizar a los indios por medio de la sangre y la guerra es un medicamento mucho peor que la propia enfermedad. La vocación cristianizadora de la conquista es para Las Casas una falacia en el momento en que se vuelve instrumento político de dominación. En efecto, tenemos que recordar que para él, la revelación de la palabra evangélica representa una "liberación", la misión es doblemente liberalizadora, tanto para los indios, por su acceso a la verdad, como para los misioneros, en su reconocimiento del "Otro" como igual (*Ibid.*: 152). La voz del Evangelio no puede escucharse con los disparos de los cañones, la espada no es la aliada de la cruz, sino su más temible enemiga.

Para Las Casas existe un "único modo" de llevar a todos los pueblos del orbe hacia el cristianismo⁸. Este modo es tranquilo y apacible, no solamente porque su mensaje es fundamentalmente un mensaje de

amor, sino porque ante todo, la persuasión pasa por la razón.

...el movimiento... como la divina sabiduría encamina a todos los seres creados, y sobre todo a los seres racionales, a la consecución de su propio bien natural o sobre natural, es dulce, delicado y suave (Las Casas, 1975: 69).

Entonces, aparece sumamente estructurada la relación entre humanidad y cristianización. En efecto, los indios poseen todas las características humanas, son incluso mucho más sensibles que otros pueblos (Las Casas, 1967), es por lo tanto un hecho que su razón es apta para comprender la palabra del Evangelio, y aprender con el ejemplo de los misioneros encargados de difundirla. La racionalidad del pueblo indígena es un requisito indispensable para la propagación de la fe. La cual

...consiste en el asentimiento que da la voluntad a las proposiciones que se creen, porque sentir es lo que con propiedad se llama creer (Las Casas, 1975: 71, citado por Mires, *op. cit.*).

De esta forma, Las Casas desarrolla toda una doctrina para acercar a los indios a la nueva religión que se les propone. La evangelización se tiene que hacer con argumentos que llamen tanto los sentidos como la razón. Lo cual significa realizar todo un trabajo misionero que contradice la actitud agresiva de los españoles.

La liberación efectiva de los indios no es solamente una cuestión de fe. Se trata de un trabajo político pues dentro de la situación de dominación y de explotación en que viven, no hay espacio para un uso adecuado y libre de la voluntad y la razón. Evangelizar significa en el contexto lascasiano liberar material y físicamente a los indios. El Evangelio sólo puede ser aceptado por hombres y mujeres libres. La racionalidad de conquista y dominación que llevó a cabo el sometimiento de América es contraria a la posición evangelizadora. La doctrina misionera de Las Casas no pretendía imponer una verdad única referente a la religión cristiana. Se trata de una profunda comprensión de la naturaleza humana, tanto en su parte emocional, como en su parte racional. La reflexión sobre el conocimiento de Dios es en el caso lascasiano ante todo una reflexión de naturaleza *ética*. Ya que no se trata de una línea inflexible sobre *verdad* y mentira de la religión, sino de una meditación sobre lo que es el ser humano en su relación con el Otro y en su relación con la divinidad.

Es por esto que la realidad de la esclavitud indiana no corresponde con estos parámetros haciendo imposible toda obra misionera.

Esta interdependencia entre la vocación cristianizadora y la presencia española en América, hace que sean incompatibles la conquista y la predicación. Por ende, en su tratado jurídico, Las Casas termina condenando de manera definitiva toda la empresa española en las Indias.

Como siempre faltó autoridad del príncipe y causa justa para mover guerra a los indios inocentes que estaban en sus tierras y casas seguros y pacíficos, afirmamos que fueron, son y serán siempre (no habiendo causa nueva) nulas y de ningún valor de derecho, injustas, inicuas y tiránicas y por todas las leyes condenadas, desde que las Indias se descubrieron hasta hoy, en ellas las conquistas (Las Casas, 1965).

La ausencia del "Otro" en la elaboración práctica del Nuevo Mundo, hace de esta nueva realidad una realidad 'a medias'. Las Casas fue quizá el primero en formular una crítica tan profunda a esta faceta de la modernidad dominadora.

Conclusión

El dominico español se presenta de este modo como un pensador "anti-moderno", porque consi-gue determinar y criticar los mecanismos puestos en juego por la Conquista y el sistema de explotación del continente americano. Sus críticas a este sistema son políticas y se basan sobre consideraciones tan actuales como la soberanía propia de los diferentes pueblos. La defensa que hace Las Casas de los indios americanos se ha definido muchas veces como el resultado "normal" o la posición tradicional de un misionero. Sin embargo, resulta evidente para nosotros que la comprensión (incluso confusa) de los procesos históricos que se estaban viviendo era algo central en la crítica lascasiana. La denuncia de la explotación, la condena del enriquecimiento a costa de la mano de obra indígena, son sólo algunos de los aspectos que caracterizan lo que podríamos llamar el pensamiento *actual* de Las Casas. Pero lo que más fundamentalmente aparece en este análisis es la crítica que formula acerca de la 'desaparición' tanto física como teórica del indio dentro del proceso de conquista.

La desaparición física es consecuencia de la desaparición teórica. No tomar en cuenta la particularidad del indio, sus costumbres, su vida misma, no respetar

su especificidad y reducirlo a un *objeto*, a un "bárbaro", a una *mala forma* de la cultura, a un "desconocido", da como resultado su aniquilación real. Es esta lógica la que hace que Las Casas sea de actualidad. Y la crítica de Menéndez Pidal con la que comenzamos este texto es un ejemplo claro del mismo proceso de desconocimiento que tanto combatió el dominico.

Bibliografía

- Dussel, Enrique (1994). *1492: El encubrimiento del Otro: hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. Ediciones Plural.
- Las Casas, Bartolomé (1975). *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de las Casas y de Fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*, traducción, introducción y notas, Ángel Losada. Madrid, Editorial Nacional.
- Las Casas, Bartolomé (1968). *Apologética Historia Sumaria*, edición E. O'Gorman. México D. F., Instituto de Investigaciones Históricas Universidad Nacional Autónoma de México.
- Las Casas, Bartolomé (1969). *De imperatoria sui regia potestate*, edición crítica bilingüe. Madrid, Luciano Pereña, J. M. Pérez Prendes.
- Las Casas, Bartolomé (1968). *Del único modo de traer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México D. F., FCE.
- Las Casas, Bartolomé (1986). *Historia de las Indias*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Las Casas, Bartolomé (1965). *Tratados*. México D. F., Edición Biblioteca Americana, tres tomos.
- Hanke, Lewis (1949). *Bartolomé de Las Casas: pensador político, historiador, antropólogo*. La Habana, Ediciones Biblioteca Pública, Sociedad Económica de Amigos del País.
- Kant, Immanuel (1977). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid, Espasa Calpe.
- Manh-Lot, Marianne (1960). *Bartolomé de Las Casas: une théologie pour le Nouveau Monde*. Paris, éd. Desclee de Brouwer.
- Mires, Fernando (1986). *En nombre de la cruz*. San José, DEI.
- Mires, Fernando (1991). *La colonización de las almas*. San José, DEI.
- Todorov, Tzvetan (1982). *La conquête de l'Amérique et la question de l'autre*. Paris, Seuil.
- Todorov, Tzvetan (2003). *La conquista de América. El problema del otro*. Argentina, Siglo XXI Editores.
- Sepúlveda Ginés (1951). *Démocrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los Indios*. Madrid, trad. Ángel Losada.
- Vitoria, Francisco de (1960). *Relectio de Indis*. Madrid.

SOBRE LA NECESARIA TRANSFORMACIÓN DE LAS RELACIONES DE PODER PARA LA CONSTRUCCIÓN DE OTRO MUNDO POSIBLE.

Un diálogo con Marcos 10,32-45

Digna María Adames Núñez

Este artículo busca establecer el diálogo entre Biblia y Ciencias Sociales, específicamente respecto al tema del poder en Marcos 10,32-45. Este diálogo se fundamenta en la propuesta hermenéutica de Severino Croatto (1984: 73), según la cual no sólo se sale del texto, sino que también se entra al texto

...con preguntas que no son siempre las de su autor, desde un horizonte vivencial nuevo que repercute significativamente en la producción del sentido que es la lectura.

Desde esta perspectiva, el texto no solamente se actualiza sino que se recrea desde la praxis del crítico que lo interpreta. En ese sentido consideramos que no podemos entender los textos bíblicos si no es dentro de una historia humana concreta, con sus múltiples complejidades, suponiendo que el texto mismo está "saturado de lo político". El estudio de los textos bíblicos así entendido tiene mucho que ver con el caminar histórico de un pueblo por construir un proyecto histórico de liberación.

Creemos que la literatura bíblica que estamos abordando es adecuada para el tipo de estudio que pretendemos hacer, específicamente el Evangelio de Marcos, considerado como la expresión del punto de vista de los vencidos (Bravo Gallardo) y como una

intervención ideológica (Leif Vaage) y un manifiesto radical (Myers) de una tendencia del cristianismo primitivo. Los tres anuncios de la Pasión en Marcos, colocados en el centro del Evangelio, ofrecen una gran variedad de elementos del poder político que lleva a Jesús a la muerte. El texto escogido del tercer anuncio de la Pasión es, entre los tres anuncios, el que ofrece más elementos para el estudio que estamos proponiendo. El análisis de Marcos 10,32-45 desde esta óptica del poder pretende desentrañar la propuesta de Jesús y ponerla a dialogar con la práctica concreta en nuestros movimientos, instituciones e iglesias, y desde el planteamiento teórico de una sociedad inclusiva alternativa.

Con este estudio del texto no se pretende dar respuestas acabadas sobre la compleja temática del poder. Son planteamientos que siguen abiertos como desafíos para la tensión que es consustancial a los procesos humanos respecto a la problemática del poder; pistas para ayudarnos a bregar con tensiones que se viven en la praxis concreta y utopías que nos sirvan para avanzar en el camino, aunque la plenitud aún no esté a nuestro alcance. La pretensión es encaminarnos hacia esa sed continua de plenitud esencial a nuestra vocación humana y cristiana; una utopía que ha sido llamada en los evangelios "Reino de Dios".

de configuraciones opuestas de poder ¹

El Evangelio de Marcos puede dividirse en tres partes atendiendo a criterios geográficos y temáticos: la primera parte (1,1-8,21) relata el ministerio de Jesús en Galilea y sus alrededores. La segunda parte (8,22-10,52) es una serie de instrucciones a los discípulos delineadas por los tres anuncios de la pasión. La tercera es el relato de la pasión y resurrección de Jesús (11,1-16,16). Nuestro punto de vista es que la segunda sección, dentro de la cual se encuentra el texto en estudio, es una especie de enlace entre las otras dos y tiene la función de afinar la propuesta cristológica del autor, la cual está estrechamente relacionada con el tipo de mesianismo que se desea enfatizar, un mesianismo de la debilidad y del sufrimiento, en contraste con otras propuestas mesiánicas más bien de carácter triunfalista. Por esa razón, en toda la sección 8,22-10,52 el tema del poder es fundamental y más aún en el relato del tercer anuncio de la pasión, que es nuestro texto. En él se encuentran en frontal oposición al menos dos configuraciones opuestas de poder. En el presente trabajo sólo resaltaremos algunos detalles que nos permitan ilustrar este planteamiento para llegar a inferir algunas reflexiones para nuestra praxis hoy.

1.3. Algunos elementos importantes para la comprensión del texto

El texto tiene tres partes bien diferenciadas: los vv. 32-34 describen el doble juicio al *Hijo del hombre*, primero por parte de las autoridades judías, sumos sacerdotes y escribas, y luego por las autoridades romanas. Este doble juicio termina con la tortura (burla, escupitajos, azotes) y, finalmente, la ejecución de Jesús. Los vv. 35-40 expresan la petición de Santiago y Juan, los hijos de Zebedeo, de sentarse a la derecha y a la izquierda de Jesús en un claro eufemismo político de estar colocados en los puestos de poder cuando Jesús esté en su gloria. En el diálogo de Jesús con los hijos de Zebedeo no encontramos ninguna posibilidad de consenso, dadas las posturas totalmente opuestas respecto al tema del poder: mientras la lógica de los hijos de Zebedeo es pedir y ascender, la postura de Jesús es de gratuidad y confianza en el Padre. La sección de los vv. 40-45 es un enérgico discurso de Jesús en contra de los que ejercen un *poder sobre* y una clara advertencia para que en el grupo de discípulos las relaciones de poder se organicen sobre la base del servicio. Estas tres

¹ Por cuestión de espacio no transcribimos aquí la traducción propia que hicimos del texto en estudio. Para consultar el texto directamente, sugerimos la versión de la *Biblia de Jerusalén* (1998).

secciones son cuidadosamente tejidas por el autor y nuestro punto de vista es que el tema del poder está en el centro del texto, pero con dos ideas radicalmente contrapuestas respecto al mismo. Por un lado está el poder de los que son tenidos como gobernantes de las naciones, el cual está emparentado con la propuesta de los hijos de Zebedeo, y por otro está la propuesta del *Hijo del hombre*, víctima de los poderes establecidos y con una propuesta de poder entendido como servicio y entrega gratuita.

La sección de los vv. 40-45 es la que ha resultado más reveladora para nuestro análisis. Hay una fuerte crítica de Jesús a los que son tenidos como gobernantes de los pueblos y también una contrapropuesta para los discípulos: *entre ustedes no sea así*. El v. 42 es vital para entender lo que estamos afirmando:

*Y, convocándolos, Jesús les dijo:
Ustedes saben que los que son tenidos como gobernantes
de los pueblos,
los subyugan y que los grandes los oprimen.*

Una traducción cuidadosa del texto debe dejar clara la ironía que aparece en la expresión *los que son tenidos*. ¿Por qué Jesús no dice simplemente *los gobernantes de los pueblos*? El énfasis en esta clave ayuda a sostener que Jesús con esta expresión no está reconociendo como legítimas unas autoridades que ejercen el poder como dominación. También han sido importantes las expresiones que hemos traducido por *subyugar* y *oprimir*. Literalmente, la expresión griega que hemos traducido por *subyugar* quiere decir *poner bajo su señorío* y la que hemos traducido por *oprimir* quiere decir *poner bajo su autoridad*. Si los dos términos se refieren a *poner bajo* (*kata*) significa que tanto *los que son tenidos* por gobernantes como *los grandes* ejercen un *poder sobre*, lo cual queda radicalmente cuestionado en el texto.

Siguiendo a este versículo está la contraposición de Jesús frente a un poder ejercido subyugando y oprimiendo: *No debe ser así entre ustedes, sino que el que quiera llegar a ser grande entre ustedes, deberá ser su servidor* (v. 43). La negación rotunda que aparece en este versículo enfatiza la oposición del proyecto de Jesús a un ejercicio de poder oprimiendo y subyugando. Estos dos versículos son fundamentales en el estudio que estamos planteando.

1.2. Sobre los contrastes y las oposiciones en el texto

La constatación del gran número de contrastes que aparecen en el texto permite dejar en evidencia por lo menos dos proyectos que se oponen entre sí. El texto es bastante claro en que el proyecto de Jesús se opone

frontalmente a las concepciones de poder vigentes en la sociedad que él puede contemplar, tanto en el nivel macro como en la lógica de sus colaboradores más cercanos.

Se puede notar un claro contraste entre quién es Jesús, quiénes le siguen y quiénes le persiguen. La referencia al *Hijo del hombre* (vv. 33, 45) remite a una figura sin poder, en lo que tiene que ver con los que controlan los poderes social, político, económico, ideológico y religioso de la sociedad. Se presenta una figura sufriente, víctima de quienes ostentan el poder dentro del orden establecido, tanto en la sociedad judía como en el Imperio Romano. Esto tiene mucho que decir acerca del tipo de mesianismo sufriente de Jesús, el cual se distancia aquí de la figura de carácter apocalíptico que en otras secciones de Marcos le confieren a Jesús gran poder y gloria, como parece ser la imagen mesiánica que estaba en las mentes de los hijos de Zebedeo. Cerca de Jesús, aunque sea un poco detrás y muertos de miedo, hay un grupo considerable de personas que le siguen. Entre ellos se pueden distinguir claramente los Doce, un grupo más cercano al que Jesús le transmite las enseñanzas. Ellos, junto a otro grupo de personas, asumen el compromiso histórico de acompañarlo hasta Jerusalén, aun sabiendo lo que implica estar del lado del que no solamente no tiene poder, sino que tiene serios conflictos con el poder establecido.

Pero además de un grupo que le sigue, hay un sector que persigue a Jesús. No puede analizarse el tipo de mesianismo de Jesús sin tomar en cuenta a las autoridades que aparecen como enemigas a muerte de Jesús: los sumos sacerdotes, los escribas y los gentiles o romanos. El texto deja ver un conflicto muy serio y habrá que preguntarse qué es lo que lleva a las autoridades judías y romanas a ensañarse de tal manera contra el *Hijo del hombre*. ¿Será que esta figura tan impotente, de alguna manera ofrece algún peligro para la seguridad del poder de esas autoridades?

Este proceso hacia la muerte hace contraste con la única acción en voz activa que aparece al final del v. 35: *resucitará*. La referencia a los tres días es una señal de que el tiempo de la tortura y la muerte es un tiempo limitado y que después viene el tiempo de la vida que no tiene fin. Por tanto, hay una diferencia entre el tiempo de los torturadores y de la muerte, y el tiempo de Dios y de la vida. El tiempo de la muerte es limitado, mientras el de la vida es eterno.

La segunda sección (vv. 35-40) presenta un claro contraste entre el tipo de mesianismo que acaba de proponer Jesús y el tipo de mesianismo que se expresa en la solicitud que le hacen los hijos de Zebedeo. Y lo más contrastante es que aquí no se refiere a *los que le seguían* como una masa sin nombre. Se trata de los que le seguían de cerca, los Doce, y dentro de ellos, dos de los más cercanos a Jesús, Santiago y Juan, los

hijos de Zebedeo, quienes habían sido testigos de un acontecimiento tan importante en la vida de Jesús como la transfiguración (Mc 9,2). El hecho de que estos mismos discípulos sean testigos de la agonía de Jesús en Getsemaní (14,33), señala el gran contraste entre un mesianismo triunfante y un mesianismo sufriente. En esta segunda parte del texto hay en realidad un contraste en el que Jesús se empeña en indicar el camino difícil del discipulado, expresado en el cáliz y el bautismo, mientras los hijos de Zebedeo aspiran más bien a la gloria, a la recompensa, a ascender a puestos de poder y privilegio. No era la primera vez que había disputas entre los discípulos acerca de quién era el más importante (Mc 9,33-34). El seguimiento en total renuncia y gratuidad (Mc 8,34-35) y la necesidad de acoger a los pequeños y de hacerse pequeños (Mc 9,36-37), evidentemente no habían sido asimilados por los discípulos.

El principal contraste que aparece en el texto puede verse en la tercera sección (vv. 40-45), como ya hemos señalado. Este contraste entre los que son tenidos como gobernantes y los grandes, por un lado, y la propuesta de Jesús a sus discípulos, por otro, ha sido el eje fundamental para referirnos a una fuerte crítica de Jesús frente a un orden establecido como dominación. Finalmente, el gran contraste entre la postura de Jesús ante el poder y el modo de ejercerlo en la sociedad, está expresado en el *no* rotundo que aparece en el v. 43: *No sea así entre ustedes*. Esa negación tan fuerte designa el contraste más evidente en el texto, deja clara la oposición frontal de Jesús a la forma tiránica de ejercer el poder y propone una vía alternativa desconcertante para sus oyentes: el *mayor sea servidor*; el *primero sea esclavo*. La invitación a ser servidor ya deja expreso un gran contraste; sin embargo, Jesús profundiza más: sea *esclavo* de todos. Cuando los llamados gobernantes están en la punta de arriba de la pirámide y los hijos de Zebedeo aspiran a estar lo más cerca posible de ella, Jesús mira hacia la base de la escala social. Ésa es la propuesta desconcertante de Jesús, cuya diferencia radica en *no venir a ser servido, sino a servir y dar su vida*.

1.3. Algunas consideraciones del texto respecto al tema del poder político, social y religioso del tiempo de Jesús

En el texto aparecen los máximos representantes de la sociedad judía. El plural usado para referirse a los sumos sacerdotes², cuando en realidad únicamente hay un sumo sacerdote de turno en Jerusalén, es una referencia a toda una elite de poder. Hay que considerar

²Xavier Alegre (1997: 167) señala que "los principales motores de la muerte de Jesús fueron los "sumos sacerdotes", fundamentalmente

que el puesto de sumo sacerdote era rotativo. Cada año era nombrado un sumo sacerdote por el gobernador romano, no obstante durante mucho tiempo ese puesto quedó entre cuatro familias, las cuales, aunque no estuvieran de turno en el sumo sacerdocio, siempre constituían una elite de poder. Por otra parte, en ese grupo están incluidos todos los miembros del Sanedrín, ancianos y escribas. El Sanedrín representa la autoridad jurídica y religiosa de Palestina. Los escribas tienen un gran poder religioso, pero más que todo, tienen un poder social. El texto se cuida de mencionarlos aparte, a pesar de estar incluidos en el plural de los sumos sacerdotes. Por otro lado, cuando se habla de los gentiles, no hay discusión en afirmar que se trata de las autoridades romanas.

En este tercer anuncio de la pasión aparece un doble juicio al *Hijo del hombre*. Las autoridades judías lo condenarán a muerte y las autoridades romanas lo torturarán y matarán. El texto no se refiere a la manera específica de dar muerte por medio de la crucifixión³, la cual no es apenas una manera cruel de asesinar a esclavos capturados en su intento de huida y a rebeldes políticos no romanos, es también un medio de escarmiento, de avasallamiento y humillación por parte del Imperio para los pueblos sometidos. Tampoco el texto habla expresamente de los romanos y mucho menos de las autoridades romanas⁴, sino que usa un término que puede ser entendido en un ámbito más amplio: los *gentiles*. De cualquier modo, se habla de una *condena* a muerte, de una fuerte *tortura* cargada de burla y de una ejecución política. Las autoridades judías y romanas aparecen en complicidad para el doble juicio, la tortura y la ejecución. Así que no cabe dudas de que se está hablando del poder imperial romano y del dominio de una elite religioso-política en la sociedad palestina.

Cuando los hijos de Zebedeo piden sentarse a la derecha y a la izquierda de Jesús en su gloria, consideramos que existe una clara referencia a las relaciones de patronazgo vigentes en la sociedad romana, una

pertenecientes al grupo saduceo. Pues ellos en particular se sentían profundamente inquietos y cuestionados en su autoridad y modo de "dirigir" al pueblo, por la actividad y enseñanza de Jesús. A la vez, tenían miedo que la actividad de Jesús cuestionara el *statu quo* político —y los privilegios— que ellos habían logrado, colaborando con los romanos.

³ La omisión de la crucifixión como forma específica de la muerte de Jesús, tal vez tiene que ver con la necesidad de proteger a la comunidad de Marcos en tiempos de persecución. El texto paralelo de Mateo 20,19, considerado como un escrito posterior a Marcos, habla expresamente de crucifixión.

⁴ Los evangelios en general tienden a minimizar la participación del Imperio Romano en el proceso a Jesús, quizá por la situación de persecución en la que se encontraban. Aquí sin embargo nos interesa resaltar el protagonismo de estas autoridades romanas en la muerte de Jesús, por lo que tiene que ver con el conflicto de poderes: el poder de Jesús y el poder del orden establecido.

lógica de favores, dependencias y clientelismos. Desde esta lógica es fácil entender que unas personas que se encuentran en un rango menor, como el de discípulo ante el maestro, se acerquen a pedirle favores al maestro a espaldas de sus otros iguales, los restantes diez.

Un elemento importante en el estudio del texto desde el eje del poder es la relación de parentesco entre Santiago y Juan. Ellos son presentados en el texto como los hijos de Zebedeo, es decir, como hermanos. Con todo, no son presentados tanto por su carácter de ser hermanos, como por ser los hijos de Zebedeo, lo cual remite a una sociedad patriarcal en la que los lazos de parentesco funcionan como mecanismo de control y de poder.

Es muy clara y fuerte la crítica de Jesús a las autoridades que él conoce, las cuales ejercen un *poder sobre* la gente. Y algo muy importante es que Jesús empieza su discurso diciendo: *ustedes saben que...*, como diciendo que no es un secreto para nadie la forma tiránica de los que se dicen gobernar a las naciones. Las evidencias de un poder mal ejercido están a la vista de Jesús, de sus discípulos y del pueblo en general que padece las consecuencias.

2. El texto y las críticas al poder establecido desde autores latinoamericanos

El poder es inherente a toda relación humana, un poder que se va definiendo en relaciones muchas veces dialécticas en el continuo aprendizaje de vivir juntos. Esas relaciones en sus concreciones históricas respecto al mundo que nos hemos hecho, se definen como relaciones de dominación de unos seres humanos sobre otros, hasta llegar a un poder total, el cual se encuentra en un nivel tal de ceguera que la vida humana parece no tener ningún valor. Así, hemos confundido muchas veces el concepto de poder con la concreción histórica del mismo; es decir, con el ejercicio concreto del poder, con el acto, establecido como dominación y como exterminio de unos seres humanos por otros.

Desde el análisis de Franz Hinkelammert (2003) constatamos que estamos asistiendo a un asalto al poder mundial. Ese poder mundial, fruto del contubernio entre el poder político y el económico, domina al mundo por su fuerza más que por su legitimidad. Porque desde el análisis ético y político de Enrique Dussel (1998) bien puede declararse este actual poder mundial como ilegítimo e injusto. Es un poder que se impone y que en vez de favorecer la vida, más bien se encamina al exterminio de toda la humanidad. Si el poder entendido como *potentia* (esto es, ontológica-

mente) pertenece a la comunidad política y cuando ese poder se delega en las *potestas* (vale decir las instituciones políticas) sólo tiene legitimidad en tanto se gobierne en favor de los intereses de la comunidad política (Dussel 2006), entonces el actual asalto al poder mundial constituye un ejercicio del poder fetichizado, puesto que no tiene el interés en la comunidad política, sino en el capital.

La crítica de Jesús a los poderes establecidos como dominación conecta con las propuestas que se están haciendo desde América Latina y el Caribe sobre la necesidad de transformar de raíz las relaciones sociales en las cuales el poder es ejercido como dominación. Desde el corazón del mundo indígena surge la propuesta de barrer todo ejercicio de poder como dominación y construir nuevas relaciones, donde se considere la dignidad del ser humano. “Un mundo en el que quepan todos los mundos”, un mundo en el que no haya escaleras, sino que propicie relaciones sociales nuevas.

Desde América Latina y el Caribe se hace un llamado a producir humanidad (Gallardo 2006: 112). Eso implica comprometerse con la profunda transformación de valores propuesta por Jesús: *el que desee llegar a ser grande entre ustedes, que se haga su servidor y el que quiera ser el primero que se haga el esclavo de todos*. Esta propuesta supone un cambio que amerita un esfuerzo continuo, una lucha tortuosa empezando con nosotros mismos y con la lógica de esta sociedad que nos hemos hecho. Este cambio lento necesariamente tiene que ir debilitando los sistemas de relaciones de dominio y transformando los imaginarios sociales acerca del tema del poder.

3. El texto y las críticas al poder establecido por los enfoques de género y raza

El planteamiento de Aníbal Quijano (2003) respecto a la colonialidad del poder apunta al socavamiento de toda una civilización estructurada sobre la idea de considerar a una raza superior a otra, unida a un sistema de explotación de la fuerza de trabajo y de la inferiorización del negro respecto a quien se ha definido a sí mismo como blanco. Ésa es la mentira sobre la que se monta la modernidad, la cual queda también cuestionada. Estudiar el texto desde América Latina y el Caribe implica desenmascarar esta mentira histórica y obliga a redefinir las relaciones entre iguales, en lo que se refiere a la inferiorización de una raza respecto a otra y a la ideología que sostiene el triunfo de todo un sistema sobre las ruinas de una inmensa mayoría de seres humanos.

Otro cuestionamiento que atraviesa a la sociedad de norte a sur y de lo macro a lo micro es el que plantean los enfoques de género. Definir la sociedad actual como un sistema de relaciones de *kyriarcado* (Cf. Schüssler Fiorenza 2004), ese complejo sistema piramidal de entrecruzadas y multiplicativas estructuras sociales de dominio y subordinación, va más allá de la cuestión de género, para referirse a las relaciones de dominación que determinan los sistemas estratificadores de raza y clase y de todo tipo de colonialismo, imperialismo y heterosexismo.

Se trata de una cuestión de poder como eje que atraviesa y perpetúa unas relaciones de dominación. Lo que se propone es el socavamiento de una sociedad establecida sobre relaciones de subordinación, una “deconstrucción histórico-social de esta cultura” (Rauber 2003) para poder construir sobre nuevas raíces de igualdad, sin exclusión de género, raza y clase. Simultáneamente, se trata de construir una nueva sociedad de iguales, donde todos y todas podamos crecer.

Desde el análisis del texto, identificándonos con el planteamiento de Jesús, que en Marcos es el planteamiento normativo —en tanto que es pensar no como los hombres, sino como Dios—, se puede sostener la propuesta de la transformación de las relaciones de poder, tal y como se están planteando desde los enfoques de raza, clase y género. Más aún, estos enfoques nos sitúan ante el desafío de participar activamente en el cuestionamiento que ellos están haciendo a la sociedad y asumir el compromiso de ir forjando desde nuestras relaciones cotidianas, propuestas alternativas de unas relaciones de poder como fuerza para ir construyendo la vida y el crecimiento de todos los seres humanos como sujetos en unas relaciones de igualdad.

4. El texto y la crítica al cristianismo como orden establecido

Si el Evangelio de Marcos, como dice Leif Vaage (1998), es una intervención ideológica de una tendencia del cristianismo primitivo y si la intención es corregir mesianismos y concepciones de poder de tipo jerárquico y opresor (Villamán 1988), se hace necesario establecer la relación entre ese planteamiento y la realidad histórica del cristianismo como religión instituida y privilegiada.

El movimiento histórico de Jesús era un movimiento carismático que surgió en los espacios marginales de la sociedad y se proyectó a producir cambios en las estructuras de una sociedad en donde hay márgenes y lugares de privilegio. Ese movimiento de Jesús que surgió desde el margen de la sociedad y cuestionando

fuertemente los poderes establecidos, poco a poco se fue convirtiendo en un orden establecido con poder, en contubernio con el poder imperial. Pikaza (2001: 398) afirma que

...la Iglesia ha crecido en aquel contexto imperial, perseguida primero, victoriosa luego, aceptando y desarrollando, a través de su Derecho, unas formas de organización y unidad mundial que, en principio, son más romanas que cristianas.

De esta manera, se ha terminado “envasando el evangelio”, identificando Iglesia y jerarquía, como si solamente el ministerio ordenado fuera la Iglesia. Esta jerarquización, según Pikaza, termina siendo anticristiana.

Los rasgos que señala Pikaza (2001: 397-399) de la institucionalización del cristianismo, son:

1. Sacralización sacerdotal en clave israelita en la cual los obispos quedan como herederos del sumo sacerdote y de la liturgia y santidad israelita de la comunidad del Templo.

2. Patriarcalización de los ministerios, configurando la organización jerárquica con base en el modelo patriarcal grecorromano, excluyendo a las mujeres de los espacios de liderazgo y relegándolas al ambiente privado y sometido al varón.

3. Socialización política de la jerarquía en la que los ministros cristianos son comparados con los funcionarios del sistema grecorromano, que ha sido y sigue siendo modelo de todo orden imperial.

4. Comprensión mística de la obediencia en la que los obispos y la jerarquía son signo de Dios y entienden la verdad cristiana como obediencia.

Leonardo Boff (1982) ha reflexionado el tema desde América Latina bajo el título *Iglesia, carisma y poder*. Él constata que es manifiesta la centralización del poder decisorio en la Iglesia, fruto de un largo proceso histórico en el que se

...han ido cristalizando formas que tal vez tuvieran validez en su tiempo, pero que hoy día provocan conflictos con la conciencia que poseemos del derecho y de la dignidad de la persona humana (Boff 1982: 67).

Igual que Pikaza, Boff considera que el modelo de jerarquía que adoptó la Iglesia es el modelo del Imperio Romano, del cual asumió “costumbres, expresiones, títulos y símbolos de poder”. Se trata de una estructura piramidal, en la que se ejerce un poder vitalicio y la jerarquía se presenta como sagrada y cósmica: es una pirámide de poder sacralizado. Se trata de un sistema cerrado que sociológicamente se puede definir como autoritario y excluyente de dos sectores mayoritarios

en la Iglesia, los laicos y las mujeres.

De modo que ahora el orden se ha invertido. Mientras en nuestro texto Jesús aparece sin poder y cuestionando al poder establecido que él y sus discípulos conocen, resulta que ahora en nombre de Jesús se establece una organización jerárquica que “sacraliza el buen poder y la jerarquía ontológica (neoplatonismo) y la política (Imperio Romano)” (Pikaza 2001: 400).

Por tanto, desde el texto en estudio se puede decir que el poder establecido en sistemas jerárquicos de poder que excluye, queda profundamente cuestionado por el Jesús de Marcos. Por consiguiente, si el mismo cristianismo es el que se ha establecido como tal, asumiendo las características de los que *subyugan y oprimen*, entonces habrá que cuestionar esas estructuras jerárquicas del cristianismo como contrarias al proyecto de Jesús en el texto. Creemos que en este punto la crítica que se puede inferir del texto se vuelve bastante aguda y, por ende, bastante comprometida para las implicaciones prácticas, pero es un desafío que resulta insoslayable desde el estudio del texto. Al mismo tiempo, se hace necesaria la propuesta de una comunidad horizontal, participativa, servicial, abierta a la crítica, en continuo proceso de conversión y de diálogo real⁵.

5. Implicaciones del análisis del texto para la práctica política alternativa en torno al tema del poder

El análisis del texto no sólo critica las macroestructuras respecto al tema del poder. La sección de los vv. 40-45 viene dada como reacción de Jesús a la lucha por el poder como dominio al interior del grupo de los Doce. Por esa razón, es muy oportuno revisar las prácticas concretas respecto al tema del poder dentro de sectores que se autodenominan alternativos, en tanto que pretenden incidir en la sociedad y generar cambios. Consideramos que el enfoque normativo del poder desde Mc 10,32-45, cuestiona también estos movimientos, proyectos y organizaciones.

La principal crítica que se puede inferir desde el texto a los movimientos alternativos, es que también en estos espacios prevalecen prácticas del poder

⁵ Este artículo se escribió en el contexto del paso de Leonardo Boff por Costa Rica y de la condenación al silencio a Jon Sobrino por parte de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. Consideramos que estos dos casos son ejemplos públicos del autoritarismo y las medidas antievangélicas de la Iglesia Jerárquica. En ambos casos, el atentado es contra la Teología Latinoamericana de la Liberación, tal y como lo expresa Jon Sobrino en la carta que dirigió al General de la Compañía de Jesús.

como dominación. Esto se expresa en la estructuración jerárquica de muchas organizaciones, las cuales permiten a sus dirigentes (a menudo fundadores) ocupar poderes casi absolutos y además vitalicios. Una primera crítica a las relaciones de poder al interior de las organizaciones alternativas, tiene que ver con la necesidad de estructuras horizontales que permitan un proceso realmente colectivo y participativo en la toma de las decisiones.

A veces se cuenta con las estructuras horizontales, pero de cualquier forma surgen caudillos dentro de los grupos. Por eso se hace necesaria la continua tensión del grupo por garantizar un proceso colectivo y no de unos pocos. Se trata de no permitir que algunas personas identifiquen a la institución con ellas mismas, hasta el punto de considerar que si ellas salen, la organización se viene abajo. Aun teniendo estructuras horizontales, se hace necesario el continuo discernimiento, la continua revisión y confrontación cuando haya peligro de personalizar las instituciones. Eso supone un arduo y constante trabajo de liderazgo interno que permita la alternancia y diversidad. La propuesta de Jesús en el texto de estudio es que el que quiera ser grande, sea el servidor y el esclavo de todos.

En un plano más amplio, una de las características de la coyuntura actual de América Latina y el Caribe (2007) es la emergencia de gobiernos llamados de izquierda. Lo que sea la izquierda estaría por definirse en esta coyuntura, no obstante lo cierto es que estamos asistiendo al triunfo de gobiernos que surgen de las aspiraciones populares, incluso simbólicas de sectores históricamente excluidos. Esto no deja de representar una esperanza para las mayorías latinoamericanas y caribeñas y para los sectores populares que tienen una historia de luchas y sueños de una sociedad alternativa. Sin embargo, eso no significa necesariamente que en América Latina y el Caribe se están produciendo los cambios profundos que hay que hacer respecto al tema del poder. Helio Gallardo (2006: 24) plantea que en la región no ha habido revoluciones porque hasta ahora se ha aspirado a tomar el poder, pero las luchas no se han encaminado hacia la transformación del poder. El texto en estudio ofrece caminos radicales de transformación de ese poder y creemos que es un aporte fundamental para el momento actual de América Latina y el Caribe con las emergencias de gobiernos de izquierda. Hacen falta modificaciones que tengan como horizonte transformaciones radicales y que no se queden apenas en reformas que le ponen parches al sistema.

6. Conclusiones

Desde el análisis de Marcos 10,32-45 declaramos el actual *asalto al poder mundial* (Hinkelammert 2003) como ilegítimo porque provoca víctimas y no ayuda a satisfacer las necesidades de las personas concretas,

sino que la persona misma se convierte en un medio para el fin único que es el capital. Desde los planteamientos éticos que se están haciendo en América Latina y el Caribe, afirmamos la necesidad de considerar la vida de las víctimas como condición de toda ética y de toda política posibles (Dussel 1998).

En el nivel de las relaciones cotidianas, y con vistas a una transformación históricocultural de las relaciones de poder, resulta absolutamente necesaria la incorporación de las propuestas que se están haciendo a la sociedad desde los enfoques de género y raza. Estas propuestas pretenden socavar de raíz todo tipo de relaciones de *poder sobre* y proponen establecer nuevas relaciones humanas positivas, en las cuales se permita la vida en plenitud de todos los seres humanos.

La necesidad de transformar el poder implica un cuestionamiento claro al cristianismo como orden establecido con relaciones de poder como dominación, no como una comunidad de hermanos y hermanas en el servicio. El estudio hecho implica poner en evidencia que el cristianismo se ha institucionalizado con las mismas características jerárquicas y excluyentes de los sistemas económicos, políticos y sociales en la historia.

Ubicarnos en esa lógica implica renunciar a la comprensión de las relaciones humanas como relaciones contradictorias, competitivas, conflictivas y destructivas, como parece ser la lógica que impera en la realidad histórica de los poderes establecidos. La crítica a quienes se enseñorean y ponen a los demás bajo su autoridad absoluta, incluye la propuesta de unas relaciones humanas de poder para el servicio. Esto implica la necesidad de utilizar nuestro poder como sostén, aliento, resistencia y empoderamiento de sectores históricamente "desempoderados". La contraposición en el texto frente a los poderes establecidos como dominación, está acompañada de la necesidad de establecer nuevas relaciones que se proponen reorientar el poder como fuerza transformadora, a fin de que las personas que han sido condenadas históricamente a no ser, recuperen la autoestima, la dignidad y el coraje para vivir en plenitud y encaminarse a la construcción de unas relaciones sociales en las que ya no se establezcan relaciones de dominio. Esto implica la necesidad de organizar la sociedad en estructuras horizontales y participativas.

La contrapropuesta de Jesús expresada en la frase *entre ustedes no sea así*, remite a la necesidad de transformar las relaciones de poder desde el microespacio. Esto comporta ir transformando los imaginarios sociales en los que referirse al poder, conlleva necesariamente la dominación de unos seres humanos sobre otros. Como dice Ivone Gebara (2005), implica discernir los micropoderes que nos habitan y vivir en un discernimiento permanente de nuestras prácticas dominadoras. Implica además revisar las relaciones

de poder como dominio al interior de los espacios alternativos, específicamente en la manera de entender y practicar el liderazgo y en el tipo de relaciones (horizontales-verticales, inclusivas-excluyentes, participativas-centralizadas, etc.) que se establecen. La propuesta de Jesús en el texto pretende socavar las bases de un poder que se ejerce como dominación, y pretende transformar las relaciones de poder para construir otro mundo posible desde la raíz.

Bibliografía

- Alegre, Xavier (1997). "Los responsables de la muerte de Jesús", en *Revista Latinamericana de Teología* No. 41 (mayo-agosto), págs. 139-172.
- Biblia de Jerusalén* (1998). Traducción bajo el equipo de traductores de la edición española de la *Biblia de Jerusalén*. Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Biblia de América* (1994). Edición española dirigida por Santiago Guijarro y Miguel Salvador García. Madrid, La Casa de la Biblia.
- Boff, Leonardo (1982). *Iglesia, carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*. Santander, Sal Terrae.
- Bravo Gallardo, Carlos (1986). *Jesús, hombre en conflicto. El relato de Marcos en América Latina*. Santander, Sal Terrae.
- Croatto, Severino (1984). *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Buenos Aires, Aurora.
- Dussel, Enrique (1998). *Ética de liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, Trotta.
- Dussel, Enrique (2006). *20 tesis de política*. México, D. F.,

Siglo XXI.

- Gallardo, Helio (2006). *Siglo XXI: Producir un mundo*. San José, Arlekin.
- Gebara, Ivone (2005). "El Dios del Imperio", en *Mujeres y Teología. Encontrándonos con el Dios de la vida*. Ciudad de Guatemala, Núcleo Mujeres y Teología, págs. 1-11.
- Hinkelammert, Franz (2003). *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. San José, DEI.
- Myers, Ched (1997). *O evangelho de Sao Marcos*. São Paulo, Paulinas.
- Pikaza, Xavier (2001). *Sistema, Libertad, Iglesia. Instituciones del Nuevo Testamento*. Madrid, Trotta.
- Quijano, Aníbal (2003). "La colonialidad del poder: eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Santander, Sal Terrae.
- Vaage, Leif E. (1998). "El evangelio de Marcos: Una interpretación ideológica particular dentro de los cristianismos originarios de Siria-Palestina", en *Ribla* No. 29, págs. 10-30.
- Villamán, Marcos (1988). *Mesianismo y poder en el evangelio de Marcos*. México, D. F., Centro Antonio de Montesinos.

NOVEDADES DEI

**La transición hacia
el postcapitalismo:
el socialismo del siglo XXI**

Wim Dierckxsens

Aparecida
Renacer de una esperanza

RIBLA

- RIBLA N° 15: Por manos de mujer
RIBLA N° 16: Urge la solidaridad
RIBLA N° 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA N° 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA N° 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA N° 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA N° 21: Toda la creación gime...
RIBLA N° 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA N° 23: Pentateuco
RIBLA N° 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA N° 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA N° 26: La palabra se hizo india
RIBLA N° 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA N° 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA N° 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA N° 30: Economía y vida plena
RIBLA N° 31: La carta de Santiago
RIBLA N° 32: Ciudadanos del Reino
RIBLA N° 33: Jubileo
RIBLA N° 34: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
RIBLA N° 35/36: Los libros proféticos
RIBLA N° 37: El género en lo cotidiano
RIBLA N° 38: Religión y erotismo. Cuando la palabra se hace carne
RIBLA N° 39: Sembrando esperanzas
RIBLA N° 40: Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
RIBLA N° 41: Las mujeres y la violencia sexista
RIBLA N° 42-43: La canonización de los escritos apostólicos
RIBLA N° 44: Evangelio de Lucas
RIBLA N° 45: Los salmos
RIBLA N° 46: María
RIBLA N° 47: Jesús histórico
RIBLA N° 48: Los pueblos confrontan el imperio
RIBLA N° 49: Es tiempo de sanación
RIBLA N° 50: Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas
RIBLA N° 51: Economía: solidaridad y cuidado
RIBLA N° 52: Escritos: Salmos, Job y Proverbios
RIBLA N° 53: Interpretación bíblica en busca de sentido y compromiso
RIBLA N° 54: Raíces afro-asiáticas en la Biblia
RIBLA N° 55: Déuteropaulinas: ¿un cuerpo extraño en el cuerpo paulino?
RIBLA N° 56: Re-imaginando las y masculinidades
RIBLA N° 57: Reproducción humana. Complejidad y desafíos

COSTO DE LA SUSCRIPCIÓN (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMÉRICA LATINA: US\$ 24 • OTROS PAÍSES: US\$ 36 • COSTA RICA: ₡ 9.000

Pedidos a:
Asociación Departamento
Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 280-7561
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
<http://www.dei-cr.org>