

No anhelamos comer la fruta uana.
Hijos de barro y libertad, nosotros,
en la común desolación humana,
no queremos ser dioses, sino otros.

Queremos ser y hacer hijos y hermanos
sobre la tierra madre compartida,
sin lucros y sin deudas en las manos,
suelos los ríos claros de la vida.

Libres de querubines y de espadas,
queremos conjugar nuestras miradas,
todos iguales en el nuevo edén.

Y en los silencios de la tarde honda
sentir Tu paso amigo por la fronda
y el aire de Tu boca en nuestra sien.

El paraíso

Pedro Casaldáliga

Foto: Ricardo González

NUEVA TIERRA

20 años

Año 21 N° 69 - enero 2009

EL CONFLICTIVO CRUCE DE LO POLÍTICO Y LO RELIGIOSO



EDITADA POR

Asociación Civil Centro Nueva Tierra para la promoción Social y Pastoral

DIRECTORA

María Pía Pawlowicz

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Ezequiel Silva

EQUIPO DE REDACCIÓN

Lucas Spigariol / Néstor Borri / Francisco del Campo / Marcos Pearson / Sebastián Prevotel

COLABORAN EN ESTA EDICIÓN

Valeria Rezende / Luisa Ripa / Juan Eduardo Bonnin / Marcelo Barros / Marcos Carbonelli / Mariela Mosqueira / María Soledad Catoggio / Cecilio de Lora / Eduardo de la Serna / Gabriela Irrazábal / Verónica Jiménez Béliveau

DISEÑO

Luciana Amado

CORRECCIÓN Y DISTRIBUCIÓN

Marcos Pearson

COMISIÓN DIRECTIVA

María Pía Pawlowicz (Presidenta) / María Luz Presa / Humberto Shikiya / Marta Manterola / Agustín Cardini / Rubén Oyarzo / Patricio Bolton / Jorge Cajaraville / Francisco del Campo / Ricardo Gerardi / Sergio Castanetto / Fernando Larrambeberé / Luis Roggi

SECRETARIO EJECUTIVO

Damián Fernández Courel

AREA COMUNICACIÓN

Sebastián Prevotel

AREA FORMACIÓN

Néstor Borri

AREA ORGANIZACIONES

Fernando Larrambeberé

AREA SOCIO-RELIGIOSA

Ezequiel Silva

info@nuevatierra.org.ar

Registro de la Propiedad Intelectual N° 592635
Los artículos firmados no representan necesariamente la opinión de la Dirección.

Es una publicación de la Asociación Civil Centro Nueva Tierra para la Promoción Social y Pastoral
Piedras 575 PB (C1070AAK)
Buenos Aires - Argentina
Tel/Fax: (0054 11) 4342-0869 / 4345-4774
info@nuevatierra.org.ar
www.nuevatierra.org.ar

Permitida la reproducción a condición de citar la fuente y enviar tres ejemplares a la Redacción.

Impreso en minigraf@speedy.com.ar

sumario

3 / EDITORIAL

4 / LA TEORÍA NO GENERA PRÁCTICAS, PROCEDE DE ELLAS / Entrevista a José Comblin

8 / RELATOS PARA VIVIR / Aporte de Valeria Rezende
Por Ariel Orazzi y Sebastián Prevotel

10 / ¿DISTRIBUCIÓN DE LA RIQUEZA PARA LA VIDA DE LOS PUEBLOS? /
Por Lucas Spigariol

13 / LA COMENSALIDAD EN EL EVANGELIO DE LUCAS
Por Eduardo de la Serna

16 / LA ESPERANZA EN LO CONSTRUCTIVO / Entrevista a Henryane de Chaponay

17 / SEPARATA /

EL CONFLICTIVO CRUCE DE LO POLÍTICO Y LO RELIGIOSO

19 / ES MÁS DIFÍCIL EJERCER EL PODER QUE CRITICAR A QUIENES LO TENÍAN
Entrevista a Enrique Dussel

23 / Intuiciones e interrogaciones en el cruce de lo político y lo cristiano / DE LO PEQUEÑO A LO INÉDITO-POSIBLE
Por Ezequiel Silva

26 / ENTRANDO EN EL ¿DIÁLOGO? QUE RECLAMAN LOS OBISPOS ARGENTINOS Y EL PAPA BENEDICTO XVI
Por Luisa Ripa

30 / LA REDACCIÓN DE "IGLESIA Y COMUNIDAD NACIONAL" Y EL DISCURSO DE LOS OBISPOS ENTRE LA DICTADURA Y LA DEMOCRACIA
Por Juan Eduardo Bonnin

34 / Proceso bolivariano y teología de la liberación / PARA AYUDAR A QUE LA MADRUGADA NAZCA
Por Marcelo Barros

38 / Militancia como misión / VISIÓN DEL MUNDO, PRAXIS EVANGÉLICA Y ESPACIO PÚBLICO
Por Por Marcos A. Carbonelli y Mariela A. Mosqueira

41 / ESTRATEGIAS Y REDES DEL CATALICISMO INTEGRAL DURANTE LA ÚLTIMA DICTADURA MILITAR
Por María Soledad Catoggio

45 / A LOS CUARENTA AÑOS DE MEDELLÍN
Por Cecilio de Lora

47 / Sobre los múltiples rostros del catolicismo en Argentina / "CATÓLICOS SOMOS TODOS..."
Por Verónica Giménez Béliveau y Gabriela Irrazábal

51 / ¿EL OTRO SOY YO? / Una película sobre la discriminación / Entrevista a Daniel Raichijk

52 / ESTIMULAR LA PARTICIPACIÓN SOCIAL DESDE EL COMPROMISO POLÍTICO
Centro de Formación Social "Jaime De Nevaes"

53 / Horizontes, trayectos y movimiento en la vida eclesial / POSTALES DE ESCENARIOS E IMAGINACIÓN DE FUTURO
Por Ezequiel Silva

57 / RESEÑAS

58 / CUENTO BREVE: LENTO, PERO POSIBLE / De Adriana Raíces

Cruces conocidos y cruces escondidos

El último documento de los obispos argentinos -"Hacia un bicentenario en justicia y solidaridad"-, vuelve a plantear a nuestra mesa de discusión y debate la relación entre lo político y lo religioso. La referencia al bicentenario pone claramente a sus lectores en esa clave: la política. Pero con la particularidad de ser un documento que articula el discurso político con términos e ideas religiosas que se explicitan en el mismo u operan como trasfondo necesario. En el plano textual estamos, probablemente, frente a uno de los documentos con mayor densidad política que haya elaborado la jerarquía eclesial desde "Iglesia y Comunidad Nacional" (1981).

En el documento se reafirma el imperativo del diálogo al tiempo que se continúa siendo fiel a un estilo comunicativo que se queda en el plano de la abstracción y la generalización uniformizante. Leemos: "hemos tomado conciencia que no hay democracia estable sin una sana economía y una justa distribución de los bienes" (n° 4). ¿Pero qué significa una "sana" economía? ¿qué implica la distribución de los bienes, de la riqueza? Si hay que distribuir la riqueza es porque alguien la ha concentrado, acumulado: ¿quién? ¿cómo? ¿dónde? ¿desde cuándo? ¿por qué? ¿hasta cuándo? Distribuir la riqueza, ¿implica lo mismo para todos? Así, vemos que se intenta un difícil equilibrio equidistante, que se percibe un tanto ajeno a la conflictividad propia del evangelio de Jesús. Al mismo tiempo hay un plano de declamación esencialista que dificulta una mirada a la complejidad de la historia con sus dinamismos propios. Esto se evidencia, por ejemplo, cuando afirma que "la experiencia histórica nos ha demostrado que por el camino de la controversia se profundizan los conflictos, perjudicando especialmente a los más pobres y excluidos" (n° 2). Así se olvida, tal vez, que la necesidad de profundizar los conflictos puede ser la consecuencia de la defensa de los derechos de los más pobres y excluidos.

Hoy día es necesario resaltar las arenas donde hay cruces entre lo político y lo religioso. La arena discursiva, el plano de las declaraciones y los documentos, es una. Importante, por cierto. El poder de nombrar, significar, legitimar o poner a Dios en tal o cual disputa es construir poder político desde el campo religioso, o construir poder religioso desde el campo político. Hay una gramática teológica y religiosa, que avala, sostiene y extiende en el tiempo y el espacio muchas prácticas políticas. Pero más allá de la arena discursiva donde lo religioso y lo político se cruzan, ¿cuáles son las otras arenas donde el poder se disputa y construye? ¿hay otros cruces escondidos, no del todo visibles entre lo político y lo religioso? ¿cómo se simbiotizan estos términos de la relación "en cruce" en otras áreas que aparentemente no remiten a lo político?

Intuimos que hay escenarios -no tan nuevos ni tan evidentes- que habrá que comenzar a ver con más atención, donde lo religioso y lo político se cruzan conflictivamente. Quizá sean las cuestiones de los derechos en materia reproductiva y la educación los escenarios donde las disputas y los cruces se hayan tornado significativamente conflictivos.

Por un lado, somos conscientes que para calibrar el modo de intervención política de la Iglesia Católica habrá que leer los documentos, las homilias y las declaraciones de la jerarquía eclesial. En este sentido, uno esperaría una visibilidad mayor del Departamento de Laicos de la Arquidiócesis de Buenos Aires, por ejemplo. Pero en una Iglesia clericalizada parece que se trata de una esperanza vana. Los obispos, en esto, llevan la delantera.

Pero por otro lado, también habrá que hacer foco con mayor precisión en estos ámbitos -políticas públicas sobre salud reproductiva y educación- que son arena conflictiva donde lo político y lo religioso se disputan el poder, poniendo en juego sus intereses. Aquí habrá que debatir los métodos, estrategias y actores que escoge la Iglesia para disputar el poder en aquellos escenarios; para hacer, en definitiva, lo que siempre ha hecho.



LA TEORÍA NO GENERA PRÁCTICAS, PROCEDE DE ELLAS

De paso por Buenos Aires, el reconocido teólogo de la liberación, con su habitual y profundo realismo, afrontó diversas temáticas actuales: la realidad eclesial después de Aparecida, la relación teoría-práctica, los desafíos de la Iglesia latinoamericana, la actualidad de las CEB's y la teología de la liberación con su influjo en el campo político.

E.S.

Mirando la situación actual de la Iglesia en Latinoamérica "post Aparecida", ¿cómo evalúa usted el momento actual a más de un año y medio de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano?

Hasta el momento no se nota mucha repercusión. La motivación no explicitada, más bien oculta, de la asamblea de Aparecida es la multiplicación de las iglesias pentecostales. Entonces los obispos empiezan a darse cuenta de que millones y millones de católicos se van. Eso es muy visible. En Brasil hace 30 años el 95% se declaraba católico y hoy en día 65%. O sea, se han perdido por lo menos 50 millones de católicos en 30 años. Eso empieza a asustar, un poco con cierto retraso pero, en fin, el mundo eclesial va más lento para percibir las cosas. Entonces allí han encontrado que hay que dar de nuevo una dimensión misionera a la Iglesia Católica y cambiar la estructura pastoral y orientar todo hacia una misión, incluso una gran misión continental. La dificultad es que en los últimos 30 años, desde el pontificado de Juan Pablo II, todo el pontificado fue al revés, toda la evolución fue al revés: concentrar toda la actividad dentro del mundo parroquial, dentro del recinto eclesial. Y ahora habría que hacer una inversión total. La cuestión es que los obispos no han sido nombrados para eso, han sido nombrados para administrar diócesis. Entonces se van a preguntar quién va a hacer la misión, cómo un obispo puede ser misionero. Los sacerdotes han sido preparados para trabajar en las parroquias y las parroquias reúnen del 5 al 10% de los bautizados católicos. Pero se dedican a eso porque han sido preparados para ello. Entonces los sacerdotes que han vivido ese ritmo de vida durante 10, 20, ó 30 años ¿cómo van a ser ahora misioneros?

Es un desafío muy grande. Habría que darles un nuevo contenido a todas las instituciones eclesísticas. Eso es lo más difícil y el documento de Aparecida se queda al nivel de doctrinas, ideas generales. Pero

no se ve por dónde van a empezar, cómo va a realizarse. Un poco como la repetición de la nueva evangelización de Juan Pablo II, que anunció una nueva evangelización. Y no hubo una nueva evangelización, continúa la vieja porque las estructuras no están preparadas para eso. Hace 50 años atrás había un número significativo de sacerdotes, religiosos e incluso obispos que se habían trasladado del mundo parroquial tradicional hacia el mundo de los pobres. Y se ha podido decir eso en Medellín y en Puebla porque en la práctica había un sector importante que había hecho eso. Pero desde entonces en las grandes ciudades el mundo de los pobres ha crecido inmensamente y la presencia de la Iglesia no. Entraron las iglesias pentecostales. En el barrio donde estoy viviendo hay unos 10.000 habitantes, 84 capillas pentecostales y tres capillas católicas. Y en el mundo de los nuevos pobres, cerca de las inmensas periferias de las grandes ciudades es lo habitual. Entonces sería una región, un área en que la misión sería muy necesaria. Pero la cuestión es quién va a hacer eso, quién va a meterse en eso, sin contar que en la Iglesia todo el poder todavía pertenece a los sacerdotes, que en total son pocos. Globalmente en América latina hace 50 años había un sacerdote por cada 10.000 habitantes. Hoy en día la población ha crecido y el número de sacerdotes aumentó, pero la proporción es la misma y la religión tradicional de los campesinos ha disminuido mucho. Los pueblos campesinos se fueron a las ciudades y la generación siguiente ya pierde contacto con ese mundo antiguo, de tal modo que allí hay una urgencia mucho mayor.

Estamos esperando. En un año y medio no he visto muchas cosas. Continúan haciendo lo mismo y veo que la gran mayoría de los sacerdotes que conozco ni se han conmovido ni se han sentido presionados por eso. Continúa todo igual. Qué va a pasar, no sé. Podría suceder lo mismo que sucedió después de la conferencia de Santo Domingo, no pasó nada.

La dificultad es que en los últimos 30 años, desde el pontificado de Juan Pablo II, todo el pontificado fue al revés, toda la evolución fue al revés: concentrar toda la actividad dentro del mundo parroquial, dentro del recinto eclesial.

*Teólogo.



En conversación con María Clara Lucchetti Bingemer, ella le atribuía a usted esta frase. Dígame si es así. Comentaba con respecto a Aparecida que usted decía que "el texto se había perdido. lo que había que ganar era la hermenéutica".

Esa frase no está en los textos. No sé bien qué quiso decir con eso. Lo que he escrito en varios artículos primero es elogiar las buenas intenciones, o sea de querer que la Iglesia sea misionera, que se meta en el mundo de los pobres, que adquiera más valor las comunidades eclesiales de base. Pero no es la línea principal del documento, que lanza la idea de una misión general, global, pero muy indeterminada, muy indefinida. Y el tipo de redacción, el estilo, los adjetivos usados me parecían ser la emanación de nuevos movimientos, de los foculares, de Schoenstatt, lo que no me sorprendía porque el cardenal Errázuriz fue el superior general de Schoenstatt durante 20 años y tiene un grupo de teólogos de la alta burguesía en Chile que permanecen en contacto con él. Tenía la impresión de reconocer en eso el tipo de teología que circula en medio de esos movimientos. Pero ellos representan una clase de burguesía y no se ve en qué habría contribuido el mundo popular para la redacción de ese texto. Ahora, la expresión de María Clara no sé de dónde viene.

Ella se refería a que si bien el texto adolece de la centralidad de los elementos que usted recién anotaba (la pérdida del texto), habría que tomar los elementos que el texto comunica para desarrollar y generar una práctica en esa dirección (ganar la interpretación).

El problema es que la teoría no genera prácticas; la teoría procede de la práctica. Y el gran problema ahora es la falta de prácticas. Entonces es una teoría sin refe-

rencia a experiencias reales, a realizaciones concretas donde se pueda decir: esto es lo que queremos, esto es lo que queremos multiplicar. Parte del juicio de que la práctica deriva de una teoría. Entonces lo principal es tener una buena teoría y eso va a generar una práctica. Pero la experiencia de los siglos muestra que nunca sucedió así, la teoría viene después.

Pero cómo es que gente que hace teoría, como es que teólogos tendrían la capacidad de saber lo que hay que hacer. Hay que partir necesariamente de lo que está sucediendo. Creo que la debilidad básica del documento ha sido esa, la falta de referencia a experiencias concretas, reales.

En tiempos de las conferencias de Medellín y de Puebla había muchas referencias a experiencias que ya tenían 10 años o más de 10 años. Entonces sabían de qué estaban hablando porque no era pura teoría, era alusión a las cosas que sucedían. Por ejemplo en Medellín como en Puebla todas las referencias a la educación, a la juventud, se referían a la pedagogía de Paulo Freire. Ahora desapareció ¿A qué se refieren? Esa es una cosa que me llamó la atención.

¿Y cuáles cree usted que son las experiencias o las prácticas que hay que tomar para teologizar o para hacer luego alguna teoría como "momento segundo"?

Primero entrar en el mundo de los pobres, que es diferente del mundo de los pobres de hace 30 años, 40 años. Son pobres diferentes. Antes esos pobres podían trabajar. Hoy en día no hay trabajo. Entonces la mitad de la mano de obra disponible no tiene trabajo. Eso constituye un desafío muy nuevo y casi no hay experiencias. No hay presencia de la Iglesia en ese mundo. El mundo universitario ha crecido. Hace 50 años en Brasil había un

En el barrio donde estoy viviendo hay unos 10.000 habitantes. 84 capillas pentecostales y tres capillas católicas. Y en el mundo de los nuevos pobres, cerca de las inmensas periferias de las grandes ciudades es lo habitual.



El problema es que la teoría no genera prácticas; la teoría procede de la práctica. Y el gran problema ahora es la falta de prácticas.

poco más de 100.000 estudiantes universitarios. Ahora hay 6 millones. Es otro mundo ¿La presencia de la Iglesia ahí? Nada, prácticamente nada. De esos 6 millones la mitad viene de familias muy modestas. La política del gobierno ha favorecido la entrada de la gente más pobre en las universidades. Estos podrían ser llamados a ser misioneros en su mundo, pero no pasa nada. Tampoco tenemos ejemplos de acción pastoral entre la gente abandonada. No hay.

Hoy en día en Brasil, por ejemplo, el 30% de las familias se compone de las madres solas con hijos, no hay varón permanente. Aparece una vez por semana, una vez por mes, varía. Entonces el 30% de las mujeres son madres solteras que tienen que trabajar mucho, que tienen que meterse en muchas dificultades y que se sienten fuera de la Iglesia. No participan porque tienen el sentimiento de que son criaturas fracasadas. Entonces, ¿para qué van a meterse? Ese es un mundo de millones y millones, decenas de millones. Ausencia.

El mundo de los pobres ha cambiado mucho y son poquitas las experiencias de formación de misioneros laicos. Nosotros estamos en esto desde hace casi 30 años, pero con mucha resistencia del clero que no quiere que haya laicos formados, preparados. Quieren laicos ignorantes y sumisos. Entonces hay poquitas experiencias, cuatro o cinco para un país de 190 millones de habitantes, lo cual representa casi nada. Hay una hostilidad muy grande por parte del conjunto del clero. Porque darles formación a los laicos significa darles la palabra, la posibilidad de hablar, la posibilidad de pensar, la posibilidad de discutir. Y eso es lo más difícil. Hay muchos laicos que colaboran en la parroquia pero siempre en la sumisión, en la obediencia, suponiendo que el párroco lo sabe todo y que tiene respuestas para todos los problemas.

¿Las CEB's en Brasil siguen siendo referencia de una práctica, de una experiencia de inserción y de presencia de la Iglesia entre los pobres?

Esto ha disminuido muchísimo, justamente por el mismo motivo. Cuando son comunidades quieren tener más autonomía, quieren tomar iniciativas y no sencillamente aplicar el programa que el párroco ha establecido desde la casa parroquial. Por eso hubo un desánimo

generalizado. La gente que tenía más iniciativa se fue y quedaron los más sumisos. Ha bajado muchísimo, sin contar la casi condenación romana. Ya en el discurso del papa, después en el CELAM y luego en conferencias episcopales la opinión que se ha divulgado que todo eso es marxismo, es política, no es religión, no es Iglesia, por eso hay que evitarlo cuidadosamente. Eso se ha multiplicado hasta el punto en que en varios países las comunidades son rigurosamente prohibidas. En Brasil oficialmente está la pastoral de la Conferencia Episcopal que continúa repitiendo los temas de otros tiempos, pero en la práctica son pocos los obispos que promueve y menos todavía los sacerdotes que aceptan. Son los viejos, los que tienen nostalgia del pasado y viven fieles a lo que se ha iniciado hace 40 años. Pero la nueva generación creen que eso es del pasado, que eso ya no es para los tiempos de hoy. Y se suprime el problema.

Ahora el texto de Aparecida reafirma que en ciertos países es un elemento favorable de la pastoral, de la formación de laicos. Después vinieron las correcciones romanas para atenuar bastante eso. La mayoría de las correcciones romanas se refiere a las comunidades eclesiales de base, siempre repitiendo que eso es política. Esto es porque para la elite latinoamericana cualquier alusión al problema social es política y entonces no hay que entrar en esos asuntos. "Nosotros estamos con los sacramentos y las oraciones, la política no es para nosotros."

Entonces la resistencia de la Iglesia a toda la ideología neoliberal y a toda la transformación económica, de la vida cultural ha consistido en algunas fórmulas generales que han sido totalmente ineficientes, de tal modo que dió la impresión de que la Iglesia Católica ya no estaba en este mundo. Ignora lo que está pasando o enuncia fórmulas excesivamente generales.

Sin embargo, más allá de esta reticencia que tiene la Iglesia, viendo los procesos políticos de los pueblos latinoamericanos en los últimos años, uno descubre en algunos de ellos -pensando en Correa, en Lugo, en el mismo Lula-, una fibra o una semilla cristiana que es fruto de los "años dorados" de la teología de la liberación, ¿no?

Sin duda ¿Y qué pasa? En Venezuela el Episcopado está al frente de la oposición. En Bolivia el cardenal de



Santa Cruz estaba defendiendo el separatismo de todos esos departamentos orientales. En Ecuador la conferencia episcopal obliga a los católicos a votar "no" a la nueva constitución. En Paraguay vamos a ver, está empezando recién, pero la entrada no fue muy favorable. El primer día hubo un Tedeum para agradecer a Dios por la nueva presidencia. El arzobispo en su homilía no hizo ninguna alusión al presidente, al mundo popular. Ha hablado como si estuviera en el siglo XVIII, con formas bonitas, oraciones, lo que expresa que hay una resistencia fuerte. Hay una parte del clero que apoya esos movimientos, pero es muy poco porque no cabe dentro del programa que ha sido defendido durante 30 años, entonces ahora provoca un desconcierto. La única referencia en Aparecida a los nuevos gobiernos de ese tipo es negativa.

Se afirma el temor por un "cierto populismo".

Entonces defienden la democracia. Imagínate a la Iglesia Católica defendiendo la democracia en América Latina, solamente cuando es un modo de expresión, de lucha contra esos líderes carismáticos nuevos que están surgiendo y que son los únicos que tienen una política social, con todo los efectos e ineficiencias que uno puede imaginar. Pero por lo menos hacen algo para el mundo de los pobres.

Muchos se preguntan hacia dónde va la Iglesia en estos tiempos, como últimamente lo hicimos en nuestra revista. Haciendo otra versión de la pregunta: ¿hacia dónde cree que va la teología de la liberación hoy o hacia dónde considera que debería ir la teología de la liberación hoy en América Latina?

En la teología de la liberación hay hombres y mujeres con más de 70 años, mucho, de 80 años, y no hay nuevas generaciones. De tal modo que el tiempo pasa y no habrá renovación, como tampoco ninguna idea de hacer algo propio. No andan repitiendo lo que se enseña en Roma, pero no tienen ninguna particularidad, ninguna reflexión sobre situaciones locales. ¿A dónde va entonces la Iglesia? Yo diría que va a China, Vietnam, Corea del Sur, Filipinas. Ahí está el

porvenir porque ahí hay más católicos saliendo de la persecución que han adquirido una convicción mucho más fuerte que la mayoría de los católicos en el mundo occidental, cuya fe es mucho menos densa, mucho menos fuerte. Hay muchos católicos que ya están caminando hacia la secularización, intelectuales y estudiantes. Y los otros se pasan al pentecostalismo y no se ve mucha resistencia.

Entonces el porvenir está en el Extremo Oriente y también en parte en África. En el mundo occidental no se ve mucho, a pesar de que hay minoría muy conscientes, muy fervorosas y con actividades sociales entre los pobres, pero son grupos que no tienen fuerza dentro al conjunto. Probablemente van a continuar. Siempre habrá algunos grupos, algunos movimientos y alguna forma de resistencia, pero creo que el porvenir va hacia el Extremo Oriente. Se dice que actualmente hay 130 millones de cristianos en China, que en diez años se multiplicó por 10 el número. En Corea del Sur y en Vietnam hay muchos también. El resultado de las persecuciones ha sido el crecimiento de las iglesias cristianas y la Iglesia Católica entre otras. Aquí, con los nuevos nombramientos del Episcopado no se ve una diferencia tangible ni tampoco una preocupación predominante por la misión o la presencia de la Iglesia en el mundo. No se nota.

¿En América latina nos tenemos que poner más abrigo para pasar el invierno?

Sí, igual es un poco mejor que en Europa. Allí ya queda poca cosa. Pero América latina ha tenido una oportunidad hace 40 años, pero Roma la ha destruido con la política de nombramientos y con una legislación mucho más rígida, toda una disciplina tradicional mucho más fuerte. Ha tenido su época y ahora se ve que eso va a reaparecer. Hay que esperar. Creo que los que tienen más de 25 años ahora no van a entrar en un movimiento misionero. No sabemos de los que tienen entre 15 y 25 años, qué piensan, cuántos habrá entre ellos sensibles a lo que pasó hace 40 años. Pasando por encima de toda una generación podrán tener contacto con la generación anterior. No sé, ya veremos. ■

Hay una hostilidad muy grande por parte del conjunto del clero. Porque darles formación a los laicos significa darles la palabra, la posibilidad de hablar, la posibilidad de pensar, la posibilidad de discutir. Y eso es lo más difícil.



RELATOS PARA VIVIR

Valeria Rezende* es escritora y educadora popular brasilera. Estuvo en el Encuentro Nacional del Colectivo Ciudadanía**, donde invitó a dar rienda a la herramienta clave para la construcción política: la imaginación. A continuación, algunos fragmentos de su aporte.

Por Ariel Orazzi y Sebastián Prevotel



Venimos de un largo proceso de construcción con trabajos muy pequeños; deseando cosas fantásticas porque queríamos cambiar el mundo. Nos llevó mucho tiempo de discusiones, trabajos, formación, esfuerzo, pero hemos llegado, logramos estar adentro de las estructuras del Estado. Aquí pasa una cosa: fuimos muchos para llegar, pero ahora, para seguir somos pocos, resulta que no alcanza. Somos los mismos que antes nos dedicábamos a concientizar, educar, organizar, articular, acumular fuerza popular. Para tratar de construir poder popular desde abajo fuimos muchos. Pero hay una parte grande del pueblo que no ha sido incluida en ese proceso desde abajo. Entonces, cuando llegamos al Estado y tenemos una palabra para decir. Ahora, como parte de ese Estado, también somos gobernantes. Lo que vayamos a decir o hacer tiene que ser en una escala que alcance a todo el país

LOS QUE SOMOS Y LOS QUE FALTAN / Necesitamos menos gente para provocar grandes cambios políticos que para ejecutar las políticas públicas por las cuales hemos impulsado esos cambios. Se trata de una cosa nueva. La pregunta es cómo hacer, porque además de avanzar con la toma de posesión de las herramientas del Estado en la implementación de las políticas públicas, tenemos también que seguir formando cuadros debido a que no somos suficientes ni siquiera para hacer lo que ya está propuesto. Este es el primer desafío. El segundo es que lo que está propuesto todavía es muy poco. En todo el proceso de lucha tuvimos que trabajar durante un largo tiempo en clave de reivindicación. Luego comprendimos que había espacio para proponer y esas propuestas de políticas públicas nos han servido para fortalecer la movilización popular, la organización, la articulación para la lucha política. Pero aun cuando avanzábamos en la implementación de algunas políticas, nunca tuvimos una propuesta compleja y articulada como proyecto que involucre a todas las líneas de política pública. Esa es una cuenta pendiente que tenemos que saldar todavía. Luchamos por abrir espacios de participación en la definición de las políticas públicas, pero cuando esos espacios verdaderamente se abren, no nos alcanzan las

fuerzas para asumírselos de un modo más completo. Y resulta que ya no podemos volver hacia atrás, hay que encarar este nuevo desafío. Conozco a gente que está casi arrepentida del camino que hemos recorrido y dicen: "estábamos mejor cuando éramos oposición". Esto habla también de la fragilidad con la que muchas veces se plantean las oposiciones. Durante las dictaduras, los lugares a ocupar estaban bien claros, y aunque la resistencia y la oposición tenían un precio alto, por lo menos estaban bien definidos esos espacios. Hoy el peso es distinto. Tenemos que pensar muy bien qué lugares y posiciones vamos a asumir. El problema es que el Estado no puede parar para que nosotros discutamos nuevamente donde nos paramos y desde donde pensamos las políticas públicas a aplicar. El sistema educativo, el de salud y el económico siguen funcionando.

MÁS QUE BUENA VOLUNTAD / Otro problema es que antes de lograr que Lula llegara a la presidencia explicábamos las falencias del gobierno, la ausencia de políticas públicas como **falta de voluntad política**. Entonces, como pensábamos que la voluntad política era la respuesta a todo, luchamos por lograr que los compañeros que tenían voluntad política llegaran a ocupar lugares en el Estado. Pero, cuando llegaron ahí, se encontraron con una máquina heredada que no está construida ni preparada para responder a las necesidades populares. Un aparato que no está pensado para articular con organizaciones de base ni tiene formas de construir de abajo hacia arriba. Muy rápidamente aparecen los que promueven la idea del "espíritu de compra". Ese que no hace otra cosa que desalentarnos y nos dice: "Fulanito ya se corrompió"; "ya no es el mismo, ¿quién lo diría?". Le damos una interpretación moral, ética a algo que tiene una causa técnica y que no conocemos ni logramos comprender. Los compañeros que están en la gestión estatal se encuentran con que la estructura está toda destruida, desvencijada, abandonada y saben que para poder impulsar las políticas tiene que trabajar con las organizaciones en su implementación. Por otro lado, nosotros como contraparte, no queremos dejar de existir y sabemos que para eso tenemos que obtener recursos,



por eso nos resistimos a dejar que todos los espacios sean cubiertos por el Estado. Pensamos que es muy justo lo que quiere hacer el compañero al transmitir recursos a las organizaciones para que lo ayuden en la implementación de las políticas. Esa es la parte conciente, pero la parte inconciente es que todos necesitamos empleo y así se producen las rivalidades en la obtención de recursos. Entonces, en lugar de buscar una articulación entre las organizaciones y el Estado se pasa a la disputa de organizaciones por esos recursos y allí se rompen articulaciones importantísimas.

CRONISTAS DEL FUTURO / Frente a la crisis financiera mundial actual, salen presidentes y economistas a postular que debemos reformular el capitalismo. ¿Y nosotros qué propuesta tenemos para este momento? Nada más que una idea vaga del socialismo y algunas intuiciones respecto del Estado, pero no tenemos nada en concreto, en la práctica. Desde las fuerzas populares, las izquierdas democráticas, los movimientos sociales: cómo vamos a aprovechar esta crisis, cómo vamos a capitalizar este momento de reacomodamiento.

Esto nos añade un desafío más: no basta con tener una serie de propuestas inmediatas para la aplicación de políticas públicas. Tenemos que empezar a construir **una narrativa del futuro**. Tenemos que empezar a contar la historia de lo que va a ser. Una historia que tenga armonía, que pueda encantarnos como pueblo. Esa es la otra cuestión. En la medida en que no podamos tomar desde el Estado medidas más radicales, políticas más fuertes hacia la modificación de las desigualdades, hacia la reformulación en la distribución de la riqueza y contraponiéndonos a los intereses anti-populares no vamos a romper con los conflictos de clases, no vamos a lograr una homogeneización social, una masa formada que pueda discutir, disputar e impulsar un nuevo proyecto de país. Es un proceso que tenemos que realizar colectivamente, en un diálogo fuerte y sincero frente a frente entre las organizaciones populares. El desafío es reinventar el modo. Tenemos que sumar a más gente. Es claro que el pueblo no es tonto; cuando se aplican de hecho políticas públicas que cambian concretamente la vida del

pueblo y realmente se redistribuye, el pueblo se da cuenta de que eso es mejor y con solo vivir esas políticas puede discutir, reflexionar, convencerse y se suma en este nuevo proyecto de país. No podemos contar con el crecimiento y razonamiento espontáneo del pueblo. Nos dicen que ya no hay utopías porque éstas no se han realizado. ¡Qué tontería pensar que las utopías son un plan para realizarse! Las utopías son para guiarse, una estrella que nos permite llegar a algún puerto. Nos sirven para saber en qué rumbo vamos, para corregir la dirección cuando nos desviamos. Si los marineros que se guiaban por medio de las estrellas hubieran intentado llegar a esas estrellas, se hubieran vuelto locos y hubieran quedado dando vueltas en falso en el mar. Tenemos que construir sueños, darles el más alto grado de concreción y realismo posible, pero siempre sabiendo que son sueños. Ahora bien, saber que son sueños no es decir que no sirva para nada, que sea algo que se desvanece. Algo que se va a ir reformulando mientras se va caminando.

INVENTAR / Lo que estamos viviendo en América latina y en este tiempo no lo ha vivido nadie tal cual está ocurriendo hoy. Pudo haber procesos similares en los que uno puede buscar guías, acercamientos, pero nunca un proceso es exactamente igual a otro porque se da en otras condiciones, en otros momentos históricos. Por eso es un desafío que tenemos que enfrentar nosotros mismos y buscar las opciones, tenemos que inventar. Tenemos que tener dos tipos de intervenciones: por un lado, una que trate de responder a las demandas inmediatas, eso nos da conocimiento de cómo funciona el Estado, de cómo ponemos en funcionamiento las cosas. Pero también hay momentos en los cuales no tenemos que salir con un plan de acción para mañana, sino con el tiempo y los compañeros para generar sueños compartidos. Y, poco a poco, transformar los sueños en proyecto. Tenemos que contagiarnos de ficción, juntarnos con las personas que tienen la imaginación fértil, contagiarnos de la posibilidad de inventar cosas nuevas. Siempre tenemos que comenzar lejos, para luego ir acercándonos hasta lo posible. Si comenzamos por lo posible, entonces no vamos a avanzar nada. ■

*María Valeria Rezende es educadora popular y escritora Brasilera. Forma parte de la Escuela de Formación Quilombos dos Palmares (EQUIP), espacio de formación para dirigentes y educadores populares de los nueve estados del Nordeste brasileño. Rezende ha escrito además muchos materiales para el medio popular en lenguaje "democrático" (pedagogía, historia, sociología, economía) y también ficción. Su último libro (editado por Alfaguara en español como "El vuelo del Ibis escarlata") se ha instalado como una referencia en la literatura sobre estos temas.

**El Colectivo Ciudadanía nuclea a referentes de organizaciones y movimientos sociales, espacios estatales, partidos políticos e incitativas de articulación de todo el país. Entre el 31 de octubre al 2 de noviembre de 2008 realizó su encuentro anual en Embalse (Córdoba) convocando a 200 dirigentes. (más información: www.colectivociudadania.org.ar)



¡DISTRIBUCIÓN DE LA RIQUEZA PARA LA VIDA DE LOS PUEBLOS!

Como desde hace 24 años, en febrero del 2009 se realiza una nueva edición del Seminario de Formación Teológica, en esta oportunidad en Mar del Plata, con una participación de alrededor de 1000 personas provenientes de todo el país. Compartimos algunas de las principales ideas surgidas en el camino de preparación.

Por Lucas Spigarol*

*Comunicador. Integrante del equipo de redacción de la Revista Nueva Tierra y de la Secretaría del Seminario de Formación Teológica.

Durante muchos años -más precisamente en 22 de los 23 Seminarios realizados- incluimos en la formulación del lema, que sintetiza y a la vez dispara la temática central a abordar, la categoría "pobres", término de gran densidad teológica y sociológica, lamentablemente no pocas veces vaciado de contenido. En la mayoría de las oportunidades, sobre todo los primeros años, lo expresamos como "opción por los pobres", lo que nos ayudó a ir construyendo una identidad propia en sintonía con el caminar de la Iglesia Latinoamericana. En los últimos años, comenzamos el lema con "desde los pobres...", planteando el punto de partida, el lugar teológico y el sujeto constructor de la historia. En el anterior Seminario, por primera vez sin la palabra "pobres", afirmamos un contundente "desde los pueblos crucificados..." lo que le dio un giro semántico a la expresión, por un lado evidenciando con mayor crudeza las situaciones de injusticia y a la vez como signo teológico, haciendo referencia a la esperanza, la lucha y la determinación por vivir. En esta oportunidad, hablamos de "riqueza", más precisamente de su distribución, y le damos mayor sentido poniendo como horizonte la vida de los pueblos. Esta formulación plantea una serie de tensiones muy interesantes para abordar y que despiertan preguntas y respuestas movilizadoras para la acción.

RIQUEZA

En primer lugar, elegir el término "positivo" le da una perspectiva diferente a la tensión pobreza/riqueza. Sin lugar a dudas -y aunque parezca obvio afirmarlo- no queremos la pobreza, preferimos la riqueza. Frente a ciertos espiritualismos -bienintencionados en el mejor de los casos, promotores de resignación, generalmente- que idolatran una noción mística de pobreza, asociada a cierta bondad, desinterés y camino de calvario hacia la Vida Eterna, la propuesta del Seminario es claramente contra la pobreza. Como nos decía Gustavo Gutiérrez ya hace

unos años, "Cuando hablamos de opción por el pobre, opción primera, prioritaria y preferencial, queremos decir: opción por el pobre y opción contra la pobreza. Se trata de una opción por las personas que sufren una situación inhumana y de muerte. La pobreza, en última instancia, significa muerte, muerte temprana, muerte injusta, muerte física y muerte cultural"¹. Queremos hacer una opción por más riqueza para todos y todas. Al traducir las grandes consignas que hemos sostenido en los Seminarios - "más humanidad, más dignidad y más vida" - a situaciones concretas, hablamos de mejores ingresos, de luchas salariales y laborales, del acceso a vivienda, salud y educación, todos aspectos para los cuales es fundamental ubicar en el centro de la discusión los recursos, los bienes, la economía, o sea, la riqueza -o como también lo formulamos en uno de los últimos lemas, la "materialidad" de la vida-. Frente a una pobreza que es impuesta como restricción, como límite, como negación de oportunidades, entendemos la riqueza como posibilidad de elegir, como herramienta para la libertad, en definitiva, el poder decidir qué hacer y cómo vivir. En una mirada más amplia, cuando nos referimos a la realidad latinoamericana, al neoliberalismo o a las políticas de Estado, la apuesta es también a que los mecanismos y estructuras de generación y distribución de la riqueza que se dan en ellos sean objeto de análisis y conflicto. No se trata de abandonar las consignas históricas sino de resignificarlas: no se puede resolver el problema de la pobreza sin abordar la cuestión de la riqueza. Si seguimos preocupándonos por las consecuencias sin atender a las causas, no hay proyecto posible para la vida de los pueblos.

DISTRIBUCIÓN

Y así surge la otra tensión fundamental: distribución / acumulación. El problema de la riqueza no es en sí su abundancia sino su carencia. O mejor dicho, la desigualdad en su distribución, en definitiva, la injusticia. El asunto es la acumulación y concentra-

Frente a una pobreza que es impuesta como restricción, como límite, como negación de oportunidades, entendemos la riqueza como posibilidad de elegir, como herramienta para la libertad, en definitiva, el poder decidir qué hacer y cómo vivir.

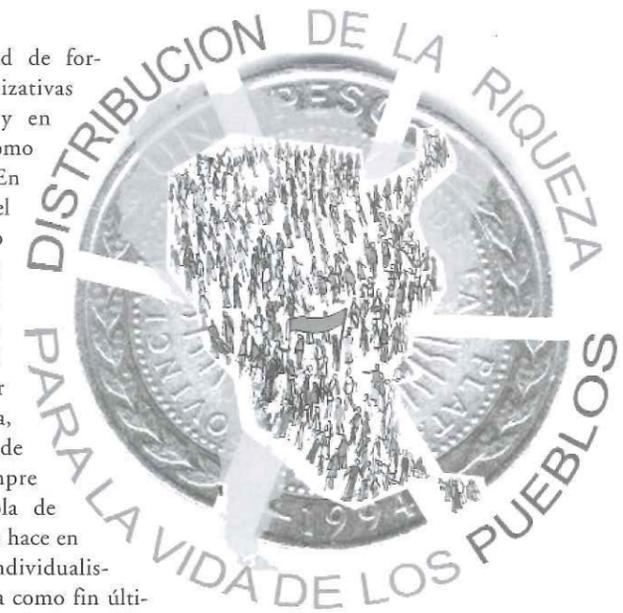


ción de riqueza, los mecanismos sociales que promueven, legitiman y naturalizan la coexistencia de minorías enriquecidas y mayorías empobrecidas, y no como casualidad, efecto colateral o mal necesario en camino hacia algo mejor, sino como causalidad, como elemento constitutivo del orden económico mundial vigente. En los Seminarios, innumerables veces describimos las amenazas del Dios mercado, denunciamos los crímenes del capitalismo, analizamos las estructuras y procesos de marginalización, opresión, exclusión, expulsión, victimización, crucifixión -con estos y muchos otros términos-, de acuerdo a los contextos del momento e identificándolos en situaciones concretas de nuestros pueblos. Este año la invitación es nuevamente a mirar las realidades de injusticia que nos rodean, pero prestando especial atención a los conflictos sociales, las luchas políticas, las disputas en la construcción de sentido y las diferentes interpretaciones religiosas en relación a la distribución de la riqueza. La lógica de la acumulación seguida del "derrame" es absolutamente falsa y sin demasiado esfuerzo se pueden encontrar abundantes ejemplos en nuestra historia: El que ya llenó su "copa", siempre puede conseguir otra más grande para seguir llenándola y, si se le caen filantrópicamente algunas gotas cada tanto es generalmente para mantener la ilusión del posible derrame y para apaciguar los embates de quienes sedientos se la quieren arrebatar. Nuestros pueblos, de muchas maneras, reclaman una mayor y mejor distribución, más posibilidades de acceder, disfrutar y compartir lo que entre todos generamos y que algunos acaparan y ostentan impudicamente. Desde donde se lo mire -lo teológico, lo sociológico, lo económico, lo cultural- la distribución es una cuestión pendiente e imposterable para la vida de todos y todas. Nuestro país, Latinoamérica y buena parte del planeta conservan las heridas provocadas por los proyectos depredatorios de acumulación a lo largo de la historia, favorecidos por complicidades y silencios, indiferencias y engaños que es necesario desentrañar y transformar.²

PUEBLOS

Otra variable fundamental que plantea el lema del Seminario es la relación individual/colectivo. Lo que da sentido a la riqueza como valor es su carácter colectivo, su destino para sujetos plurales en su

multiplicidad de formas organizativas colectivas, y en definitiva como pueblos. En oposición, el proyecto capitalista entiende el interés individual como motor de la historia, sobreentiende que siempre que se habla de riqueza se lo hace en términos individualistas y plantea como fin último la acumulación infinita sin importar a los demás sujetos que queden fuera o sea necesario pasarle por encima para lograrlo. Bien lo caricaturiza Manolito, uno de los amigos de Mafalda, cuando en una de sus tiras cómicas (¿cómicas?) afirma que "nadie puede amasar una fortuna sin hacer harina a los demás"³. La vida de los pueblos -en su doble pluralidad, con pueblo como sustantivo colectivo y haciendo referencia a diferentes pueblos- le da sentido, orientación, profundidad y mística a la distribución de la riqueza. La pregunta de para qué distribuir no puede evitarse. Por otra parte, pueblo es un término que necesita una fuerte resignificación. Buscando elementos en la historia reciente, primero la dictadura y luego el asalto neoliberal, junto por las cíclicas crisis económicas, favorecieron la dispersión del pueblo, la fragmentación de sus experiencias organizativas, la dificultad de encontrar identidades comunes. Este fenómeno no es nuevo; así lo expresaba Orlando Yorio cuando nos preparábamos para el 15 SFT: "La diversificación y el debilitamiento del sujeto "pueblo", por una parte, hacen más dificultoso el poder reconocer la unidad y las coherencias de la marcha de los pobres en la historia. Y por otra, ocasiona otra gran dificultad: la de hacer memoria. Hacer memoria parece una de las tareas más importantes para recuperarnos de la dispersión."



El que ya llenó su "copa", siempre puede conseguir otra más grande para seguir llenándola y, si se le caen filantrópicamente algunas gotas cada tanto es generalmente para mantener la ilusión del posible derrame y para apaciguar los embates de quienes sedientos se la quieren arrebatar.



Estamos viviendo un momento histórico, una oportunidad de abordar las grandes problemáticas que pasan por tocar el nudo de la riqueza, que no es sólo dinero, sino la posibilidad de alimentación, educación, cultura, vida, lo que nos lleva necesariamente a pensar qué proyecto de país queremos y somos capaces de elaborar.

VIDA

Por último, la restante categoría expresada en el lema, vida, plantea su tensión con todos los signos de muerte que pueblan nuestra realidad. La contundencia del término, con su abundante fundamentación bíblica y teológica y su utilización en las ciencias sociales, permiten por un lado darle un sentido de intencionalidad a la distribución de la riqueza, como afirmábamos respecto del uso de la palabra pueblos, y también remite a las ideas de más humanidad, de vida abundante y de materialidad de la vida, abordadas en los últimos Seminarios, y a innumerables menciones y reflexiones a lo largo de todo nuestro recorrido histórico como colectivo teológico.

¿CÓMO HACEMOS?

El abordaje de estas problemáticas en el presente Seminario lo haremos primero viendo cómo estamos y cómo hicimos para llegar a dónde estamos y luego trabajando sobre cómo transformar la realidad con nuevas formas y estrategias. En este sentido, es oportuno retomar las preguntas del "cómo" que dejamos planteadas sobre el final del Seminario anterior: "Cuando nos preguntamos '¿cómo hacemos esto?' es porque queremos pasar a la acción. Ya no nos conformamos con lo que venimos haciendo y queremos hacer alguna otra cosa. Preguntamos cómo ir más allá de lo que estamos haciendo ahora, cómo entramos en una nueva etapa, un nuevo compromiso. Es peligrosa, porque demuestra nuestra disposición a actuar, a arriesgarse, a probar nuevas formas."⁴

Toda transformación trae conflicto. No un diálogo

que evita el conflicto, sino que lo pone sobre la mesa, que permite visualizar las tensiones e intereses diferentes, enfrentados o irreconciliables. Creemos en un Jesús que tuvo fuertes conflictos y no los esquivó, ni siquiera antes la amenaza cierta de su muerte violenta.

Estamos viviendo un momento histórico, una oportunidad de abordar las grandes problemáticas que pasan por tocar el nudo de la riqueza, que no es sólo dinero, sino la posibilidad de alimentación, educación, cultura, vida, lo que nos lleva necesariamente a pensar qué proyecto de país queremos y somos capaces de elaborar.

En numerosas comunidades y organizaciones sociales y políticas hace tiempo que hablamos directa o indirectamente de la distribución de la riqueza, a pesar de haber sido un tema sin mayor presencia y repercusión en la opinión pública y en los discursos mediáticos. Pese a ello, la insistencia y constancia en las afirmaciones ayudó sin dudas a que este discurso adquiriera creciente visibilidad. En la actualidad, debido en buena parte a los conflictos de intereses económicos que tuvieron en vilo a nuestro país durante el año, la distribución de la riqueza se convirtió en frase frecuente en boca de dirigentes de todo el espectro político, ya sea por convencimiento o por ser "políticamente correctos", desde los sectores económicos más concentrados hasta los diferentes poderes del Estado, opositores y oficialistas, derechas e izquierdas. Más allá de matices y posibles posicionamientos particulares, celebramos la irrupción de este conflicto -y de tantos otros- por las posibilidades y preguntas que plantea.^{NT}

4 / MIGUEZ, Néstor. Memoria del 23 Seminario de Formación Teológica. Santiago del Estero, 2008.



LAS MESAS DE JESÚS

LA COMENSALIDAD EN EL EVANGELIO DE LUCAS

El modo de comer de Jesús es síntesis de su vida misma. También del modo en que los bienes de la tierra deben distribuirse y participarse para el goce de todos, comenzando por los excluidos. "Sentarse a la mesa", "comer con", son expresiones simbólicas de la utopía de Jesús.

Por Eduardo de la Serna*



A Jesús lo crucificaron por su forma de comer.

Tengamos en cuenta que en la forma de actuar en la comida, una cultura expresa su sentido de la vida.

INTRODUCCIÓN /

Las mesas de Jesús es un tema clave para descubrir qué nos dice Jesús y qué nos dice de Jesús su actitud de comer. El tema de la exclusión y la fraternidad aparecen con gran visibilidad en este gesto de comer, sentarse a la mesa con. Hace bastante tiempo, en su visita a Argentina, Pedro Casaldáliga dijo una frase donde comentó que un autor dijo: "A Jesús lo crucificaron por su forma de comer". No estaba hablando que comía con la boca llena, que ponía los codos en la mesa. Evidentemente ese no es el punto. Si a Jesús lo crucifican por una actitud, y esta actitud puede estar expresada en la forma de comer, veremos que en las comidas de Jesús hay algo muy fuerte que merece ser analizado.

CONTEXTO /

Hay algunas culturas que se podrían llamar, de alguna manera, "cerradas"; y culturas que se podrían llamar "abiertas". Culturas más pluralistas -el término es un poco relativo- y culturas más exclusivistas. La cultura judía es particularmente cerrada y exclusiva, sobre todo porque centraliza en ella misma, dos aspectos esenciales de la vida: la raza y la fe. Ser judío de raza y ser judío de religión es casi siempre lo mismo.

En las culturas particularmente cerradas, esa actitud se manifiesta en todo. También, obviamente en las mesas. Tengamos en cuenta que en la forma de actuar en la comida, una cultura expresa su sentido de la vida. Un ejemplo: cuando le decimos a alguien

"venite a comer un asado", le estamos diciendo "quiero perder tiempo con vos".

Hay además alimentos que son simbólicos de toda una cultura. Un ejemplo clásico es el pan. Cuando uno dice "pan y trabajo" (San Cayetano), la palabra "pan", encarna todo un símbolo, que es más propio de la cultura mediterránea. En la medida en que en las sociedades comienza a haber cambios culturales, también empieza a haber cambios en las mesas.

La comida expresa también toda una actitud, no sólo frente a la vida. Expresa también a una cultura y una sociedad: unas relaciones. Plinio, por ejemplo, un famoso romano, cuenta una comida en la cual él participaba en la casa de un rico. Él se escandaliza, dice, porque ve que a los invitados ricos les dan buen vino y champignones, etc. A los invitados no tan ricos les dan un vino de cuarta y una comida inferior. A los libertos, que eran los esclavos liberados, de una clase muy inferior, les daban directamente casi vinagre, y unas porquerías horribles. Entonces Plinio se escandaliza frente a eso, y dice: yo cuando invito, invito a comer, no a hacer diferencia. Entonces le dicen: "pero bueno, eso te debe salir muy caro". "No, porque yo como lo mismo que ellos. No toman todos el vino que tomo yo, sino que yo como el vino que toman todos". Plinio busca establecer una nivelación donde bajamos todos.

LAS MESAS JUDÍAS /

Todo esto se expresa en Israel de una manera muy

* Teólogo y Biblista. Sacerdote de Quilmes.





¿Qué intentan hacer en el fondo los fariseos? Intentan quitarle un poco de poder a los sacerdotes.



fuerte. Tan fuerte que hay normas estrictísimas con respecto a la comida. Para ello es clave comprender la actitud de "pureza". La pureza o santidad en Israel es el separarse de lo impuro. Se considera impuro al pagano, los no-judíos, determinadas comidas, entre otras cosas. Esto se ve claramente en varios grupos judíos. Por ejemplo, un texto del Mar Muerto, perteneciente a la comunidad de Qumrán, dice:

"Aún después de haber sido admitidos, que no participen del banquete de los grandes hasta no haber cumplido un segundo año en la comunidad, -para los novicios-. Al completar este segundo año, que sean nuevamente examinados según el parecer de los grandes. Si la votación establece su capacidad para permanecer en la comunidad, será inscripto entre los hermanos en el orden determinado por la doctrina, el derecho y la conducta. Sus bienes serán llevados definitivamente al acervo común, y su parecer tomará valor en todos los juicios de la comunidad".

La comida es el símbolo de que alguien pasa a formar parte de la comunidad, en el caso de Qumrán.

Vale también un comentario con respecto al grupo más conocido y más popular de Israel, los fariseos. Más allá de la "mala prensa" que suele acompañar a este grupo, ¿qué intentan hacer en el fondo los fariseos? Intentan quitarle un poco de poder a los sacerdotes. Algo que podemos decir que es bueno: intentan que lo que se vive en el templo se pueda vivir en la casa. Esa pureza que se exige en el templo, que se viva en la casa; es decir, llevar la vida de pureza a la vida cotidiana. No sólo en el templo. Por lo tanto, llevar la pureza también a las comidas. En el fondo, que la casa sea un pequeño templo y la mesa sea un pequeño altar. Por eso ellos son laicos, y también por eso tienen muchos conflictos con los sacerdotes.

En síntesis, hay tres elementos que no podemos desconocer a la hora de abordar la cuestión de las mesas y las comidas en la época de Jesús.

Primero, el criterio fundamental con el que se guían es el de la pureza. Pureza es el criterio de establecer algo que encaja o no en un orden. Cuando algo no encaja es impuro.

El segundo criterio es el tema del honor. El honor es algo que se tiene y cuando se pierde se tiene vergüenza. El honor es saber que somos honorables, que habrá algunos más y otros menos honorables. Era vergonzante ser pastor en tiempos de Jesús, por ejemplo. Era frecuente, por tanto, encontrarse con los que tienen el mismo

honor que uno. O con los que tienen más, porque el honor puede crecer. Aunque también puede decrecer. Y cuando el honor es violado, hay que vengarlo.

El tercer criterio, es lo que la sociología llama la relación patrón-cliente: un hombre rico suele hacer cosas a los que lo van a beneficiar. Por ejemplo, hace un banquete en la ciudad e invita a los que son habitualmente quienes lo benefician con impuestos, con compras, a cambio de que ellos los aplaudan públicamente, o le hagan una estatua, o lo reconozcan como al gran benefactor de la ciudad. Esa es a relación patrón-cliente. Algo de esto hay en el evangelio de Lucas.

Sobre el tema de la comida en Israel va a ser tan importante, que la tierra, por ejemplo en el libro del Deuteronomio, es la tierra que mana leche y miel. También es el lugar del gran sacrificio de comunión, es decir, donde se ofrece para compartir la comida. Y es más, el gran gesto de solidaridad del pueblo, es compartir el pan con el pobre, el huérfano, el levita, el extranjero.

LAS MESAS DE JESÚS EN LUCAS: PECADORES, FARISEOS Y DISCÍPULOS /

Con respecto a la comida con los pecadores y los publicanos, en una sociedad tan cerrada, donde la comida es expresión de comunión, la comida pública de Jesús con pecadores, necesariamente lleva a la crítica. Eso por un lado. Por el otro, la actitud de Jesús al comer expresa su propia experiencia de Dios. Jesús no va a hablar de un Dios de la pureza, sino de un Dios de la misericordia. Es decir, la actitud de Jesús es la de un Dios que quiere la integración de todos aquellos que el sistema de la pureza está excluyendo.

Un ejemplo es el de Lucas 5, 27-39. Comienza el relato de la vocación de Leví. Después de la vocación, Jesús come con pecadores en la casa de Leví, y después viene el discurso donde sigue una discusión sobre el ayuno. En este contexto se nos va a decir que los discípulos de Juan ayunan frecuentemente. También los fariseos. Pero los de Jesús comen y beben. No se está hablando sólo de Jesús sino también de la comunidad. Las cosas que hace Jesús, también las hace su comunidad: comer y beber mientras los otros ayunan. Resulta que el ayuno comienza a ser, o va siendo, la expresión de la separación; la mesa es la expresión de la inclusión. Al no ayunar como está previsto, empieza a trasgredir las normas, y en concreto las normas de pureza. Por lo tanto, comienza a causar escándalo a los que creen en el Dios de la pureza. A diferencia de los fariseos y del Bautista, Jesús no funda



una secta de exclusión, sino una comunidad. No busca ir al desierto, sino que busca ir casa por casa para incluir. Y eso se expresa en la mesa.

Otro ejemplo es el del capítulo 15 del mismo evangelio: la oveja y la moneda perdida y el texto del llamado "hijo pródigo". Todo comienza con este contexto: "Todos los publicanos y los pecadores se acercaban a Jesús para oírlo, y los escribas y fariseos murmuraban: Éste acoge a los pecadores y come con ellos". Horrorizados dicen: ¡Y come con ellos!

En el fondo, acá, la acogida, la hospitalidad, la recepción de los pecadores, empieza a ser un escándalo, porque expresa que Jesús está predicando otro Dios. Sobre todo en Lucas hay algo muy curioso: mientras la regla típica de la pureza es Levítico 19, 2: "Sean santos como yo, Yahvé, su Dios, soy santo", Lucas la transforma diciendo en 6, 36: "Sean misericordiosos como nuestro Dios es misericordioso".

Ése es Lucas. ¡Les cambió el Dios! ¡Y lógico que van a murmurar! El Dios de la santidad es el Dios que se accede separándose de lo profano, de lo que mancha. El Dios de la misericordia es el Dios al que se accede acogiendo a los excluidos. También la comida juega un papel importante en la denominada "parábola del hijo pródigo": el hijo afuera tiene hambre, quiere comer algarrobas.

Tenemos también el ejemplo de Lucas 11, 37-54. Aquí el hecho sorprendente que desata la discusión es que Jesús no hace las abluciones, el lavado de los platos. Y aquí viene la pelea de Jesús. En ese entonces había una gran discusión entre las dos grandes escuelas rabínicas. La escuela de Shammai, bien rigurosa, estricta. Y la escuela de Hillel, mucho más laxa. Entonces la discusión era: "hay que purificar los platos". La escuela de Shammai decía: "hay que purificarlos por fuera y por dentro". La de Hillel decía: "hay que purificarlos por fuera". Lo que Jesús les va a decir es: "hay que purificar el corazón, porque dentro de ustedes está la malicia". Jesús lleva la discusión a otro "adentro", no al adentro de los platos.

Finalmente podemos citar el texto de Lucas 14, 1-24. Jesús estaba en sábado en casa de uno de los fariseos para comer. Y ahí lo estaban observando, y cura a una persona.

En este caso lo que está en cuestión es el sábado. Jesús les va a decir cómo tienen que actuar. Tanto para los invitados como para los que invitan el criterio fundamental tiene que ser la gratuidad. No el esperar retribución. Se ve cómo se subvierte la lógica patrón-cliente:

cuando hagas una comida no invites a los importantes. Invita a los pobres, los lisiados, los cojos, a los impuros. Que el banquete sea expresión de gratuidad y no expresión de devolución.

Aquí encaja la parábola de los invitados que se excusan. Nos encontramos con un hombre rico, frente al que los invitados, hombres ricos, le empiezan a poner excusas insólitas. De golpe nos encontramos con que este hombre invita a salir a las calles, es decir, hacia fuera, hacia las murallas; y después a las afueras de la ciudad; y obligarlos a entrar. Pero fíjense que en realidad dice que "invita" a los pobres, a los lisiados, a los ciegos y a los cojos. A los mismos que había que invitar cuando uno organiza un banquete, para que sea gratuito. Ahora entendemos por qué los otros no querían ir. El que invita no presentaba seguridades. En una mesa uno se siente honrado, en la medida en que son importantes los comensales. Este hombre en cambio es capaz de invitar pobres, cojos, lisiados, y gente que viene de afuera de la ciudad. Mejor no ir. "Quedamos mal, nos deshonran".

EL BANQUETE DE DIOS /

Dos puntos más para terminar. El tema de las mesas fue tan importante a lo largo de la historia, que sirvió para dar un paso a los excluidos de Israel y llegar a los paganos. También es en el contexto de una mesa donde empiezan a entrar los paganos en la Iglesia. Recordemos el caso, por ejemplo, de Cornelio en Hechos 10, y a principios del capítulo 11. Es más, la visión de recibir a los paganos es vista como una visión de una comida de alimentos impuros que ve Pedro. Los primeros conflictos de la primera comunidad son conflictos en torno a una mesa. Los griegos es Hechos 6; o la pelea de Pedro y Pablo en Gálatas 2. Es más, el reino es una mesa.

A modo de síntesis, terminamos con este texto, perteneciente a la homilía de un sacerdote:

"El mundo material es para todos, sin fronteras; luego una mesa común, con manteles largos para todos, como esta eucaristía. Por algo quiso Cristo significar su reino en una cena. Hablaba mucho de una cena y la celebró la víspera de su compromiso total. El de 33 años celebró una cena de despedida con los más íntimos, y dijo que ése era el memorial grande de la redención. Una mesa compartida en la hermandad, en la que todos tengan su puesto y su lugar".

Un mes después de esta homilía a Rutilio Grande lo asesinaron. Es bueno no olvidar que nuestras eucaristías también son cenas de Jesús. [NT](#)

A diferencia de los fariseos y del Bautista, Jesús no funda una secta de exclusión, sino una comunidad. No busca ir al desierto, sino que busca ir casa por casa para incluir. Y eso se expresa en la mesa.



Dedicamos la presente separata a una cuestión en la que optamos por intervenir, no sólo desde el recorte de las voces que habilitamos para ello, sino también con intuiciones y convicciones propias. Fin de 2008 nos encontró con la publicación de un documento por parte del episcopado de la Iglesia Católica: "Hacia un bicentenario en justicia y solidaridad". La misma antecedió a la conmemoración de los 25 años del retorno de la democracia que se celebró poco menos de un mes después. Proceso en el que intervino la Iglesia de modo activo, a comienzos de la década del 80. Por entonces fue clave la publicación de "Iglesia y comunidad Nacional". Juan Eduardo Bonnin, nos ofrece un análisis de su redacción donde se revelan las tensiones propias de un proceso inédito en la historia política de nuestro pueblo.

La historia de nuestro país tiene gran experiencia acumulada en el cruce de lo político y lo religioso: especialmente lo católico. El año que ha pasado no fue excepción a esa tradición, pues lo político y lo religioso se han cruzado en varias ocasiones y de diversos modos. Seguramente muchos recordamos intervenciones de la Iglesia católica en medio del denominado conflicto "gobierno-campo": imágenes de reuniones con dirigentes, misas en los piquetes, el documento del 5 de junio de la Comisión Permanente del Episcopado -"La Nación requiere gestos de grandeza"-, por mencionar algunas entre otras. Son los cruces conocidos. Y tienen como denominador común el imperativo del diálogo como método de acción política. Imperativo que es reafirmado en el último documento de noviembre pasado. Luisa Ripa se pregunta, fundamentalmente: ¿por qué tiene escasa eficacia este largo discurso acerca de la justicia y la solidaridad? ¿qué diálogo parece imponerse hoy en la Argentina?

El Concilio Vaticano II habilitó con fundamento teológico la inserción de los cristianos en la actividad política. Nuestro país no fue excepción a ello. Muchos cristianos, a partir del postconcilio, comenzaron a "intervenir en el mundo" desde la militancia política. Una experiencia que en nuestro país quiso ser abortada por la dictadura, frente a la cual los actores tuvieron que sobrevivir estratégicamente. María Soledad Catoggio nos presenta un panorama en referencia a esta cuestión.

La mirada de Ezequiel Silva, más narrativa, constituye un ensayo de lectura y análisis de las lógicas de inserción en lo político de los actores cristianos -especialmente los católicos- entre la dictadura de los 70 y el crudo neoliberalismo de los 90. Con una propuesta de conversión de esas lógicas, quiere sumar al debate para una renovación de la vida política de los cristianos.

Hemos incorporado al análisis la perspectiva evangélica, desde una mirada a la particularidad que asume el cruce de lo político y lo religioso en este ámbito confesional, especialmente pentecostal. Para ello Marcos Carbonelli y Mariela Mosqueira nos ofrecen un estudio a partir de los datos de la Primera Encuesta sobre Actitudes y Creencias Religiosas (2008). Tanto ellos como otros autores y autoras que colaboran en este número de nuestra revista pertenecen al equipo de investigación que la llevó adelante.

Finalmente, es importante resaltar la perspectiva latinoamericana. Por un lado, tuvimos la oportunidad de conversar con Enrique Dussel. Desde un horizonte filosófico y teológico, desafía a los intelectuales cristianos en América Latina a acompañar los procesos políticos inéditos en nuestra región, aportando categorías nuevas para un debate que debe profundizarse. Por otro lado, y de modo similar, Marcelo Barros (monje benedictino brasileño) nos ofrece su experiencia concreta de acompañamiento y cercanía con procesos políticos latinoamericanos que nos hablan a las claras de una nueva configuración que requiere de los cristianos una inserción renovada en ellos.

ENTREVISTA A ENRIQUE DUSSEL*

ES MÁS DIFÍCIL EJERCER EL PODER QUE CRITICAR A QUIENES LO TENÍAN

El actual cauce del devenir político de los pueblos latinoamericanos reclama una inserción renovada de los actores cristianos. El desafío del ejercicio del poder, de la construcción política, la necesidad de una renovada teología del estado a la altura de la hora de nuestros pueblos, se presentan como desafíos provocadores al caminar de los cristianos.

Alguna vez lo presentaron como un pensador profundo, eclesial y decididamente evangélico. ¿En qué medida coincide usted con esas características?

Yo diría que como la palabra evangélico tiene muchos sentidos, no lo puedo decir. Simplemente diría que soy un trabajador. Y cuando veo una pared bien hecha digo: "el obrero que la hizo se ve que era un buen obrero porque puso bien los ladrillos." Bueno, mis libros no merecen más, pero tampoco merecen menos que un obrero, están bien hechos, soy trabajador. Y en ese sentido hago fundamento, fundamento profundo. En cuanto a eclesial, cuando era más joven decía que si el Papa dejara de creer en el Papa, yo seguiría creyendo en la Iglesia. Pero la eclesialidad en este

momento está puesta entre paréntesis. Yo tuve un profesor en Münster cuando era estudiante laico de teología. La teoría de la creación me la enseñó un profesor que llegaba en bicicleta y se llamaba Joseph Ratzinger. Y ese era un buen teólogo progresista en el año 62, justo al comienzo del Concilio. Después se peleó con Metz, se fue a Tübingen, se hizo más conservador y se peleó con Moltmann. Hasta que llegó a ser lo que fue: el gran inquisidor. La Iglesia sufre una crisis espantosa. En ese sentido no soy nada eclesial. Y en cuanto a evangélico, yo prefiero ser un semita. Pensar la tradición semita desde hace 3000 años, aún antes de Cristo, desde Egipto. Pensar a los profetas como grandes maestros en medio de Babilonia, Egipto, el mundo antiguo. Pensar a Jesús como un judío cien por cien.

Entonces evangélico sí, pero de una manera muy especial. Sigo usando mi hebreo, sigo pensando en las categorías semitas que son revolucionarias, desde el punto de vista racional y, por lo tanto, filosófico. Pero también desde un punto de vista teológico, para el creyente, cuando se dirige a la comunidad creyente.

Con esto de rastrear los orígenes, Ud. se ha vuelto hacia San Pablo ¿Cuál es la actualidad de San Pablo para una filosofía política en América Latina?

No sólo en América latina. Este tema lo presentó Walter Benjamin, un gran judío de la Escuela de Frankfurt o emparentado, que decía que la cultura occidental era como un tablero en el que había un enano debajo que jugaba el partido. Le habían hecho creer que era una máquina, pero el enano abajo movía el partido de ajedrez. Y acá demuestra por la sugerencia que plantea Benjamín -que es un judío que muere contra el fascismo en Alemania-, que ese enano es San Pablo. Hay



* Filósofo, Teólogo e Historiador. Profesor en la Universidad Autónoma Metropolitana (México). Dicta cursos en la UNAM. Doctor honoris causa en Freiburg (Suiza) y en la Universidad de San Andrés (Bolivia). Co-fundador del movimiento de Filosofía de la Liberación.

Marx, sin chiste, se transformará cada vez más en un padre de la Iglesia.



Gustavo Gutiérrez ya dijo lo que podía, no creo que vaya a decir más. Ellacuría ha muerto. Juan Luis Segundo también. Y los otros están repitiendo.



un tal Taubes, un tipo interesantísimo, que ha escrito "La Teología Política de San Pablo", pero la escribe como judío. Además interpreta a Pablo como un gran judío que tiene mucho que decir a los judíos y a los cristianos. Es una cosa muy interesante.

De allí uno descubre que Pablo tiene categorías de interpretación histórica y política muy importantes hoy en día, pero que no son de estirpe griega, sino semita. Categorías tales como la carne, la totalidad, el espíritu, la exterioridad, la irrupción mesiánica: el "tiempo ahora". El "tiempo ahora" también le llama Benjamín. Y el "tiempo ahora" es como lo que dice San Martín: "Dejo de ser capitán, héroe del ejército español y me juego en la debilidad de lanzarme a liberar un pueblo". Esa es la irrupción mesiánica. Es el que entra en un nuevo tiempo y ante el peligro. Entonces ahí se necesita una categoría muy lejana del pensamiento profético que es "el resto".

Eso lo plantea Laclau en el teorema del pueblo, el pueblo como "mi pueblo". Es interesante porque en Romanos Pablo dice: "El que no era mi pueblo ahora es mi pueblo", pero eso lo toma de Habacuc. Y el profeta Habacuc tiene justamente que el "no mi pueblo" deviene "mi pueblo". Es la ruptura de la comunidad política. Y aquellos que creen en la posibilidad de ir más allá del sistema lo que tienen hacer es perder la confianza en la ley que mata al inocente.

Entonces son todas categorías dialécticas: totalidad, exterioridad, puesta en cuestión de la ley, nueva totalidad. Y solamente el que tenga una lógica dialéctica puede entender eso. Por supuesto Marx entendió perfectamente eso y está vinculado a la esencia categorial del pensamiento semita y cristiano. Marx, sin chiste, se transformará cada vez más en un padre de la Iglesia. Como Platón que era un demoníaco en el siglo I y en el siglo III toda la teología ya estaba partiendo desde Platón. Yo he trabajado mucho a Marx y las categorías que él usa.

Ud. ha escrito sobre las metáforas teológicas de Marx.

Soy uno de los marxistas importantes del mundo. Yo soy creador del marxismo. Y sigo siendo cristiano. Y no hay ninguna contradicción, ni metafísica. Ni su ateísmo es contradictorio, es el de los profetas de Israel.

Nadie me ha criticado nunca. Ni López Trujillo - que ya se murió- ni Ratzinger han criticado mi Marx, porque como no lo conocen para criticarme tendrían que ponérselo a estudiar. Y como se dan cuenta que lo conozco muy bien, nadie me ha criticado. Entonces yo diría que lo que he dicho es ortodoxo porque nadie me ha criticado.

Estamos en una época enormemente creativa y una

etapa en que se está fraguando esta nueva teología de la liberación. Gustavo Gutiérrez ya dijo lo que podía, no creo que vaya a decir más. Ellacuría ha muerto. Juan Luis Segundo también. Y los otros están repitiendo. Hinkelammert es el único que no se repite y ya lo están raleando.

Hay que tener categorías muy osadas en este comienzo del siglo XXI. Se vinieron abajo las ortodoxias. Es una oportunidad muy interesante, pero solamente van a aportar los que tienen nuevas categorías. Los que están repitiendo las antiguas ya aburren.

¿Piensa que la teología de la liberación adolece un poco de una perspectiva más de totalidad sobre la reflexión de la praxis? Mirando algunas producciones de los 90 hacia nuestros días uno ve cómo la teología de la liberación se ha fragmentado en distintos sujetos: la mujer, la raza, los pueblos originarios, entre otros.

Lo que pasa es que se necesita algo así como el metadiscurso de la liberación. Qué significa totalidad, exterioridad, alienación, liberación, proyecto. Estas categorías no las puede definir cada movimiento. Y si las define, va a tener que ir repitiendo analógicamente el tema. Hay una lógica de la liberación que sería teología de la liberación que se va a cumplir en muchos procesos complejos. El asunto es crear un proyecto hegemónico.

Ahí viene la discusión entre Laclau y Boaventura de Sousa. Unos dicen que no hay que tener proyecto. Un poco el postmoderno lo aventura. Y Laclau dice que un movimiento propone el contenido del proyecto y se va vaciando a medida que entran más. Yo digo que cada movimiento tiene su proyecto: las feministas, la tercera edad, la clase obrera, los campesinos, los indígenas, pero luego se va creando lo que yo llamaría un proyecto analógico, donde no hay identidad sino semejanza. Entonces, es posible pensar que la mujer diga: la mujer es fundamental, pero la mujer indígena está muy mal pagada. Y la negra qué decir, es la peor pagada. Y las viejitas mujeres de color son lo último de la historia. O las niñas. Cada movimiento puede ser traducido a los otros y enriquecido por lo que llamaríamos una razón transversal. De ahí el nuevo tema: la posibilidad de una lógica analógica que tiene que aclarar ciertos conceptos para todos estos movimientos diferenciales. Es un nuevo tema. La teología de la liberación de hecho surgió en el caso mío desde la cultura, no desde la economía, en los 70. Pero en otros por la lectura del marxismo y la teoría de la dependencia, el problema económico o la pobreza. Está muy bien, fue ir entrando a la temática desde una vertiente. Luego se diferenció. Ahora tenemos que volver a hacer la síntesis para relanzar el proceso. Esto no es en contra, es a favor. Es una nueva tarea.

Usted ha señalado la necesidad de una teología del Estado. Un Estado que ha asumido en varios países de América Latina rasgos diferentes al Estado terrorista de los 70, de los 80, y al Estado ausente (neoliberal) de los 90. ¿Qué teología cree usted que hace falta para el Estado en la actual configuración de América Latina?

La teología política de la que se habla y habló Metz era más bien una teología que podía tener criterios críticos con respecto a la política, pero no reconstruyó la política. Además el marxismo tampoco hizo una política. Marx escribió sobre *El Capital*, pero no escribió sobre el Estado. O sea, el marxismo nunca hizo realmente la política. Tuvo grandes intuiciones, análisis tremendos, pero no creó categorías sistemáticas contra el sistema liberal de las categorías políticas. Es muy pretencioso, pero lo estoy haciendo. Van a ser tres tomazos sobre una política de la liberación, una reconstrucción de la política que Marx no escribió. Es mucho, pero hay que leerlo y después criticarlo.

Eso es mucho más que una teología política que critica. La izquierda, y ahora pienso el marxismo, los guerrilleros y el tercer mundo y todo, criticaba al Estado y a la política. Eso es difícil, pero no es tan difícil como tener el poder: Hugo Chávez, Evo Morales, Lula, todos. Entonces cuando uno tiene el poder ya no hay que criticar y no hay que tomar el paquete hecho y hacer un collage. Hay que tener una visión de la política. Entonces, desde el poder definido como dominación en toda la modernidad desde Hobbes ya no me sirve. Ni siquiera Engels me sirve, ni Lenin en *El Estado y la Revolución*. "El poder es dominación": Holloway y algunos zapatistas. No, el poder no es dominación, es servicio. Como dice Evo Morales hay un poder obedencial. Entonces, empieza a construir el sentido positivo del poder. Y eso lo dice un texto de Marcos, el fundador del cristianismo, "Los poderosos de la tierra dominan, pero yo digo a ustedes: sirvan".

Y el servicio, en hebreo *abodá*, es un tipo de servicio muy distinto. Y a eso le llamó el subcomandante Marcos: "Los que mandan, mandan obedeciendo". Y Evo Morales dijo: "poder obedencial". Puso el nombre. Mi política filosófica estricta es una reconstrucción compleja. Yo tengo categorías racionales con las cuales puedo hacer una filosofía política, una teología. Pero una teología del Estado, no de la Iglesia. La iglesia está muy bien, pero hay que hacer la del Estado ahora. El reino de Dios también lo construye el Estado, no solamente la Iglesia. Entonces ese es el segundo pie del reino que nunca ha sido trabajado en teología después de San Agustín.

Para muchos militantes cristianos es un gran desafío poder descubrir que el Estado construye el Reino.

Es el mesianismo davídico, y ahí apunta Levinás. Él no conoce el mesianismo profético, que es el que critica. El filósofo, el teólogo o la Iglesia ejercen el mesianismo profético de la crítica. Pero sin el davídico es profetizar en el aire porque no tenés a quién profetizar. El davídico no lo hemos trabajado. Y eso es la política positiva, que no es Maquiavelo. Es algo distinto que hay que construir y eso es lo que estoy haciendo.

¿Que es lo que ocurre con los militantes cristianos entonces? Se nota en muchos cierto distanciamiento del Estado, llegando a expresiones de rechazo más vehemente. ¿Se trata de una impugnación de la política, del poder, del Estado, o -en nuestro caso argentino- del peronismo? ¿A qué se debe eso?

Como en la izquierda ha sido definido el poder como dominación no se puede entrar en política, es mala palabra. Lo que yo dije ya hace años es que tenemos que tener una definición positiva de la política. Eso lo explico en mis Veinte Tesis de Política. La *potestas*, es el poder del pueblo, que es su voluntad de vida, unida por el consenso y es factible hasta construyendo un ejército para defender a la patria. Todo eso es la política, y reside en el pueblo. Este es el sujeto. Entonces hay que construir la categoría de pueblo pero ahora como categoría de ciencias sociales. También aporta la teología: "lo que no era mi pueblo, lo he constituido mi pueblo". La palabra pueblo es constitutiva. El pueblo crea instituciones. Es mucho más que lo que afirma Antonio Negri y "la voluntad constituyente". Crea la institución. Las instituciones son lo que hacen real la política. Todas las instituciones materiales, ministerio de hacienda, economía; las formales, congreso, poder judicial, leyes, policía; de factibilidad, todos lo que son instrumentos de realización.

Hay un problema con las instituciones. No se ha pensado en el tema. El anarquista o el freudiano piensan que las instituciones son siempre dominadoras, hasta Foucault, pero no saben que las instituciones son necesarias porque si no, no hay reproducción de la vida. Tengo que inventar la agricultura para racionalizar la alimentación y esto es bueno. Luego la institución se vuelve clásica y hay consenso. Pero luego se burocratiza, se hace entrópica y empieza a dominar. Ahí hay que cambiarla. El cristiano en general es un poco anarquista y un poco profético, cree que todas las instituciones son perversas. ¡Tiene un problema con el padre!



La izquierda, y ahora pienso el marxismo, los guerrilleros y el tercer mundo y todo, criticaba al Estado y a la política. Eso es difícil, pero no es tan difícil como tener el poder: Hugo Chávez, Evo Morales, Lula, todos.

El anarquista o el freudiano piensan que las instituciones son siempre dominadoras, hasta Foucault, pero no saben que las instituciones son necesarias porque si no, no hay reproducción de la vida.



Discursivamente para el cristianismo -progresista inclusive- es más fácil hablar en Babilonia (desde el ser dominado) que en Jerusalén (ejercicio del poder).

Construir. El mito de la dominación es Edipo, pero el mito de la política afirmativa es el mito abrahámico. Y si lo toma un psicoanalista da vuelta a Freud y dice: "Freud es un machista dominador que no me interesa y Lacan también". Abraham no mató a su hijo y su hijo amó al padre, y el padre amó al hijo. Esto es lo que dice Hinkelammert en "Los mitos de occidente".

Tenemos mitos positivos que son de liberación. Desde el amor al padre yo puedo decir que la política y el poder es un servicio. Entonces, se crean instituciones y el que ocupa la institución es un representante delegado del pueblo. Es delegación, no en función propia. Entonces es un poder obedencial: compañeros estoy a su servicio. Y ahí viene el término *diaconía, abodá,* y

otros. Tenemos una teología de la obediencia.

¿Qué es lo contrario? Que cuando el que gobierna, la ley, dice: yo soy el soberano, yo soy el fundamento del poder. Entonces, la subjetividad del representante es el fundamento. El pueblo pasa a ser el obediente. En vez de ser la autoridad el poder obedencial, ahora el pueblo es el

obediente de la autoridad fetichista. Eso es idolatría. Eso es lo que los profetas criticaron.

Y ese poder fetichizado es el que, más o menos, la izquierda toma como punto de partida y como definición del poder. Entonces, la modernidad fetichizó el poder y la izquierda lo critica como el único poder. Cuando llega al poder, es la dictadura del proletariado.

Valga la metáfora teológica, es como una suerte de "pecado original" de la izquierda...

Vamos a liquidar a los que había del antiguo régimen, nos quedamos nosotros y se acabó la política porque es administración de una empresa.

Uno mira a Evo Morales que dice que el poder es obedencial. Los de Santa Cruz se levantan y el tipo tiene paciencia y les lucha, sale a la calle, hace tiempo político. Y uno dice: "qué bruto este, ya tendría que haber metido presos". Al jefe de Pando lo metió

cuando mató gente. Y es la única vez que ha intervenido el presidente, y le están basureando y jodiéndolo. Y el tipo aguanta porque sabe que está apoyado por el pueblo.

Evo Morales entra en el nuevo tiempo de la política que es ser mayoría, pero respetar a la minoría e ir creando convencimiento educativo de que la cosa es distinta. Es el largo plazo. No es la revolución leninista que fracasa al fin porque, como no es democrática, al fin cae de la misma manera. Evo Morales es el ejemplo de lo que está pasando. Comienza con nueva constitución porque es una revolución legal, además legítima y además democrática.

Eso es algo novedoso y hacer la teoría de eso, hacer una teología de eso, es la segunda etapa de la teología de la liberación. Nos volverán a escuchar los europeos y asiáticos, a decir que la teología de la liberación empezó de nuevo o a decir que continuó en el camino una generación después, pero no repitiendo lo antiguo, los esquemas antiguos. Porque antes era la oposición y hacer una revolución posible. Ahora ya estamos ejerciendo el poder y es mucho más difícil ejercer el poder que criticar a los que tenían el poder. Entonces, ahora hay que construir la política. Antes hacíamos la crítica política a la dominación, era más fácil. Ahora hay que hacer la construcción política del nuevo orden y tenemos que criticarnos en el proceso de construcción también. Es una etapa nueva, pero necesitamos gente joven que se ponga a estudiar y a hacer teología.

Mirando los procesos políticos de América Latina uno ve que el cristianismo se ha conjugado con movimientos revolucionarios de izquierda como también con movimientos de ultraderecha, militarizados. La Iglesia misma lo ha hecho también. ¿Cómo es esta conjunción de cristianismo y política?

Algunos dicen que la teología de la liberación ha muerto. Bueno, muy bien, la semilla debe morir para nacer. Entonces, todo lo que está pasando en América del Sur no es posible sin la teología de la liberación: ni Rafael Correa, ni Lula, ni ninguno. Y Lugo es la culminación. Si Evo Morales es el político hecho y derecho, lo de Lugo en cambio ya es la demostración explícita, la culminación. Es un teólogo de la liberación presidente, pero que no confunde las cosas. Ahora el Vaticano lo seculariza porque ya es presidente. Ahí se está dando una novedad genial en América Latina, pero es fruto de los años 60. Pero también está exigiendo un paso adelante. Y en eso yo creo que la juventud teológica tiene que ponerse a estudiar muy duro para producir una nueva teología ahora, que yo llamo la "Teología de la Liberación II". **NT**

SOBRE LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LOS CRISTIANOS

DE LO PEQUEÑO A LO INÉDITO-POSIBLE INTUICIONES E INTERROGACIONES EN EL CRUCE DE LO POLÍTICO Y LO CRISTIANO

El autor nos ofrece una mirada narrativa de los trayectos de los actores cristianos involucrados en lo político desde los años de la dictadura a nuestros días. Junto a ello nos presenta una propuesta de inserción en los procesos políticos que supere lógicas incapaces de responder al contexto actual.

Por Ezequiel Silva*

Quiero encuadrar este artículo en el marco de lo opinable, lo puesto a debate, lo discutible, en definitiva: lo provisorio. Se trata tan sólo de un intento reflexivo que busca comenzar a responder algunos interrogantes que surgen a la hora de abordar el cruce de lo político y lo cristiano. Por supuesto que no pretendo agotar en tan breve espacio la espesura y densidad histórica de tal cruce. Simplemente, a modo más bien narrativo y sincrónico, intento superar la incomodidad que me provocan algunas lógicas de inserción en lo político, que en el contexto actual -probablemente- estén agotadas y no puedan dar más de sí.

Pretendo enfocar la mirada en nuestra historia reciente, tomando como punto de partida los simbólicos años 70; años donde la práctica política en un contexto revolucionario dio singular expresión y cauce a motivaciones propias de la tradición cristiana. Desde aquellos años hasta hoy han sido muchos los actores (individuales e institucionales) del campo político con una identificación cristiana, explícita o implícita. O bien podríamos decir, al mismo tiempo, los actores del campo religioso con una identificación política. Hoy día también podemos identificar actores del campo político con explícita identificación cristiana. Habría que ver si al revés sucede algo similar: ¿pueden reconocerse actores del campo religioso con identificación política explícita? Como hipótesis suponemos que la frontera de lo cristiano ha avanzado sobre lo político, pero lo político no ha avanzado sobre lo cristiano, por lo menos en la identificación pública de los actores y en la misma medida.

Primero vamos a tomar como punto de partida el postconcilio, como período emblemático en lo que refiere a la inserción en lo político de estos actores del mundo cristiano. Luego, presentaremos los grandes rasgos de la configuración de la práctica política de las instituciones, comunidades, agrupaciones, movimientos y personas en los 90', para abrir la pregunta por la necesidad de una nueva configuración de la praxis política para los tiempos

presentes. Acá es cuando sospechamos que la lógica de lo inédito-posible puede ser fecunda y habilitante para la incorporación a la vida política de los actores cristianos.

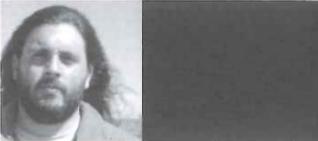
ENTRE LOS 70' Y LOS 90'

En su trayecto de compromiso y participación política de los últimos 30 años los actores cristianos (personas e instituciones) debieron enfrentar, fundamentalmente a dos enemigos: la dictadura iniciada en el año 76' y el neoliberalismo ortodoxo de los 90'. Prácticamente sin solución de continuidad, de la primera a lo segundo.

El postconcilio hizo que muchos actores del ámbito cristiano comenzaran a insertarse en la arena sociopolítica a la luz del "compromiso con el mundo", inspirado por el Vaticano II, y de la "opción por los pobres y la liberación de los pueblos oprimidos", empuje fundamental de Medellín en adelante.

Marzo del 76' los llevó a asumir la lucha política por los derechos humanos, ausentes y sistemáticamente violados durante la noche de nuestra historia. Fueron muchas las agrupaciones, movimientos, instituciones y personas de fibra cristiana que articularon sus esfuerzos en la puja política por la justicia y la memoria. Podríamos caracterizar, con cierto esquematismo simplificador, a los actores de aquellos años del siguiente modo. Una actitud: la resistencia y la denuncia; un escenario: entre lo público y lo oculto; una propuesta: derechos humanos; una consecuencia: la memoria.

Como si la devastación provocada por la dictadura no hubiera sido suficiente, hubo que hacerle frente al proyecto económico que aún no se



*Teólogo. Profesor en el Instituto Superior de Estudios Teológicos. Miembro del Centro Nueva Tierra.

Como hipótesis suponemos que la frontera de lo cristiano ha avanzado sobre lo político, pero lo político no ha avanzado sobre lo cristiano, por lo menos en la identificación pública de los actores y en la misma medida.



había revelado en su máxima expresión. Porque si bien es cierto que las rupturas en el curso de la vida política de nuestro pueblo fueron notorias en el año 83, las continuidades -fundamentalmente en el plano económico- cobrarían notoriedad evidente en los años sucesivos.

El neoliberalismo se constituyó como "el" consenso en materia de doctrina económico-financiera no sólo de nuestro país, sino de casi toda la ecumene. Diversos términos operaban como andamiaje lingüístico de una praxis económica, cuasi religiosa, enraizada en una metafísica maniquea que planteaba básicamente la disputa de los dioses: el dios bueno (el mercado), frente al dios malo (el estado). La guerra de estos dioses no podía terminar de otro modo, sino como suelen terminar estas contiendas: al final siempre gana el bueno. Era la trágica consecuencia de un relato impuesto, de una construcción de sentidos intencionada que le imponía una voraz sangría a la vida de nuestros pueblos. Al mismo tiempo, la lógica de este dios se imponía con sus sacerdotes, su liturgia, sus términos cuasi teológicos, sus templos (y sacrificios) y sus símbolos. Frente a la praxis depredatoria que llegó a su paroxismo en la década del 90, muchas comunidades, instituciones y actores cristianos reconvirtieron su estrategia de participación política, interpelados por un contexto atroz: crecimiento de pobreza estructural, índices de desempleo fuera de control, precarización de las relaciones laborales, ausencia y desaparición del estado y de políticas públicas, privatizaciones del patrimonio nacional, todo conjugado con la impudicia orgiástica de las clases dominantes en connivencia con el poder político.

Muchos actores cristianos que habían levantado la bandera de los derechos humanos durante la dictadura, tuvieron que salir a la arena para dar una batalla que se planteaba en términos desiguales desde el vamos. ¿Cómo luchar ahora contra el "dios mercado"? ¿Cómo hacer para desarticular la dictadura especulativa de los capitales financieros que determinaba la vida y la muerte de los pueblos? ¿Dónde está el enemigo? ¿Cómo combatir en la aldea global? ¿Cuáles son los campos de batalla? Semejante cometido devino en una opción política estratégica, cuyas características podríamos enumerar de modo simplificado. Una actitud: la resistencia, la denuncia y la protesta; un escenario: lo pequeño; una propuesta: la solidaridad; una consecuencia: el vuelco hacia lo social (¿abandono fáctico de lo político?).

En este sentido, la década del 90' se caracterizó, entre otras cosas, por la proliferación de ONG's -muchísimas con raíz cristiana en sus fundadores y miembros- que se propusieron intervenir donde el estado había desaparecido dejando un vacío en las políticas públicas. Muchas interpretaciones de "lo cristiano" sostuvieron estas prácticas con diversas espiritualidades. Las mismas estaban

atravesadas por un universo simbólico-lingüístico que se expresaba en frases tales como: "el valor del día a día", "la fidelidad en lo pequeño"; "comenzar el cambio desde el metro cuadrado"; "la intransigencia frente al anti-reino"; "la ejemplaridad del martirio y la resistencia frente a la tiranía del mercado"; "el valor de la solidaridad"; "descubrir a Jesús en el pobre", "no mancharse con lo político, núcleo legitimador del principio-Babilonia"; "construir una alternativa al mundo corrupto de la gestión pública", entre otras.

Evidentemente el contexto ameritaba una producción teológica, espiritual y pastoral que avalase los posicionamientos políticos de los actores del campo eclesial para sostener su praxis en el tiempo y el espacio. La resistencia y la denuncia en tiempos de la dictadura permanecían de algún modo, pero concomitantes a una opción de escala "micro" que reducía notablemente el radio de acción y transformación posible. No era una opción por la invisibilidad de la práctica política, sino más bien una reducción de ella a la intervención en lo social. La praxis desde lo micro, lo pequeño, conservaba la dosis profética de denuncia y resistencia a un sistema que estructuralmente rechazaba el proyecto de Dios de vida abundante para todos.

Pues bien, sabemos que esta mirada narrativa de la intervención política de los actores cristianos -con el riesgo de reduccionismos-, necesita de ulteriores contrastaciones empíricas que puedan avalar lo que hoy no son más que intuiciones. Lo que hemos presentado tiene el matiz de trazo grueso y de generalización que merece observarse y debatirse, por supuesto.

A continuación queremos ofrecer una mirada que invita a dar un paso más allá de los 90'. Evidentemente las heridas de los "años dorados" de neoliberalismo aún duelen, y es probable que en muchas ocasiones cueste no reaccionar políticamente desde un lugar que no sea el de aquellas heridas. Sin embargo, creemos necesaria una instancia superadora. Una conversión de la lógica de la inserción en los procesos políticos de los actores cristianos. Apuntamos esta cuestión a continuación.

LO PEQUEÑO Y LO INÉDITO-POSIBLE

Observando la encrucijada política de nuestro presente: ¿podemos afirmar que el contexto es el mismo que en la década del 90'? Por supuesto que estamos lejos del optimismo ingenuo. La postal de Argentina hoy no es la del "mejor de los mundos posibles" (Leibniz). Ciertamente que no. ¿Pero es homologable en sus grandes líneas la configuración político-económica de la Argentina de hoy a la de los 90'? Si respondemos que sí, por supuesto que los actores cristianos no tendrán más opción que volver con la estrategia acuñada por entonces para enfrentar al neoliberalismo y/o a la dictadura. La respuesta se resuelve en estos términos.

Sin embargo, si respondemos que no, habrá que emprender una travesía, una construcción donde lo único cierto es lo incierto, lo provisorio, los contingente. Habrá que observar el contexto en su complejidad, en la novedad que presente, sin esquemas previos, sin proyectar en él la misma figura del enemigo de los 90'. Para una identidad que se constituye confrontativamente, no hay nada más desestabilizante que la disolución del enemigo. Habrá que ver nuestra disponibilidad a desasirnos de esos moldes confrontativos, de dejarnos afectar por lo inédito que late en los actuales procesos políticos, de dejarnos cuestionar e interpelar al ritmo del nuevo contexto. En definitiva, si el contexto no puede homologarse a los 70' y a los 90', ¿qué estrategia de intervención política cabrá para estos actores de larga trayectoria?

¿Cómo habrá que construir el poder desde una perspectiva cristiana? ¿Podremos seguir impugnando al estado (ausente en los 90') como si fuera sinónimo del FMI? ¿Podremos seguir conformándonos con lo micro, refugiándonos en lo pequeño? ¿Podremos seguir reforzando nuestras acciones alternativas a un modelo que tal vez no sea el mismo que el de los 90'? ¿Podremos seguir interviniendo como cristianos del mismo modo en el campo político? ¿Como habrá que leer cristianamente el momento político hoy? ¿Seguimos desde lo micro, la solidaridad, la resistencia, la impugnación? ¿O habrá otro paradigma de intervención cristiana en lo político en un escenario nuevo? ¿Cuál será el movimiento que habrá que hacer? Tal vez un primer movimiento, aún pendiente, es el que podemos describir con la parábola "de lo pequeño a lo inédito-posible". Si los 90' lograron que los actores institucionales e individuales se replugaran en lo pequeño, el trayecto político transitado por nuestro pueblo en este nuevo milenio, ¿no habilitará otras perspectivas más allá de lo pequeño?

Si en los 90' el ya, el "ahora" del reino era invisible en lo político-económico y su todavía no una certeza irrevocable. ¿Podremos observar algunos brotes del "ahora", del ya del reino en la actual configuración político-económica de nuestro pueblo? ¿Será un ejercicio de ciencia ficción comenzar a mirar el reino en la historia como lo simbolizan las parábolas: en crecimiento?

Para no reproducir metodologías irreflejas o repetir recetas conocidas, tal vez haya que activar otra lógica de inserción cristiana en lo político hoy en día, puesto que "nadie echa vino nuevo en vasijas viejas" (Mc 2, 22). Sería más que interesante discutir qué es el vino y qué es la vasija; y cuál es nuevo y cuál viejo. Si la vasija es el contexto actual, y lo definimos como no homologable en totalidad a los 90', podremos calificarlo como nuevo. Entonces podríamos reformular la frase diciendo, "nadie echa vino nuevo en vasijas viejas, y viceversa". Es decir, si la vasija es nueva, ¿para

qué echar un vino viejo? Si el contexto es nuevo, ¿qué sentido tiene seguir repitiendo el mismo paradigma de inserción cristiana en lo político? De este modo, tampoco podremos repetir las recetas signadas por lo resistencial, lo alternativista y lo impugnatorio. Hace falta un vino nuevo, crítico-profético, pero también constructor y propositivo, lúcido de los procesos. Que asuma lo inédito del dato histórico y se encamine hacia lo posible que late en el presente, como potencia fecundadora de lo que puede ser y queremos que sea. Cuando hablo de lógicas de inserción en lo político, me refiero a matrices de pensamiento, intervención e interpretación de lo político. Pues bien, creo que hay una lógica que hay que superar: la lógica de lo pequeño, con sus prácticas, escenarios y consecuencias. Probablemente haya llegado la hora en nuestros pueblos (miro también a América Latina) de activar la discusión y el debate político a mayor escala. No podemos olvidar que son las políticas públicas las que atraviesan la vida de las personas y comunidades. Lo pequeño había operado como cierto bálsamo frente al fracaso del "Proyecto" (con mayúsculas), frente a la imposibilidad de la Utopía en el contexto de neoliberalismo ortodoxo. Ahora que el contexto es diverso, ¿no habrá que activar otra lógica? ¿No habrá que generar otro registro discursivo que nos permita pensar e intervenir en el espacio público?

Intuitivamente me animo a decir que hay una lógica nueva que puede activar una inserción más positiva de los actores cristianos en los procesos políticos de nuestros pueblos. Es la lógica de lo inédito-posible. La arena política, donde se cruzan debates, intereses, antagonismos y conflictos, es un campo frágil, por construir, no hecho del todo, con cierta precariedad y hasta inestabilidad por momentos. Por supuesto que la situación actual no es una postal de la pascua de la creación. Hay cuestiones pendientes que reclaman la creatividad y acción política, sin dudas. Pero, ¿en esta construcción, en este escenario inédito, no habrá posibilidades -a modo de signos y semillas- de algo diferente a los tristes escenarios de los 70' y los 90'? ¿No será que hay opciones diversas en la configuración del actual cauce político -no sólo de nuestro país, sino también de América Latina- a las grandes opciones fundantes del neoliberalismo de los 90'? ¿De qué modo construir desde el evangelio de Jesús en este contexto?

Estas son, sencillamente, algunas preguntas que buscan motivar la discusión y un pensar creativo que logre generar una lógica de inserción cristiana en los procesos políticos a la altura del contexto histórico. Junto al debate de los actores involucrados, habrá que buscar pistas bíblico-teológicas que puedan inspirar una lógica nueva que anime esta construcción política desde la tradición cristiana. Un desafío inédito y un logro posible. **NT**



Si en los 90' el ya, el "ahora" del reino era invisible en lo político-económico y su todavía no una certeza irrevocable. ¿Podremos observar algunos brotes del "ahora", del ya del reino en la actual configuración político-económica de nuestro pueblo?



Hace falta un vino nuevo, crítico-profético, pero también constructor y propositivo, lúcido de los procesos. Que asuma lo inédito del dato histórico y se encamine hacia lo posible que late en el presente, como potencia fecundadora de lo que puede ser y queremos que sea.



EL DOCUMENTO DE LOS OBISPOS DE CARA AL BICENTENARIO

ENTRANDO EN EL ¿DIÁLOGO? QUE RECLAMAN LOS OBISPOS ARGENTINOS Y EL PAPA BENEDICTO XVI

La publicación del documento "Hacia un bicentenario en justicia y solidaridad" de la Conferencia Episcopal Argentina, da lugar a una reflexión de fondo sobre la articulación política de la Iglesia Católica donde se cruzan las cuestiones de la eficacia propia del discurso episcopal, el diálogo pendiente y los derechos dentro de la institución.

Por Luisa Ripa*

*Filósofa de la
Universidad de Quilmes.

Entiendo que este sostenido discurso eclesial respecto de la opción preferencial por los pobres tiene escasa eficacia por dos razones: por la mezcla en un paquete indiferenciado y por el nivel de abstracción de las prescripciones éticas.

Me interesa entrar en el diálogo que los obispos han propuesto en su reciente documento "Hacia un bicentenario en justicia y solidaridad (2010-2016)", que entregaron el 14 de noviembre pasado. Poco después el Papa Benedicto se refirió a esa propuesta al contestar al Embajador Juan Pablo Cafiero sus palabras de presentación. Buena voluntad, coincidencia en la preocupación por los pobres y la justicia, interés de diálogo... algunas cuestiones particulares, como la mención de los derechos humanos de parte de Cafiero y la inclusión de los palotinos asesinados por la dictadura militar en la lista de los que esperan ser beatificados -reconocidos como santos a imitar-, por la Santa Sede. De parte del Papa, la declaración de que la Iglesia no pretende convertirse en un sujeto político (nº 4) y el detalle de lo que no puede dejar de reconocerse (nº 5) en orden a la moral y buenas costumbres, aceptando que la legislación no modifique.

*"otras pautas que nunca se podrán derogar ni dejar a merced de consensos partidistas, pues están grabadas en el corazón humano y responden a la verdad [...] respaldo a la familia basada en el matrimonio entre un hombre y una mujer, la orientación por una moral cuyas notas principales están inscritas en lo más íntimo del alma humana, el espíritu de sacrificio y pródiga solidaridad, que se manifieste de modo especial cuando las circunstancias sean particularmente adversas, la defensa de la vida humana desde su concepción hasta su término natural, la erradicación de la pobreza, el cultivo de la honradez, la lucha contra la corrupción, la adopción de medidas que asistan a los padres en su derecho inalienable de educar a sus hijos en sus propias convicciones éticas y religiosas, así como la promoción de los jóvenes, para que sean hombres y mujeres de paz y reconciliación"*¹

Con razón W. Uranga² escribe que no hay novedad en lo que pide el Papa y que, precisamente, la Iglesia con eso intenta convertirse, mantenerse, imponerse, como actor político relevante.

Propongo que pensemos un poco acerca de la significación que tiene esto de "nada nuevo" y el interés de producir, efectivamente, novedades que se vinculan a la independencia, a la emancipación de las personas y de los pueblos: como comunidades y como naciones. En primer lugar, es cierto que el lenguaje de los obispos argentinos se ha ido modificando de "estilo": de un discurso mayestático y gustoso de "pontificar", en el sentido vulgar de la expresión, nunca tan adecuada como en este contexto, a un discurso de estilo coloquial, en plural inclusivo, en el que los obispos pretenderían ser parte y no jueces.

En segundo lugar, durante toda la gestión del gobierno "K" los interlocutores -gobierno y CEA- no han disimulado rispideces, disgustos y desacuerdos. Que los exista no es novedoso: lo novedoso es que no se disimulen. También es cierto que, por ejemplo, la insistencia en la necesidad de consenso y la referencia a "implementar políticas agroindustriales" puede oler a simpatías con los "sectores del campo" en contra del gobierno, hiriendo de sospecha de parcialidad al documento.

Pero pocas cosas son más conservadoras y abonan la tierra de las ideologías de derecha que la tesis de que "siempre es lo mismo". La reiteración casi mágica de actores y hechos impide reconocer la historia y alienta la impresión terrible de que en realidad no pasa, naturalizando y consagrando el estado de cosas. Que esta protesta venga de boca de actores progresistas y de izquierda no evita este efecto congelante de la historia y de la libertad.

De modo que me voy a permitir pensar que hay cam-



bios, hay modificaciones, hay historia, superando cansancios -infinitos- y decepciones -reiteradas-. Que es posible y es preciso insistir en nuevos análisis y conversaciones audaces.

Tomo como nuevo, entonces, el discurso episcopal y propongo hacernos algunas preguntas: ¿por qué tiene escasa eficacia este largo discurso acerca de la justicia y la solidaridad? Y ¿qué diálogo parece imponerse hoy en la Argentina?

Entiendo que este sostenido discurso eclesial respecto de la opción preferencial por los pobres tiene escasa eficacia por dos razones: por la mezcla en un paquete indiferenciado y por el nivel de abstracción de las prescripciones éticas. En cuanto al diálogo, entiendo que hoy los obispos tienen una oportunidad nunca antes dada: la de dialogar con los miles de hombres y mujeres argentinas que se han pronunciado larga y detalladamente sobre cuestiones religiosas y de moral en la encuesta sobre "Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina", cuyos resultados han sido recientemente presentados por Fortunato Mallimaci y un equipo importante de investigadores.

La eficacia del discurso

No tendríamos que dejar de asombrarnos acerca de lo que pregunta la primera pregunta. Si -como confirman las encuestas- hace unas décadas el 90% de los argentinos y argentinas se confesaban católicos y hoy siguen haciéndolo el 76% de esa población, la mayoría decidida de la población argentina debiera ser influenciada por la prédica episcopal, al menos, produciendo una cierta inquietud e incomodidad respecto de la pobreza y la riqueza. No solamente. En realidad podemos afirmar que actores de todo tipo y creencia coinciden en un discurso unánime de condena a la pobreza y la corrupción y reclamo a favor de la justicia y la solidaridad. Políticos, locutores, predicadores religiosos y docentes -entre otros- afirman estas tesis con idéntica fuerza y convicción. Pero dentro de una "esquizofrenia



del discurso" una morbilidad social, preética, que permite hacerlo sin "ruido moral" al respecto. Por eso interpreto que se trata de una *división-tranquila-mental* respecto del discurso de la *acción*, en especial en los escenarios del mercado y de la arena política. Esta situación de hegemonía absoluta de decir lo que se debe decir tiene dos efectos prácticos. En primer lugar, quita fuerza al discurso obvio y lo vuelve irrelevante e incapaz de producir efectos reales. En segundo lugar, permite que el discurso fáctico opere "desde la sombra", es decir, con ausencia total de visibilidad y en silencio, y, por tanto, con ausencia total de enfrentamiento y discusión. En esta interpretación la falta de resultados visibles e importantes respecto de la prédica episcopal puede entenderse como debida a la inclusión de la palabra de los obispos en este discurso general positivo pero debilitado desde su raíz.

Pero más profundamente entiendo que el no-efecto de lo que tan insistentemente se dice tiene que ver con la *generalidad y abstracción* con que se hacen las afirmaciones. No se concreta, no se hacen números ni cuentas de modo tal que podemos coincidir en los principios sin agitar las aguas del modo de vida y del modo de negocios.

Esta falta de concreción es el problema y no la "traición" por un estilo de vida lujoso: contra lo que opina el filósofo ético Peter Singer³ no es la opulencia personal de los obispos -cada vez más escasa y menos relevante respecto de los verdaderos ricos- sino su incapacidad para decir claramente a los católicos y católicas la *medida* de sus obligaciones. Todos y todas estamos *obligados* a compartir y reconocer, pero ¿quién y en qué ocasión no podrá comulgar porque no ha compartido lo suficiente o no ha reconocido el trabajo o la persona de alguien? ¿quién tendrá que pedir absoluciones o perdones especiales a la Santa Sede? ¿quién y en qué medida y por qué quedará excluido de la comunión eclesial?

Resulta que al ser preguntados los católicos y católicas, expresan convicciones éticas muy diferentes de las que el Papa cree respecto del aborto, de las relaciones sexuales fuera del matrimonio, de la educación sexual en los colegios, de la forma de procurar la anticoncepción.

1 / <http://www.aica.org/index2.php?pag=otros081205>.

2 / Ver "Nada nuevo bajo el cielo", Página12, sábado 6 de diciembre 2008

3 / SINGER, Peter: 2002, "El pan que retienes le pertenece al hambriento": Actitudes hacia la pobreza. Documento incluido dentro de la Biblioteca Digital de la Iniciativa Interamericana de Capital Social, Ética y Desarrollo - www.iadb.org/etica

El tenor de las preguntas muestra hacia dónde vamos: en cuestiones de moral sexual, de regularidad matrimonial, los representantes de la Iglesia son muy claros y precisos: actos concretos y bien tipificados⁴, situaciones peculiares y exactamente definidas hacen que los sujetos pertenezcan o no al cuerpo, lo hagan o no con plenitud de derechos y de disfrute de los bienes religiosos o con restricciones parciales o totales.

Por otro lado, en la prédica respecto de la pobreza y la corrupción faltan concreciones, por ejemplo: ¿qué porcentaje de ganancia sobre la inversión es el permitido por Dios? ¿más de cuánto -30%, 50%, 100%...- significa pecado de usura? ¿y qué tipo de pecado? ¿con qué tipo de consecuencias? En concreto: ¿cuánto y cómo van a tener que devolver dinero algunos empresarios católicos que quieran absolución de pecados y comulgar el domingo? ¿Qué prohibiciones tenemos respecto del despido de personas, del pago en negro? ¿Qué sanciones tienen los directivos de las escuelas católicas que no respetan la opción preferencial por los pobres, la justicia y la solidaridad? ¿Qué instructivos/normas reciben al respecto? ¿Qué porcentaje están obligados los colegios ricos de aporte a los pobres, como forma de solidaridad debida, so pena de no poder comulgar el domingo?

La obligación cristiana del diezmo -supuestamente para los pobres- ¿en qué ha quedado? ¿en qué números puede traducirse ahora? Singer calcula que con el diezmo del diezmo, o sea, el 1%, no de lo que tienen sino de lo que ganan, no todos sino los más ricos, podría solucionarse el hambre del mundo⁵. Pero todavía ésa sigue siendo la lógica del "dar". ¿Qué referencias concretas tenemos a nuestra obligación de cristianos de *devolver* lo que hemos *sacado* indebidamente?⁶ Estoy insinuando algunos ejemplos de lo que podría ser una serie importante de preguntas. Personalmente no apoyo formas más exquisitas de sanciones sino, al contrario, de eliminarlas todas. Uso con ironía la pena de negación de sacramentos para patentizar las diferencias. Pero lo que es menester, a mi juicio, es la concreción y no la sanción: bastaría con saber que uno o una peca gravemente si... y estos puntos suspensivos están claramente descritos.

Por supuesto que se necesita mucha valentía y fortaleza. Mucha convicción. Mucha resistencia. Como la que se tiene para defender la vida del no nato, para

defender la vida de tantos natos que mueren de hambre o de enfermedades curables. Para defender el derecho al trabajo digno de las personas como se defiende la institución familiar. Igual.

El diálogo pendiente

Aguer lidera el rechazo a la ley de educación sexual. El arzobispo de La Plata es un obstáculo para el diálogo de la Iglesia con el Gobierno. Se opone a informar a la sociedad sobre anticonceptivos.

Andrés Fidanza "Diálogo interruptus"
Diario "Crítica de la Argentina" 9/12/2008

En cuanto a nuestra segunda pregunta, la del diálogo preciso, nuevamente apelaremos a los resultados de la encuesta sobre creencias que se acaba de realizar. El epígrafe refleja la opinión de un periodista acerca de la dificultad inicial que el nombramiento de Aguer al frente de la Comisión que se ocupará de la educación católica tiene para el tema de la educación sexual en los colegios. Usa la fórmula del pecado sexual para marcar la no consumación posible del diálogo con el gobierno argentino que ha propuesto ese tema.

Pero preferimos partir de tomar la opinión de la mayoría de los católicos. Ellos y ellas que, como recuerda el Papa *tienen pautas que nunca se podrán derogar ni dejar a merced de consensos partidistas, pues están grabadas en el corazón humano y responden a la verdad*. Pues bien, por un lado tenemos las convicciones que el Papa elenca respecto de *la erradicación de la pobreza, el cultivo de la honradez, la lucha contra la corrupción, la adopción de medidas que asistan a los padres en su derecho inalienable de educar a sus hijos en sus propias convicciones éticas y religiosas, así como la promoción de los jóvenes, para que sean hombres y mujeres de paz y reconciliación*. Por otro lado, resulta que al ser preguntados los católicos y católicas, expresan convicciones éticas muy diferentes de las que el Papa cree respecto del aborto, de las relaciones sexuales fuera del matrimonio, de la educación sexual en los colegios, de la forma de procurar la anticoncepción, su enseñanza y facilitación pública, por ejemplo, con la distribución gratuita de preservativos en los hospitales. Dialogar con ellos, escu-

charlos, tratar de entender sus razones y creer en el Dios de sus corazones es una difícil tarea para los obispos argentinos. Pero obligada por su propio documento.

Los derechos dentro de la Iglesia

Todavía tenemos un tercer tema que no preguntamos inicialmente pero que se nos impone por la escucha a los que respondieron la encuesta: los *derechos* de algunas personas dentro de la institución eclesial. Se trata del pronunciamiento respecto de la pertenencia por fuera de la práctica cultural, del matrimonio de los sacerdotes y del sacerdocio femenino.

También aquí ha hablado el Pueblo de Dios y su palabra obliga a un diálogo, como piden los obispos, en el que se tome en cuenta, porque son sus *convicciones religiosas*.

En este nuevo lugar nos queda un tema enorme, que se refiere a un reclamo constante de los obispos al gobierno y a los partidos políticos: la vigencia plena, la vigencia real de la *democracia*. Más allá de los límites y las dificultades que tantos estudiosos politólogos señalan, es cierto que la democracia, con sus faltas e imperfecciones, como forma de compartir el poder con un amplio margen de participación, es ahora el sistema preferido a la hora de hablar de sinceramientos y cambios en la conducción política. La corrupción que se denuncia, en efecto, no es solamente la económica o vinculada a formas de mal haber dinero por parte de funcionarios, sino también la política, vinculada a formas de mal haber el poder.

¿Y cómo andamos de democracia en la Iglesia? En una de las sesiones de la Asamblea del Pueblo de Dios en la Diócesis de Quilmes cuando hablé de este tema fue evidente el acuerdo entusiasta de los asambleístas. Para referirnos a lo mínimo, a los procesos electorarios: ¿cuánto y cómo se *elige* en la Iglesia católica? En algunos movimientos se vota para elegir dirigentes, en las comunidades religiosas es práctica usual. También se vota para elegir el Papa. Pero no votamos para elegir los electores del Papa. ¿Qué pasaría si votáramos nuestros párrocos? ¿nuestros obispos? ¿si el vaticano o la CEA nos ofreciera una terna, y cada uno de ellos presentara un plan pastoral, para que todos los y las bautizadas votáramos eligiendo? ¿quiénes son hoy, en cambio, *secretamente* consultados sobre nombramientos?

Y ¿cómo circula el poder en la Iglesia? ¿cuántas cosas se deciden por consenso? ¿cuántas por iluminaciones de algunos especialistas -del signo que sea, porque hay iluminados de derecha e iluminados de izquierda-? ¿hay for-



mas corruptas de eliminar candidatos, de imponer otros, de silenciar oposiciones? ¿hay alguna práctica de sustracción de acusados reales o potenciales de la justicia ordinaria mediante las estrategias de traslado de esos, digamos, obispos, a lugares donde sean más inaccesibles? ¿hay prebendas episcopales, como algunas formas de jubilación, que no se avergüenzan de recaer sobre acusados penales?

Concluyendo

Los obispos -y el Papa- han hablado reclamando diálogo, defensa de la vida, atención a los pobres, respeto a los padres y madres que saben qué es lo mejor para sus hijos, nueva construcción social, respeto a los hombres y mujeres a quienes Dios, sí, Dios mismo, les ha inscrito la verdad en sus corazones por lo que ya el Concilio Vaticano II reconocía como poder de verdad en la firme convicción del Pueblo de Dios. Ahora están desafiados a hacerlo.

De la manera cómo lo hagan podrán aportar realmente como agentes de paz y de bien, de acuerdo a sus deseos, o podrán profundizar el desencanto y hasta el enojo de propios y ajenos, de creyentes y no creyentes. Pero eso significa, por lo menos, comenzar a conversar seriamente sobre temas de justicia en los estamentos internos de la Iglesia (como los colegios), de democracia, de derechos de las mujeres, de perfil sacerdotal, entre otros. Significará discutir y ponerse a pensar seriamente sobre las medidas de las obligaciones concretas de los bautizados y las bautizadas para con los pobres y excluidos. Adelanté que prefiero la supresión lisa y llana de medidas disciplinarias pero si se insiste en hacerlo en el terreno de la sexualidad urge hacerlo con mucha mayor fuerza y precisión en el terreno de la justicia social, porque allí se producen muchas más muertes que en las clínicas abortivas.

Bicentenario, sectores, diálogo, consenso, respeto, autonomía, integración: grandes palabras. Pueblo, familia, obispos, gobierno, estado, padres, pobres: dignas personas, sujetos y no objetos del diálogo. **NT**

Y ¿cómo circula el poder en la Iglesia? ¿cuántas cosas se deciden por consenso? ¿cuántas por iluminaciones de algunos especialistas -del signo que sea, porque hay iluminados de derecha e iluminados de izquierda-? ¿hay formas corruptas de eliminar candidatos, de imponer otros, de silenciar oposiciones?

Prefiero la supresión lisa y llana de medidas disciplinarias pero si se insiste en hacerlo en el terreno de la sexualidad urge hacerlo con mucha mayor fuerza y precisión en el terreno de la justicia social, porque allí se producen muchas más muertes que en las clínicas abortivas.

4 / Incluso, en el caso del pecado mortal del "coitus interruptus" la precisión puede llegar a ser centimétrica.

5 / SINGER, Peter: 2002, La solución del uno por ciento, en La Nación, lunes 1 de julio.

6 / L. Ripa "Pobreza", en: H. Biagini y A. Roig, Diccionario del Pensamiento Alternativo, Buenos Aires, UNLA-Biblos-Lexicón, 406-408, 2008. Gustavo Gutiérrez suele repetir este tema al diferenciar a la Madre Teresa -tan aceptable- de Dom Helder Camara -tan molesto- al señalar la riqueza como causa de la pobreza.



IGLESIA Y DEMOCRACIA, A 25 AÑOS LA REDACCIÓN DE "IGLESIA Y COMUNIDAD NACIONAL" y el discurso de los obispos entre la dictadura y la democracia

Frente a la reciente celebración de los 25 años de la recuperación de la vida democrática en el año 1983, el presente artículo hace foco sobre un documento clave de los obispos argentinos inserto en un proceso político no exento de tensiones.
Por Juan Eduardo Bonnin*

*UBA, CEIL-PIETTE (CONICET)

La condición discursiva de la "unidad en la diversidad" no es otra cosa que una ambigüedad controlada que hace que cada uno oiga en el texto religioso su propia voz.

El borrador fue leído y discutido durante los cinco días de reunión en grupos de diez obispos, los cuales introdujeron más de ochocientas modificaciones o "modos", es decir, propuestas por escrito de variaciones en el texto que iban desde la omisión de pasajes hasta la adición de otros.

Una de las características distintivas del discurso de los obispos es su capacidad de adaptación a coyunturas históricas cambiantes sin que ello implique modificaciones bruscas en el estilo o el contenido de sus documentos. Este fenómeno se produce en virtud de una operación hermenéutica típica del discurso religioso, el cual -dentro de ciertos límites interpretativos no negociables- da lugar a una pluralidad de interpretaciones que responde a dos condiciones: a) por una parte, la heterogeneidad ideológica y política en la composición del episcopado y, de modo más general, los sectores dirigentes del catolicismo; b) por otra parte, la correspondiente diversidad, también ideológica y política, del auditorio al cual estos sectores se dirigen. En consecuencia, el discurso del episcopado tiene que ser lo suficientemente amplio y ambiguo como para que, dentro de una posición intransigente, se sitúen posicionamientos diferentes que pueden incluso estar enfrentados entre sí; la condición discursiva de la "unidad en la diversidad" no es otra cosa que una ambigüedad controlada que hace que cada uno oiga en el texto religioso su propia voz.

Observaremos este proceso en un documento emblemático de los obispos argentinos, "Iglesia y comunidad nacional" (1981). En particular nos detendremos en las dos instancias que hemos señalado: por una parte, la escritura del documento como un proceso de negociación entre sectores heterogéneos; por otra, su lectura como una progresiva apropiación del texto religioso por parte de grupos enfrentados. Por motivos de economía expositiva, tomaremos sólo un ejemplo: la codificación y decodificación de la denuncia de la Doctrina de la Seguridad Nacional en los años finales del último gobierno de *facto* en nuestro país.

La redacción del documento

No nos detendremos en el contexto histórico de los años 1976-1983, que puede consultarse en el artículo de M.

S. Catoggio en este mismo número. El punto de partida de "Iglesia y comunidad nacional" (en adelante, ICN) se puede localizar en 1980, cuando la legitimidad de ejercicio del gobierno militar comenzaba a ser erosionada, tanto por la creciente inflación y desempleo como por las presiones internacionales por las violaciones a los derechos humanos. En esa coyuntura, diversos actores políticos comenzaron a diseñar estrategias de distanciamiento y, al mismo tiempo, de proyección hacia una democratización política que se planificaba para 1984. Entre ellos, en mayo de 1980, la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) proponía "algunas líneas esenciales que, si las circunstancias lo aconsejaren, habremos de exponer más ampliamente" (*Evangelio, diálogo y sociedad*, II, 2).

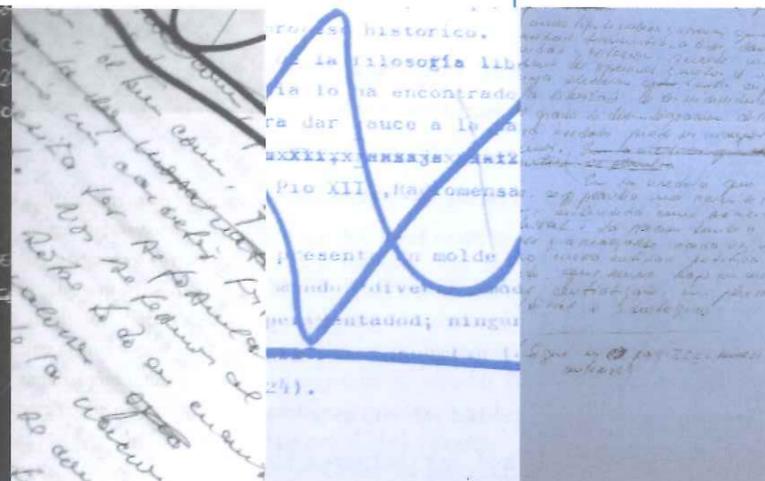
En efecto, la Comisión Episcopal de Fe y Teología, en aquel entonces encabezada por el obispo Justo O. Laguna, presentó un "esquema" de tres páginas a la XLI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Argentina en diciembre de 1980, la cual aprobó su redacción con el título "Iglesia y Sociedad". De manera oficiosa, el secretario de la comisión, el obispo Estanislao E. Karlic, reunió en enero de 1981 a un grupo de colaboradores en el monasterio benedictino cordobés *Gaudium Mariae* para llevar a cabo la primera redacción del documento. Allí se encontraron los obispos y teólogos Estanislao Karlic y Carmelo Giaquinta y los sacerdotes y teólogos Lucio Gera y Nelson Dellaferrera, los cuales escribieron diferentes partes del texto. Una vez realizada la primera redacción, Gera quedó a cargo de la reelaboración y unificación de las diferentes colaboraciones, y a comienzos de febrero recibió nuevos aportes: por una parte, los de la abadesa del monasterio, María Cándida Cymbalista, a pedido de Karlic; por la otra, los elaborados por el laico católico Ignacio Palacios Videla, a pedido del propio Gera. Sobre esta masa de borradores, Gera y Karlic realizaron una serie de correcciones y reescrituras que, pasadas en limpio, dieron

lugar al tercer borrador, elaborado a comienzos de marzo de 1981 y distribuido a un grupo de obispos. Finalmente, a mediados de abril se elabora una copia editada de este texto, el cuarto borrador, que es el que se presenta a los obispos en la XLII Asamblea Plenaria de la CEA entre el 4 y el 9 de mayo de 1981. El borrador fue leído y discutido durante los cinco días de reunión en grupos de diez obispos, los cuales introdujeron más de ochocientas modificaciones o "modos", es decir, propuestas por escrito de variaciones en el texto que iban desde la omisión de pasajes hasta la adición de otros. Durante el mes de mayo, Karlic, Gera y Dellaferrera se reunieron en el arzobispado de Córdoba para reescribir el texto, incorporando los modos de los obispos e introduciendo el título final del documento, *Iglesia y comunidad nacional*, que recién sería publicado el día 30 de junio con fecha del 8 de mayo.

La Doctrina de la Seguridad Nacional en ICN

Al redactar un documento que sería "la voz de la Iglesia", este grupo se vio en una posición única, que le permitía presentar en boca de la jerarquía máxima de la Iglesia argentina las demandas particulares de algunos sectores del catolicismo posconciliar. Pero, al mismo tiempo, los redactores sabían que los obispos tendrían la palabra final sobre el texto del documento y que podrían suprimir aquello con lo que no estuvieran de acuerdo o que fuera contrario a su propia estrategia. Por este motivo, a medida que avanzaban en la redacción iban reemplazando denominaciones y designaciones explícitas por alusiones, presupuestos y términos relativamente ambiguos, cuya interpretación sólo podía ser llevada a cabo por lectores competentes que conocieran los códigos empleados por los redactores.

Tal fue el caso de la condena de la *Doctrina de la Seguridad Nacional* (DSN), que se encontraba presente



Borradores manuscritos de ICM escritos por Lucio Gera.

en el documento de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (III CELAM) en 1979, conocido como *Documento de Puebla* (DP), del cual es ya famoso el pasaje en el que se condenan las tres ideologías o "visiones inadecuadas del hombre en América Latina": el "liberalismo capitalista" (DP, 542), el "colectivismo marxista" (*Ibid.* 543) y "la llamada 'Doctrina de la Seguridad Nacional', que es de hecho, más una ideología que una doctrina" (*Ibid.* 547).

Tanto Gera como Karlic habían participado activamente de la III CELAM y de la redacción de su *Documento*, por lo cual conocían bien su contenido y, aunque en los borradores posteriores omitieron muchas referencias a él, éstas permanecieron implícitas en ciertos pasajes y palabras clave. De este modo, los lectores capaces de reconocer estas pistas serían capaces también de reponer contenidos que, sin ser explícitos, subyacen al texto. Veamos un ejemplo:

PRIMER BORRADOR DE ICN (escrito por Estanislao Karlic)	SEGUNDO BORRADOR DE ICN (reescrito por Lucio Gera)	TEXTO PUBLICADO DE ICN (modificado por los obispos)
[Los laicos deben] Criticar, discernir y proclamar estos juicios de valor en materias concretas, (no basta hablar o denunciar en general al capitalismo, marxismo, o doctrina de la seguridad nacional en abstracto, sino interpretar lo concreto, con caridad y prudencia siempre). Esto que podría ser contraproducente en la jerarquía, no lo es en el laicado.	c - A partir de esta síntesis podrán los laicos, comprometidos en esta noble tarea, discernir, criticar constructivamente y hacer públicos estos juicios de valor en <u>materias concretas</u> . No sería suficiente para ellos quedarse en el plano, más propio de la Jerarquía, de una denuncia genérica de una ideología .	Deben los laicos, además, más profundamente y estudiar la realidad temporal, descubriendo en ella las tendencias dominantes (...) A partir de esta síntesis, los laicos podrán, comprometidos en esta noble tarea, discernir, criticar constructivamente y hacer públicos estos juicios de valor en materias concretas (Nº 186, 187)

El pasaje del primer borrador al segundo nos muestra un proceso de abstracción en el cual, siguiendo el

Documento de Puebla, los redactores sustituyen "capitalismo", "marxismo" y "doctrina de la seguridad nacional" por "ideología". De este modo, un lector competente podría leer allí: "el plano, más propio de la Jerarquía, de una denuncia genérica del *capitalismo, marxismo o doctrina de la seguridad nacional*". En el texto publicado, sin embargo, los obispos omiten esta palabra clave, de manera que "cortan" el hilo que vinculaba este fragmento de ICN con aquel pasaje del DP. En el mismo sentido se puede leer otra sección, que luego sería interpretada de diferentes modos:

SEGUNDO BORRADOR (escrito por Ignacio Palacios Videla)

Una cierta concepción militar de la llamada **guerra antsubversiva**, como en la xxxxxxxxxxxx [Tachado: Doctrina de la Seguridad Nacional] llamada **Doctrina de la Seguridad Nacional** (...) Hay que hacer el análisis [sic] de la doctrina militar de la **guerra antsubversiva o guerra sucia** y compararla con la doctrina cristiana.

REESCRITURA MANUSCRITA DEL SEGUNDO BORRADOR (escrita por Lucio Gera)

b) *El <Ni el> estado de excepción, o o aun de guerra interna, ni p motivos de efectad [sic] militar o de seguridad interna o externa, pueden ser invocados para herir esos mismos derechos. No se puede se se. No se pueden suspender normas éticas fundamentales. Ningun La ideología de la llamada "guerra sucia" no puede suspender normas éticas fundamentales.*

TEXTO PUBLICADO DE ICN (modificado por los obispos)

Ni el estado de excepción, o aun de guerra interna, ni motivos de eficacia militar o de seguridad interna o externa, pueden ser invocados para herir esos mismos derechos. **La teoría de la llamada "guerra sucia"** no puede suspender normas éticas fundamentales (Nº 135)

La primera versión de este pasaje fue escrita por Ignacio Palacios Videla, a pedido de Gera, con el título "El estado de excepción". Como observamos en la segunda columna, el proceso de adaptación del texto fue complejo, puesto que debía ser aceptable para la totalidad del episcopado sin que perdiera el sentido de denuncia de la Doctrina de la Seguridad Nacional. Para ello, Gera hizo una serie de reformulaciones basadas, precisamente, en el Documento de Puebla:

DOCUMENTO DE PUEBLA

La llamada "Doctrina de la Seguridad Nacional", que es de hecho, más una **ideología** que una doctrina.

BORRADOR DE ICN

La **ideología** de la llamada "guerra sucia"

TEXTO PUBLICADO

La **teoría de la llamada "guerra sucia"**

Claramente, el empleo del sustantivo "ideología" en proximidad con la expresión "la llamada" tenía como

función evocar el pasaje de Puebla en el cual el episcopado latinoamericano condenaba la Doctrina de la Seguridad Nacional. El texto publicado, sin embargo, sustituye "ideología" por "teoría". Probablemente el obispo que realizara esta modificación conociera efectivamente la condena a dichas ideologías y, por ese motivo, suponía poder cortar el hilo que vinculaba ambos pasajes al efectuar la sustitución. Sin embargo, carecía de un conocimiento más cercano del texto del DP, motivo por el cual probablemente no advirtiera que la expresión "la llamada" era otro hilo que permitía construir la red de significados que condenaba al régimen militar argentino como la "ideología de la seguridad nacional". Este hilo es el que permitió, precisamente, que algunos lectores pudieran reponer la designación faltante, identificando al gobierno militar con la DSN.

Algunas lecturas del documento

En tanto que acontecimiento mediático, la prensa gráfica generó una gran expectativa en torno a la Asamblea Plenaria y el documento, que ocuparon las primeras planas entre el 4 y el 9 de mayo y las páginas centrales de las respectivas secciones de análisis político. Tanto la cobertura de la Asamblea como la de la publicación del documento coincidieron en otorgarle al acontecimiento un carácter polémico, en el cual el episcopado se enfrentaba al gobierno militar en dos temas: la exigencia de democratización y la denuncia de violaciones a los derechos humanos. Asimismo, los medios destacaron las prolongadas discusiones que tuvieron lugar en la reunión de los obispos y la extensión y complejidad del documento como huellas de un "cambio de rumbo" en la estrategia de los obispos. En ese sentido, cabe destacar que el documento fue leído y aprobado entusiastamente por diversos grupos: por una parte, la Multipartidaria, la CGT Brasil y los organismos de Derechos Humanos celebraron su publicación y lo tomaron como bandera; por otra, también las Fuerzas Armadas en el poder "mostraron su beneplácito" por el documento (*Clarín*, 1/7/81) y, dos años más tarde, propusieron su *Documento final de la Junta Militar sobre la lucha contra el terrorismo y la subversión* (28/4/83) para que fuera leído "bajo el llamamiento del episcopado", según afirmaba el entonces General y ex-presidente de *facto* Jorge Rafael Videla (*Clarín*, 30/4/83).



En efecto, las lecturas del documento fueron conflictivas y respondieron a las mismas tensiones que observáramos durante su redacción. De este modo, grupos enfrentados interpretaron de manera igualmente opuesta el mismo texto. Así, Miguel Esteban Hesayne, entonces obispo de Viedma, sostenía en febrero de 1982 "la denuncia, o la reiteración de la afirmación o juicio moral sobre (...) **la ideología de la Doctrina de la Seguridad Nacional**". Para el obispo "es evidente que mientras nos molestan en todo lo que se refiere al mensaje evangélico, solicitan bendiciones y nos invitan a participar en actos públicos, apareciendo una excelente relación con la Iglesia, pero en cuanto a factor de poder" ("Más seguimiento", Viedma, 8 y 9 de febrero de 1982; Hesayne 1995: 57-58; el destacado me pertenece). El obispo de Viedma se encontraba vinculado al grupo que redactó el borrador de ICN por medio de su obispo auxiliar, Carmelo Giaquinta. Por este motivo pudo reponer la denuncia a la Doctrina de la Seguridad Nacional aunque no se encontraba presente en la superficie del documento. El mismo Giaquinta afirmaba, en julio de 1981, que: Los obispos nos advierten de los riesgos de la **ideología de la Seguridad Nacional** ("Iglesia, Reconciliación y Democracia", Viedma, julio de 1981) Siendo ambos cercanos al grupo redactor, conociendo el mismo código y reconociendo las alusiones implícitas al *Documento de Puebla*, estos obispos podían reconocer una denuncia que, aunque "cortada" en el texto del documento publicado, se encontraba presente en su proceso de redacción. Otros discursos, sin embargo, realizaron la interpretación contraria, impidiendo que el pronunciamiento de *Iglesia y comunidad nacional* fuera leído como una denuncia de la dictadura militar en la Argentina. Tal fue el caso del documento que la Junta Militar publicó el 28 de abril de 1983, en el cual leemos: El eventual deterioro de la dimensión **ética** del Estado y la necesidad de salvaguardarla, ante el riesgo de imputación de adscripción a **teorías totalitarias no comparti-**

das sobre la seguridad, estuvieron también presentes en la adopción de las decisiones que materializaron el ataque frontal, definitivo y victorioso contra la subversión y el terrorismo (*Documento final de la Junta Militar sobre la lucha contra la subversión y el terrorismo*", *La Prensa*, 29/4/83; el destacado me pertenece). Allí encontramos algunas semejanzas formales que nos permiten inferir en este párrafo una lectura y una respuesta a ICN 135, en la que la Junta se sitúa en la misma problemática que el documento (la represión ilegal y el deterioro ético) y niega su inspiración en la Doctrina de la Seguridad Nacional. Este reconocimiento se hace exclusivamente sobre el texto publicado, como lo prueba la expresión "teorías totalitarias no compartidas sobre la seguridad", donde la designación "teorías" coincide precisamente con el término sustituido por algunos obispos en las correcciones efectuadas al borrador para dar lugar al texto publicado. Esta misma designación se encuentra en el documento que publicara la Comisión Ejecutiva de la CEA, integrada por Juan C. Aramburu, Raúl F. Primatesta y Jorge M. López, como respuesta frente al *Documento Final*. En él afirman que el texto militar "tiene aspectos positivos pero es insuficiente" y señalan: El reconocimiento de "El eventual deterioro de la dimensión ética del Estado y la necesidad de salvaguardarla ante el riesgo de imputación de adscripción a teorías totalitarias no compartidas sobre la seguridad...", es decir, el rechazo a la "**teoría de la seguridad del Estado**" condenada por la Conferencia de Puebla (Cfr. Puebla, 547, 549) (*La Prensa*, 6/5/83; el destacado me pertenece) El *Documento de Puebla*, en los pasajes citados, emplea explícitamente el término "Doctrina de la Seguridad Nacional" y la incluye, también de manera explícita, dentro de la categoría *ideología*. Sin embargo, los obispos presentan como cita directa el término "teoría", que habían empleado en ICN precisamente para impedir que se leyera en él una denuncia del gobierno militar. Así observamos que, mientras que algunos sectores del catolicismo argentino recuperaron la denuncia, presente en los borradores y silenciada en la superficie del texto publicado, otros interpretaron precisamente lo contrario. Esto, sin embargo, no es una excepción ni una anomalía; por el contrario, es ejemplar del funcionamiento habitual del discurso católico; un discurso del cual la ambigüedad es un rasgo distintivo y que, en definitiva, es más efectivo cuanto más y más diversas interpretaciones pueda generar. III

Tanto la cobertura de la Asamblea como la de la publicación del documento coincidieron en otorgarle al acontecimiento un carácter polémico, en el cual el episcopado se enfrentaba al gobierno militar en dos temas: la exigencia de democratización y la denuncia de violaciones a los derechos humanos.

Es ejemplar del funcionamiento habitual del discurso católico; un discurso del cual la ambigüedad es un rasgo distintivo y que, en definitiva, es más efectivo cuanto más y más diversas interpretaciones pueda generar.

PROCESO BOLIVARIANO Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

PARA AYUDAR A QUE LA MADRUGADA NAZCA

Diversos movimientos políticos de transformación en nuestro continente han arribado al ejercicio del poder. A pesar de su inspiración cristiana, las cúpulas eclesíásticas se niegan a acompañar los procesos de participación popular y de revolución democrática. Al mismo tiempo, la teología de la liberación deben decidir de qué modo se incorpora creativamente a un proceso político inédito.

Por Marcelo Barros*

*Monje benedictino y teólogo brasileño. Miembro de la Asociación Ecuuménica de Teólogos del Tercer Mundo (ASETT). Asesor de las CEB's y de Movimientos Populares. Ha publicado 32 libros.

Infelizmente, en todos los países, la jerarquía católica y sectores expresivos de otras iglesias, han asumido una posición opuesta al proceso revolucionario o, al menos, han sido discretamente favorables a la oposición defensora de los viejos privilegios.

Desde hace algunos años, en varios países de América Latina (especialmente Bolivia, Ecuador, Venezuela y Paraguay), elecciones democráticas llevaron al gobierno a personas y grupos sociales comprometidos con cambios estructurales de la sociedad. Este proceso tiene contradicciones internas y en él aparecen dificultades inherentes a todo camino transformador. Sin embargo, no se puede negar: tienen una dimensión revolucionaria que los partidos políticos tradicionales y los intentos revolucionarios anteriores nunca habían conseguido. Este proceso de transformaciones sociales y políticas genera entusiasmo en los sectores más populares, pero provoca recelo y perplejidad por parte de los sectores más conservadores. Infelizmente, en todos los países, la jerarquía católica y sectores expresivos de otras iglesias, han asumido una posición opuesta al proceso revolucionario o, al menos, han sido discretamente favorables a la oposición defensora de los viejos privilegios. Por varios factores, tuve la gracia de acompañar, de lejos, pero como amigo, el proceso de transformación en Bolivia. Estaba en Bolivia cuando los indios de una región de Santa Cruz declararon que estaban siendo víctimas de un régimen de esclavitud y el cardenal de Santa Cruz fue a la prensa para pronunciarse contrario y decir que en Bolivia no existe esclavitud.

Por razones que ni sé explicar, tuve la oportunidad de algunos contactos personales con el presidente Chavez y estuve varias veces en Venezuela. Él me eligió para introducir su palabra en el Foro Social Mundial de 2006 en Caracas. Y yo me senté en la mesa de la presidencia, a su lado. Otra vez, participé del grupo de observadores internacionales en la elección presidencial de 2006. Recientemente estuve en Venezuela, como asesor de los movimientos campesinos, en el campamento internacional de la juventud bolivariana en Barinas.

Mi contacto con Ecuador viene de los años ochenta.

Fue en Cuenca que escribí gran parte del libro "Teología de la tierra", junto con José Luis Caravias que trabajaba allí. Recientemente, asesoré en Riobamba un encuentro nacional de "Iglesia de los pobres" y pude acompañar el proceso social y político en aquel país, inmediatamente después de la aprobación de la nueva Constitución Nacional. La mayoría del pueblo la aprobó, pero el episcopado católico, en peso, propuso el voto contrario. Comparto con ustedes algunas impresiones sobre este proceso de transformación en el continente y propongo a los cristianos (creyentes, pastores y asesores) ligados a la Teología de la Liberación una nueva inserción en este proceso que está aconteciendo. Solo así, a partir de esta praxis, podremos elaborar elementos nuevos de una Teología de la Liberación para el proceso social y político propio que está aconteciendo en América Latina.

1 / Para comprender algo de este proceso político

En toda la historia de los países del continente, ocurrieron movimientos de transformación social que fueron sofocados por el poder vigente. Especialmente a partir de la década del sesenta, en varios países de América Latina, grupos revolucionarios y de transformación política intentaron tomar el poder. En Nicaragua, el Frente Sandinista se lanzó contra la dictadura de Somoza. En El Salvador, comunidades campesinas dieron origen al Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional. En Guatemala, varias revueltas indígenas fueron sofocadas violentamente. En Colombia, la guerrilla toma las montañas y encanta a personas como el padre Camilo Torres. En los países del sur, movimientos y luchas revolucionarias explotan en el Brasil de la dictadura militar, en el Chile de antes de Allende, en la Argentina de varios generales, en Uruguay y otros países. En la mayoría de estos movimientos revolucionarios una cosa nueva fue la



participación de cristianos que, en muchos casos, declaraban estar allí como cristianos y por su fe. Fue este hecho nuevo el que llevó a pastores y teólogos a pensar la fe cristiana a partir de esta experiencia revolucionaria. Esto fue uno de los provocadores de la entonces naciente Teología de la Liberación.

Hoy el proceso nuevo que está aconteciendo en varios países no tiene ligazón directa con los movimientos revolucionarios de la década del sesenta. Los movimientos que, en varios países, hoy, trabajan por la transformación no se consideran marxistas, como era común en aquella época. Por eso tal vez sea más justo proponer como referencia de este proceso revolucionario actual la rebelión de los indios en el sur de México (1 de enero de 1994) y el movimiento zapatista.

En Venezuela el proceso viene de los años setenta. El joven coronel Hugo Chavez Frias, junto con varios otros compañeros militares, inicia un movimiento nacionalista y por la justicia social. En las periferias de Caracas se crean círculos de pensamiento bolivariano y éste es el inicio del proceso de transformación de la sociedad venezolana, extremadamente marcada por desigualdades sociales, en la cual una pequeña elite era dueña de todo el país e iba a gozar de sus inmensos lucros en Miami y París. Desde el extranjero dominaban la prensa, la compañía de petróleo y todas las riquezas del país. Mientras se sucedían varios presidentes acusados de corrupción, se formaba este movimiento con dos bases: una militar en el ejército nacional y otra en los sectores más populares de las favelas y barrios de las ciudades más populosas. En 1991 Chavez y sus compañeros intentan un golpe militar y son encarcelados. Cuando sale de la prisión va directamente a los barrios populares y continúa trabajando en la concientización y preparación de los cambios. Éstos ocurren con la elección de 1999.

En el inicio de su gobierno, el presidente Chavez asume el ideal bolivariano pero no tiene aún claridad

respecto a la opción socialista. Esta convicción lo domina solamente después de la tentativa de golpe de estado que él sufre en 2002. Ahí él declara que se convenció de que no había alternativa. Es "¡Socialismo o Muerte!". No se trata de un socialismo de cara soviética, tampoco cubana. A pesar de toda la aproximación con Cuba y con Fidel Castro, la revolución bolivariana tiene otros principios. Se habla de "árbol de tres ramas": la rama bolivariana que viene de Simón Bolívar (en el inicio del siglo XIX) y se expresa en la igualdad y dignidad de todas las personas humanas, principalmente de las culturas oprimidas. La rama simoniana (de Simón Rodríguez, educador y maestro de Bolívar) insiste en la educación como arma para la transformación. Finalmente, la rama zamorrana (de Ezequiel Zamorra, general, compañero de Bolívar) habla de la necesidad de la unión civil y militar en el proceso de transformación social y política.

Una característica de todos estos movimientos de transformación en los diversos países es su opción por la democracia formal, con su proceso electivo y su liturgia tradicional. Por eso, tanto en Venezuela, como en Ecuador y Bolivia, el primer trabajo de la revolución ha sido conseguir que el pueblo apruebe un proyecto nuevo de Constitución Nacional, ya no pensada y escrita para mantener privilegios y desigualdades tradicionales y sí para garantizar justicia y dignidad para todos. También en todos estos países tomados por este proceso, la reforma agraria, hecha de forma pacífica y respetando los principios de la propiedad privada productiva, ha sido uno de los primeros frutos de este proceso. Esto acarreó el odio y la violencia de los sectores que antes y siempre detentaban la propiedad de cuantas tierras querían y ahora sólo pueden ser propietarios de un módulo máximo que no excede las 10 mil has.; extensión que ellos encuentran pequeña.

En Paraguay el cambio está apenas comenzando y

Una característica de todos estos movimientos de transformación en los diversos países es su opción por la democracia formal, con su proceso electivo y su liturgia tradicional.

con muchas dificultades venidas del hecho de que el presidente Fernando Lugo y sus compañeros ganaron una elección en una alianza de partidos heterogéneos y, ahora que los campesinos exigen reforma agraria, en el propio gobierno explotan las diferencias y contradicciones de clase.

En todos estos países el problema fundamental es el de la concentración de la tierra y también el desafío del respeto a la naturaleza. Las nuevas constituciones intentan priorizar estos elementos.

2 / ¿Y la jerarquía eclesiástica en este proceso?

En Venezuela, el presidente Chavez y los portavoces de la revolución bolivariana, no dudan en decir que la inspiración de este proceso es cristiana y que para la revolución es fundamental este criterio espiritual venido del evangelio. En Ecuador, el presidente Rafael Correa se formó en Lovaina donde fue alumno del teólogo Francois Houtard y se declara discípulo de la Teología de la Liberación. En Bolivia, los movimientos que apoyan el nuevo proceso quieren unir elementos de las antiguas religiones indígenas con el cristianismo, que es la opción de la mayoría de las comunidades indígenas ya insertas en la sociedad nacional. En Paraguay el presidente fue obispo católico hasta hace pocos años y pidió licencia, no por alguna crisis de vocación o problema personal y sí para cumplir con el derecho canónico y respetar la ley eclesiástica.

En todos estos países el episcopado se ha posicionado claramente contrario al proceso revolucionario. Tal vez por la influencia de historias antiguas, ligadas al episcopado cubano y a los conflictos de los obispos de la Nicaragua sandinista de los años ochenta, los obispos de Venezuela se muestran contrarios a Hugo Chavez y a la propuesta bolivariana.

Un alto referente de la conferencia de religiosos de Venezuela me confesó que nunca antes el pueblo pobre había sido tratado con tanta dignidad. Agradecí este testimonio y pregunté: "¿Entonces usted está a favor del gobierno revolucionario?" Y él me aclaró: "No, estoy en contra." Y explicó: "Tenemos miedo de que el gobierno nos quite los colegios católicos y lleve al país en la dirección de un comunismo ateo." En

Ecuador los obispos, casi todos miembros de la organización Opus Dei, se pronunciaron en contra del gobierno de Rafael Correa y contra el proyecto de la Constitución. Los motivos invocados eran que la nueva Constitución abriría espacio para el divorcio, el aborto y la oficialización de las relaciones entre parejas homosexuales. La Constitución no aborda estas cuestiones y los obispos salieron de su campaña derrotados y habiendo escandalizado a mucha gente simple que no comprendió por qué sus pastores no estaban con ellos a la hora de cambiar el país.

En Paraguay luego de la toma de posesión del nuevo presidente (Lugo), éste fue recibido en la Catedral de Asunción para un *Tedeum* presidido por el arzobispo y con la presencia de todo el episcopado nacional. Fue un acto muy tradicional, poco ecuménico, y que expresó una visión de cristiandad tradicional y alienada. El arzobispo en su alocución pomposa hizo referencia a diversos arzobispos de Asunción, pero en ningún momento citó el nombre del nuevo presidente ni se refirió a él personalmente. En el día siguiente, la misa en San Pedro, donde el presidente había sido obispo antes, fue más democrática y abierta pero el mismo ambiente de cristiandad cerrada se mantuvo y era muy clara la separación entre fe y política.

Los procesos de los diversos gobiernos han encontrado oposiciones y dificultades. Los medios de comunicación, casi todos en manos de la elite antigua propietaria de la tierra y las riquezas nacionales, no se resignan a perder privilegios y hacen todo para descaracterizar el proceso revolucionario.

A pesar de haber sido el presidente electo que más aceptó pasar por referendos y votaciones, Hugo Chavez es acusado de dictador. Evo Morales es llamado por sus adversarios "indio sucio" y su opción pacífica de no confrontación es considerada como limitación y debilidad. Lugo no cuenta con la jerarquía eclesiástica, al mismo tiempo que sus adversarios lo acusan de seguir siendo obispo por demás. Lo importante es superar estas visiones reaccionarias de elite y ver el camino revolucionario en los diversos países como un proceso que va más allá de Chavez, de Evo Morales, de Rafael Correa o de Lugo. Ellos son referencias importantes pero el proceso va más allá de ellos.



3 / "¿Y la Teología de la Liberación?"

En tiempos de invierno eclesial en el cual hay poca libertad de investigación y menos aun posibilidad de libre expresión en los ambientes de Iglesia, es natural que los hermanos y hermanas vinculados a la TL se restrinjan a las academias y a las universidades. Algunos hermanos y hermanas han estado presentes en la caminata de las comunidades indias en Bolivia y otros países andinos (Diego Irrarazaval, Antonieta Potente, Javier Albó). También en el acompañamiento de las comunidades afro-descendientes (teologías negras) y en la teología feminista latinoamericana hay una gran vitalidad y búsqueda de actualización. Además de eso, ya hace algunos años, la ASETT convoca a la Teología de la Liberación a profundizar el pluralismo cultural y religioso y a constituirse como teología pluralista de la liberación. Este nuevo camino ha dado vida nueva a la teología latinoamericana. Sin embargo, con excepción de algunas presencias, pocas y brillantes (Leonardo Boff, José María Vigil y otros/as), la Teología de la Liberación no se ha revelado muy presente en el propio corazón de este proceso nuevo latinoamericano. Algunos teólogos que están insertos en procesos de base trabajan en el ámbito local. Eso es fundamental y prioritario. Pero, como señal visible de esta inserción, sería necesario que en la propia reflexión de las comunidades, se hiciera una reflexión teológica sobre el proceso bolivariano. Para eso sería fundamental abrir un diálogo entre la teología y el pensamiento bolivariano tal como es expresado por los grupos que conducen el proceso. Ahora, el hecho de que los episcopados se hayan pronunciado contrarios, sin aceptar el diálogo, parece haber llevado a algunos teólogos a comportarse de la misma manera. Y así viene faltando una reflexión más sistemática y profunda sobre este asunto.

Hace años, reflexionamos sobre la relación entre fe y política, entre socialismo y cristianismo, entre espiritualidad y revolución. Giulio Girardi fue pionero en acompañar los primeros pasos de la llamada revolución sandinista y su obra "Cristianismo y Sandinismo" nos podría inspirar hoy en la elaboración de una obra colectiva nueva "Cristianismo y

Bolivarianismo". No para canonizar el proceso sino para colaborar con él y hasta ayudar a depurarlo.

Cuando la TL comenzó, los cristianos se insertaban en los movimientos sociales revolucionarios que tenían varios aspectos que la Iglesia y la ética cristiana consideraban negativos: la opción de lucha de clases, la violencia revolucionaria y otros. Varios de aquellos grupos eran marxistas y profesaban un ateísmo dogmático. Sin embargo, no por eso los cristianos dejaron de insertarse. A pesar de los defectos y limitaciones de los grupos, los teólogos de la liberación no se negaron a pensar su teología a partir de esta práctica. ¿Por qué negarse hoy a pensar una inserción eclesial y una consecuente teología a partir de los procesos actuales que están ocurriendo en los diversos países latinoamericanos?

No existe ningún proceso social y político puro y sin defectos. Es posible que Hugo Chavez sea personalista y autoritario, o algo caudillista. Evo Morales puede ser acusado de pensar el país más para los indios que para el conjunto de la sociedad. Rafael Correa quiere cambiar el país, como Lula, manteniendo todos los paradigmas de una economía liberal. Y así en adelante. Sin duda, todos estos gobiernos, así como los otros, tienen defectos serios y de modo alguno son santos inmaculados. Entre tanto, es en la realidad concreta de los procesos como éstos que debemos insertarnos y colaborar con aquello que apunta en la dirección de la liberación de nuestros pueblos.

Así, no se puede negar que con todos sus defectos ellos vienen representando un servicio nuevo y eficiente para la liberación de los más pobres.

Varios de estos gobiernos, incluso, para intentar superar la oposición de los episcopados, se han declarado cristianos y católicos. Es un tipo de declaración inadecuada y poco ecuménica. La función de estos gobiernos debería ser laica y pluralista.

El presidente Hugo Chavez está desafiando a los teólogos y teólogas de la liberación a reunirse en Caracas - él invita y ofrece hospedaje - para reflexionar sobre los elementos de una espiritualidad ecuménica nacida en el proceso revolucionario bolivariano. Leonardo Boff y yo respondimos que tenemos interés, sí, en participar de esta reflexión. Usted que me lee puede considerarse invitado/a. **NT**



Chavez y los portavoces de la revolución bolivariana, no dudan en decir que la inspiración de este proceso es cristiana y que para la revolución es fundamental este criterio espiritual venido del evangelio.

Entre tanto, es en la realidad concreta de los procesos como éstos que debemos insertarnos y colaborar con aquello que apunta en la dirección de la liberación de nuestros pueblos.



MILITANCIA COMO MISIÓN

Visión del mundo, praxis evangélica y espacio público.

A partir de los resultados registrados por la Primera Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina, los autores reflexionan sobre los diferentes niveles de análisis que plantea el fenómeno evangélico y su respectiva articulación con la esfera pública.

Por Marcos A. Carbonelli* y Mariela A. Mosqueira**

*Lic en Cs. Políticas.
Profesor en la UBA
y becario del CONICET.

**Lic en Sociología.
Profesora de la UBA
y becaria del CONICET.

Esta praxis intramundana desplegada por los evangélicos nos remite a la reflexión sobre el papel social de la religión en el espacio público de las sociedades modernas, donde se percibe el despliegue de un proceso de "desprivatización" de la religión que supone el avance de las religiones modernas sobre el espacio público, quebrando las fronteras de la esfera privada, en la cruzada por la reconfiguración de la sociedad civil.

PENTECOSTALIZACIÓN DEL CAMPO EVANGÉLICO / Enfocándonos en el campo religioso latinoamericano, se detecta una reconfiguración en su interior marcada por la doble dinámica de: ruptura del monopolio católico y pluralización de las alternativas religiosas.

Haciendo blanco en el campo evangélico, los científicos sociales detectan que en las últimas décadas los grupos evangélicos se han convertido en la alternativa no-católica que alcanzó mayor difusión y visibilidad debido a sus dinámicas internas y en articulación con las lógicas del campo religioso general. En la Argentina, siguiendo los datos proporcionados por la encuesta, se percibe que son la primera minoría religiosa, alcanzado el 9% del total de la población. Centrándonos en los actores del campo evangélico, la literatura especializada advierte el desarrollo de un proceso de pentecostalización en su interior, coincidentemente con los datos que arroja la encuesta por la que el pentecostalismo representan cerca del 90% del total de la población evangélica. Se pueden detectar nuevas reconfiguraciones, no exentas de tensiones y resistencias, en el nivel simbólico-cosmológico y en el nivel organizacional evangélico que impactan y se cristalizan como los "modos de actuar y pensar evangélicos" sobre el espacio público. Dichas mutaciones se vinculan con una reinterpretación cosmológica del dualismo Iglesia-Mundo, que supone un giro en la actitud evangélica hacia el "mundo", produciéndose el pasaje desde un *dualismo negativo* que predicaba la negación y el alejamiento del "mundo" como fuente de todo mal; hacia un *dualismo positivo*, que exhorta a la acción intramundana como extensión de la obra de construcción del Reino de Dios. Así, el "mundo", con sus estructuras sociales, políticas, económicas, culturales y geográficas, comienza a configurarse en el universo simbólico evangélico como un espacio a ser "transformado y conquistado para el Señor", en donde el fiel junto con

la comunidad cristiana, imaginada como el "cuerpo de Cristo", deben desplegar una guerra espiritual contra las fuerzas del mal con el objetivo de "liberar", "salvar" y "ganar" almas y territorios para el Señor.

Esta reinterpretación del dualismo "Iglesia-mundo" impacta con distinta intensidad en el nivel organizacional del campo evangélico delineando estrategias de conjunto en los modos de accionar hacia dentro y hacia fuera de la comunidad evangélica.

Si nos detenemos en el plano intra-evangélico, se detecta la confluencia y alineación de las diversas denominaciones en una identidad cristiana común, que implica la construcción de una simbología y una estética de *lo cristiano* capaz de aglutinar y diluir las diferencias internas para producir la cohesión interna suficiente que permita a los miembros reconocerse como partes de un mismo "cuerpo". Asimismo, fruto del mismo movimiento, se consolidan al interior de la comunidad evangélica organizaciones de tipo transversal e interdenominacional (principalmente, el caso de ACIERA) que permiten reforzar la convergencia identitaria y coordinar las praxis comunes.

Esta unidad cristiana resultante de rearticulaciones internas configura estrategias de acción hacia fuera de la comunidad, en el seno del espacio público, que pueden ser pensadas en términos de *militancia evangelizadora*. Si observamos las diversas y múltiples intervenciones evangélicas en el espacio público, como por ejemplo, ante el conflicto agropecuario sucedido el año pasado en nuestro país o en contra de la despenalización del aborto y de la droga, se percibe con suma claridad la presencia de una *militancia evangélica* que exhibe una alta cohesión interna, que le permite coordinar y converger fuerzas para que su voz sea oída y su presencia visualizada y desde allí, intervenir y transformar "el mundo", esto es, el espacio público - político - social. Esta praxis intramundana desplegada por los evangélicos



cos nos remite a la reflexión sobre el papel social de la religión en el espacio público de las sociedades modernas, donde se percibe el despliegue de un proceso de "desprivatización" de la religión que supone el avance de las religiones modernas sobre el espacio público, quebrando las fronteras de la esfera privada, en la cruzada por la reconfiguración de la sociedad civil.

En esta línea, podemos visualizar que la lógica cristiana de acción intramundana se extiende más vigorosamente en aquellos espacios sociales carentes, donde la presencia estatal es difusa o nula. Así, las comunidades evangélicas desarrollan una fuerte labor social de asistencia y transformación en el ámbito hospitalario, carcelario, en el tratamiento de adicciones y en la asistencia social en las zonas más vulnerables.

FINANCIAMIENTO ESTATAL / Se vuelve altamente nutritivo articular estas reflexiones con los resultados que arroja la encuesta sobre la actitud evangélica hacia el Estado. Según ella, 9 de cada 10 evangélicos se pronunció en contra del financiamiento estatal exclusivo a la Iglesia Católica, en clara consonancia con la postura crítica sostenida históricamente por esta comunidad religiosa. No obstante, la mitad de los evangélicos se encuentra muy de acuerdo con el financiamiento a todas las religiones, cerca de la cuarta parte algo de acuerdo, mientras que la cuarta parte restante se manifiesta en franca disidencia. Solo una minoría de este espacio confesional sostiene a priori un modelo estatal diferente, en el que el Estado no se encuentra comprometido con el mantenimiento de los cultos. No obstante, esta ampliación de atribuciones y derechos no carecería sutilmente de fronteras y mecanismos de exclusión. Dicho con otras palabras: para la mayoría de los evangélicos no todos los cultos son merecedores del beneplácito estatal.

Podemos intuir que los términos de la causa "evangélica" -históricamente asociada a la lucha por la libertad de

cultos- han sido redefinidos por la importancia demográfica y simbólica que adquirieron las Iglesias Pentecostales y Neo Pentecostales al interior del campo evangélico. Su peso gravitacional influye decisivamente en el imaginario evangélico en lo que respecta al modelo estatal anhelado, el cual abandona la tradicional postura de radical separación e independencia entre las Iglesias y el Estado -propia del protestantismo histórico- y se inclina en cambio por una regulación pública que favorezca a las Iglesias, no sólo mediante reconocimiento jurídico, sino también mediante la obtención de subsidios para actividades desarrolladas en el ámbito educativo y social, emulando los tradicionales privilegios ostentados por el catolicismo.

En resumidas cuentas, la lógica cristiana de acción intramundana descrita se transforma consecuentemente en una argumentación favorable al financiamiento público a sus permanentes intervenciones en el ámbito social, legitimándolas.

POLÍTICA PARTIDARIA / Si concentramos nuestro análisis en la relación entre la población evangélica y el ámbito político partidario, podremos ver que en primera instancia, la misma guarda conductas políticas que la emparentan con el sentir del conjunto de los argentinos: evidencian una marcada negativa a integrar las filas de partidos políticos, sindicatos y manifestaciones sociales y de protesta. Más allá de los rasgos generales, la actividad política de los evangélicos en lo que concierne estrictamente a la cuestión electoral arroja algunas apreciaciones sumamente interesantes que ponen en entredicho varios de los idearios políticos-religiosos más fuertes y habilitan el acceso a los debates más intensos que se brindan al interior de este segmento religioso.

En primer lugar, es propicio resaltar que las tres cuartas partes de la comunidad evangélica niega cualquier tipo de influencia en sus elecciones políticas por parte

Es posible discernir una nueva dinámica de intervención evangélica que tiene entre sus matices más salientes el abandono progresivo del proyecto del partido confesional y el anclaje en la propuesta de la múltiple inserción de dirigentes evangélicos en diferentes sectores del espectro partidario.



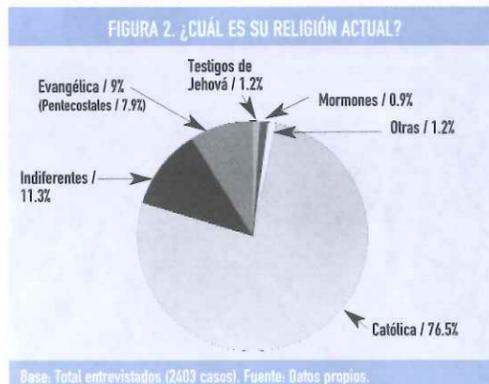
de pastores y actores con connotaciones religiosas, lo que contrasta el supuesto direccionamiento de la voluntad de la totalidad de la feligresía por parte de los líderes religiosos, imaginario especialmente sostenido por periodistas y políticos que suelen equiparar a los pastores con los denominados "punteros".

Ahora bien, cabe preguntarse por qué este tipo de suposiciones subsiste, si los resultados de la encuesta son tan concluyentes en un sentido contrario. Una respuesta posible residiría en el carácter pragmático propio del juego político, que impulsa a sus actores a intentar rubricar pactos con cualquier tipo de dirigentes que hipotéticamente podrían llegar a retribuirlle "ganancias" (léase votos).

Los pastores aparecen ante los ojos de los políticos convencionales como actores atractivos debido a su fuerte ascendencia al interior de comunidades barriales y a su labor social, que los ubica casi como líderes naturales de dichos espacios.

En lo que respecta a la participación o no de las figuras religiosas en tanto candidatos políticos, prácticamente una mitad de los evangélicos lo pondera mientras que la otra está en franco desacuerdo. La posición institucional por parte de organizaciones como ACIÉRA es proclive a desalentar este tipo de incursiones netamente religiosas en el plano político por temor a "politizar" el ambiente interno de las Iglesias. Sin embargo, un repaso superficial de las últimas proyecciones evangélicas de importancia en el escenario político nacional arroja una clara predominancia de candidaturas pastorales. Las raíces de este fenómeno se hunden no sólo en el respaldo conseguido frecuentemente por parte de los sectores populares, sino también en la fuerte permeabilidad del escenario político actual a figuras que se presentan como la antítesis de los actores políticos "convencionales".

Es posible discernir una nueva dinámica de intervención evangélica que tiene entre sus matices más salientes el abandono progresivo del proyecto del partido confesional y el anclaje en la propuesta de la múltiple inserción de dirigentes evangélicos en diferentes sectores del espectro partidario. Una de las variantes más frecuentes por las que estos actores reúnen capital político es mediante su ascendente protagonismo en medios locales, lo que luego suele traducirse en una proyección política multifacética, es decir, que puede derivar en una carrera polí-



tica convencional o en un liderazgo barrial marcado desde el cual establecer negociaciones.

A MODO DE CIERRE

Los datos arrojados por la encuesta nos han permitido confirmar aquello que lúcidamente la literatura especializada advertía, esto es, la presencia de un proceso de pentecostalización al interior del campo evangélico. Esto implica el despliegue de nuevas reconfiguraciones en el nivel simbólico-cosmológico y en el nivel organizacional evangélico que impactan, que nosotros hemos definido en términos de *militancia evangélica*.

Los posicionamientos públicos de los evangélicos nos permiten construir, a grandes rasgos, el perfil de relación Estado-Iglesias que los mismos sostienen, en tanto componente ineludible de su visión evangelizadora. El mismo podría describirse como un modelo de Estado que debe comprometerse con el sostenimiento económico de los cultos por él reconocidos, como también, establecer regulaciones legislativas que fortalezcan los derechos de ciertas Iglesias, otorgándoles mayor margen de acción en la sociedad civil, en desmedro de otras. Estos rasgos nos permiten intuir una continuidad con el modelo estatista de regulación del campo religioso, con una salvedad: los evangélicos alcanzarían un posicionamiento equivalente al ostentado otrora por la Iglesia Católica.

Ante este panorama, queda en evidencia que una mayor pluralización del campo religioso no equivale necesariamente al despliegue inequívoco de un proceso de privatización de la religión y menos al predominio de un modelo de secularización social homogéneo e irreversible. Por el contrario, se avizora un escenario religioso complejo, donde se pone de relieve cuán porosas son las fronteras que dividen la esfera religiosa de la esfera política, como así también cuán recurrentes son las intervenciones del Estado, de las Iglesias y demás actores sociales en la definición de lo religioso, definición no exenta, por cierto, de disputas de poder y arreglos siempre provisorios. ■



Se avizora un escenario religioso complejo, donde se pone de relieve cuán porosas son las fronteras que dividen la esfera religiosa de la esfera política, como así también cuán recurrentes son las intervenciones del Estado, de las Iglesias y demás actores sociales en la definición de lo religioso.

CATOLICISMO Y POLÍTICA EN LOS AÑOS 70'

ESTRATEGIAS Y REDES DEL CATOLICISMO INTEGRAL DURANTE LA ÚLTIMA DICTADURA MILITAR

Tomando como punto de referencia la simbiosis entre catolicismo y argentinidad, se describen las trayectorias y relaciones de los diversos actores personales e institucionales del catolicismo que articularon de modo explícito e implícito el vínculo entre fe y política en los años 70'.

Por María Soledad Catoggio*



*Lic. en Sociología. Docente de la UBA. Becaria del CONICET

Las reflexiones que ofrecemos en estas páginas son síntesis de resultados parciales de nuestra investigación doctoral en curso, orientada a contribuir al conocimiento de las modalidades de negociación y supervivencia puestas en práctica por obispos, sacerdotes, religiosos, religiosas en situaciones límite durante la última dictadura militar. La propuesta de un abordaje a partir del caso de los elencos dirigentes del catolicismo se debe a su posición privilegiada, tanto en el espacio social como parte de una institución de larga tradición y legitimidad para amplios sectores de la sociedad argentina, como en cuanto parte de una institución clave en la alianza de gobierno tejida durante la última dictadura. Por esta doble condición, los obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas víctimas del terrorismo de Estado se convierten en un caso paradójico para explorar las tensiones expresadas durante la experiencia traumática del gobierno militar y son sujetos de nuestro especial interés. Por mucho tiempo, la tesis de la existencia de "dos iglesias", una *complice* y otra *perseguida* ha funcionado como clave de lectura canónica sobre esta temática obstaculizando, a veces, una comprensión más profunda del fenómeno. En efecto, el escenario de la última dictadura militar dio lugar a sucesos disímiles, por ejemplo: que los elencos militares se invistieran en guardianes de la "ortodoxia católica" y llegasen a condenar una edición de la Biblia; que la organización armada Montoneros buscara entablar correspondencia con el papa Juan Pablo II, eligiendo como emisario a su propio capellán, el

sacerdote Jorge Adur, desaparecido en ese intento en el marco de la Operación Cóndor; que emblemas del nacionalismo católico como el presbítero Leonardo Castellani se sentaran a la mesa con el General Videla y reclamasen por el desaparecido Haroldo Conti o que figuras emblemáticas de la renovación conciliar como el obispo Antonio Quarracino pasasen a denunciar a aquellos compañeros que habían optado por la "solución marxista". En este contexto, nuestra investigación en curso intenta ser original en la búsqueda por comprender desde una mirada sociológica que privilegie la reconstrucción de las trayectorias de los actores en el largo plazo, se interese por el desarrollo de los procesos socio históricos, analice los conflictos y alianzas cambiantes entre diversos sectores del catolicismo y los modos de circulación de las personas y las formas de sociabilidad que articularon redes sociales específicas que fueron objeto del terrorismo de Estado. Abordar este polémico período de la historia argentina exige recuperar algunos procesos del largo plazo.

En los años 1920, comenzó a cobrar forma, una manera de concebir y de llevar a la práctica el catolicismo que F. Mallimaci denominó como "catolicismo integral". Esta modalidad, forjada en clara reacción a la "hegemonía liberal" imperante, y definida por su vocación de llevar el catolicismo a "todas las esferas de la vida", se volvió hegemónica en la sociedad civil ocupando primero diversos espacios sociales para, más tarde, proyectarse desde el Estado a partir del primer golpe cívico-militar en 1930. Desde esta concepción





Encontró en la idea-fuerza de la "liberación humana histórica" una anticipación de la "salvación final en Cristo" y una expresión teológica para promover la "revolución" como vía plausible para la transformación política y social.

La autonomía y legitimidad que ganaron estos espacios despertó la desconfianza de autoridades religiosas y políticas, que acusaron el potencial herético de estas empresas.

del mundo, "lo sacramental" pasa a un segundo plano en vistas a un afán político, social e intransigente. Esta expresión se caracterizó, entonces, por su renuencia a quedar relegada al ámbito de lo privado, a ser restringida a una práctica de culto y a ser considerada como una religión más. El liberalismo en todas sus expresiones -político, económico y cultural- se convirtió en el "enemigo natural", aún dentro de las mismas filas del movimiento católico. En contraste, la simbiosis entre catolicismo y argentinidad construida en las primeras décadas del siglo XX y fundamento del "mito de la nación católica" -en sus diversas reformulaciones- hizo del catolicismo un actor privilegiado en la historia política y social de la

nación. La importancia del catolicismo integral fue, entonces, la de funcionar como *matriz común* a partir de la cual se diversificó un abanico de opciones político-religiosas que recorrieron un variado arco de posiciones ideológicas.



Esta lógica de acción *en el mundo* -propia del catolicismo integral- tiñó no solo la diversidad de identidades católicas recortadas dentro de ese vasto universo que es el catolicismo, sino también la puesta en práctica de diversas estrategias en coyunturas distintas. Durante los años 1960 y 1970, bajo el clima triunfante de la revolución cubana, esta visión integral del mundo dio lugar a una corriente social que, retomando esa larga tradición anti-liberal, encontró en la idea-fuerza de la "liberación humana histórica" una anticipación de la "salvación final en Cristo" y una expresión teológica para promover la "revolución" como vía plausible para la transformación política y social. Esta corriente articuló diversas redes

sociales, algunas de las cuales alcanzaron grados de cristalización que permitieron una identificación clara con organizaciones concretas, que dieron lugar a diversas experiencias. En el ámbito universitario, se destacaron los Campamentos Universitarios de Trabajo (CUT), impulsados por Rafael Tello y coordinados por el sacerdote José María Llorens, destinados a sensibilizar a los jóvenes católicos con el "mundo de los pobres". Inicialmente ligados a la Juventud Universitaria Católica (JUC), muchos militantes que pasaron por este espacio, más tarde se integraron a *Montoneros*. A su vez, con la vuelta del peronismo en 1973, un sector minoritario filiado a la Tendencia Revolucionaria de la agrupación armada, buscó re-identificarse nuevamente con el catolicismo, dando nacimiento a "Cristianos para la Liberación". En el ámbito estrictamente sacerdotal, muchos de los clérigos asesores de las ramas especializadas de la Acción Católica, convergieron en la conformación de un movimiento sacerdotal, conocido como el "Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo" (MSTM). Con este movimiento coexistieron otras experiencias sacerdotales, que no siempre confluyeron en el MSTM, como la experiencia previa de los "curas obreros", muchos de ellos filiado a la Misión Extranjera Francesa, la red de "curas villeros" consolidada en 1969 en Buenos Aires, el movimiento de "curas casados" y diversas redes informales de sacerdotes, aglutinadas fundamentalmente por el carisma personal del clérigo, insertas en los sectores populares, algunas comprometidas con el trabajo sindical. Otros combinaron más orgánicamente la reflexión intelectual con el compromiso social y se sumaron a instancias como el Centro Teilhard de Chardin; la revista *Cristianismo y Revolución*, órgano de difusión del diálogo cristiano-marxista, inspirada en la trayectoria del sacerdote colombiano Camilo Torres y dirigida por el ex seminarista Juan García Elorrio; o la revista *Tierra Nueva*, tempranamente condenada por el arzobispo de Buenos Aires, Antonio Caggiano. El clima de la época fue propicio para habilitar una alta circulación por diversas experiencias que en la práctica no siempre se tradujeron en un vínculo orgánico. En ese sentido, más allá de sus miembros más estables, el MSTM se convirtió en una red social más amplia, conocida en la época como "tercermundismo", que aglutinó tanto esta diversidad de expresiones sacerdotales, como el dinamismo de muchos militantes identificados con el movimiento católico. La autonomía y legitimidad que ganaron estos espacios despertó la desconfianza de autoridades religiosas y políticas, que acusaron el potencial herético de estas empresas. Las respuestas fueron variadas: implementación de medidas disciplinarias, reasignación de funciones y de destinos y un alto porcentaje de deser-

ción del clero, entre otras que convergieron en un proceso de racionalización institucional. En variadas ocasiones, la manera de resolver los conflictos alentó o dejó hacer a los agentes de la represión que incorporaron la heterodoxia católica al catálogo de la "subversión". Esto condujo a que muchos católicos filiado a estas redes, pero también otros tantos no necesariamente orgánicos a estos grupos, pasaran a engrosar el listado de víctimas católicas del terrorismo de Estado. En estas circunstancias la dictadura militar dio lugar a diversas iniciativas donde la reconversión, la supervivencia y la resistencia muchas veces formaron parte de la misma estrategia. El rol protagónico de Rafael Tello en el impulso de las peregrinaciones masivas a Luján, junto con el auge de la pastoral juvenil, hacía posible reencauzar o recomponer el espacio antes ocupado por los CUT. El esfuerzo ininterrumpido del equipo pastoral en villas de emergencia de la arquidiócesis de Buenos Aires supuso resistir de manera cotidiana y prolongada frente a los operativos de erradicación. La confluencia a partir de 1980 entre miembros de la CGT de Brasil y el equipo de pastoral social del Episcopado, tanto en la emblemática movilización del 7 de noviembre de 1981 realizada en la iglesia de San Cayetano como en el apoyo a la Multipartidaria, capitalizaba viejas vinculaciones entre sindicalismo e Iglesia y contribuía a dar vuelo propio al dirigente del sindicato cervecero, Saúl Ubaldini, que aparecía entonces como la figura capaz de unificar la oposición al régimen dictatorial. Por último, diversas figuras de la Iglesia y el movimiento católico, sensibilizados frente a la experiencia propia o en su entorno próximo del terrorismo de Estado, desde el exilio o en el país, reconvirtieron sus trayectorias y se volcaron de lleno a la denuncia de las violaciones de los derechos humanos: Adolfo Pérez Esquivel, Premio Nobel de la Paz, como coordinador latinoamericano del Servicio de Paz y Justicia; el sacerdote pasionista Federico Richards desde la tribuna del periódico bilingüe *The Southern Cross*; la religiosa francesa Alice Domon, desde el Movimiento Ecueménico por los Derechos Humanos (MEDH) y como integrante del núcleo fundador de Madres de Plaza de Mayo, reunidas en la Parroquia Santa Cruz, hasta su desaparición; los obispos Jaime De Nevares y Miguel Hesayne desde la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH), fundada en la sede pasionista "Casa Nazareth"; el obispo Jorge Novak desde la co-coordinación del MEDH; Patricio Rice, sacerdote irlandés de la Fraternidad del Evangelio, como impulsor de Federación Latinoamericana de Asociaciones de Familiares Detenidos Desaparecidos (FEDEFAM)

desde el exilio; Emilio Mignone, primero en el marco de la APDH y, al poco tiempo, dando creación al Centro de Estudios Legales y Sociales en 1979, entre otros tantos.

Estas redes y grupos del catolicismo definen una *estrategia integral que, centrada en la "dignidad humana", articula la demanda de "aparición con vida de los desaparecidos" y la denuncia a la tortura con la defensa de los*

derechos sociales y comunitarios. Los derechos de los villeros, de los pobres, de los trabajadores y de los indígenas forman parte del repertorio de denuncias de los agentes del catolicismo que están vinculados, forman parte activa y/o se sienten sensibilizados por el trabajo emprendido desde los organismos de derechos humanos a partir de la denuncia de las violaciones a los derechos humanos perpetradas por el terrorismo de Estado. Esta temprana concepción integral de los derechos humanos habilitará, más tarde, la inclusión de nuevas demandas bajo el paradigma humanitario, permitiendo tender un puente de continuidad entre las víctimas del terrorismo de Estado y las nuevas víctimas del neoliberalismo. Mas temprano que tarde, la pronta clausura de los canales de judicialización de los crímenes de lesa humanidad impulsará a estos actores a definir *estrategias de memorialización* destinadas a velar por un *deber de memoria*: no olvidar a los mártires. **NY**

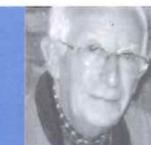


Estas redes y grupos del catolicismo definen una *estrategia integral que, centrada en la "dignidad humana", articula la demanda de "aparición con vida de los desaparecidos" y la denuncia a la tortura con la defensa de los derechos sociales y comunitarios*.



A LOS CUARENTA AÑOS DE MEDELLÍN

Cecilio de Lora* ha sido adjunto de Mons. Pironio en el CELAM en torno a los años de Medellín y durante la misma celebración de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en 1968. Nos ofrece una reflexión sobre el 40º aniversario de la misma, al tiempo que conecta la historia pasada con los desafíos eclesiales del presente.



*Teólogo y sacerdote marianista. Actualmente reside en Ecuador.



JUSTO EN MEDELLÍN...

... Se celebró el cuarenta aniversario de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que tuvo lugar en esta ciudad, la hermosa capital del valle del Aburrá, en agosto-septiembre de 1968. Desde ese momento, Medellín fue algo más que un nombre para la historia de la Iglesia en América Latina. Como Chiquinquirá lo es para la historia de la Iglesia en Colombia. Medellín, en efecto, es más que un documento que orientó nuestra pastoral y nuestra vida cristiana: fue - y sigue siendo- un espíritu, fruto del Espíritu, que inspiró nuestro ser y nuestro quehacer, como el Concilio Vaticano II lo hizo con la Iglesia universal. De hecho, Medellín quiso ser una evaluación y un nuevo impulso de nuestra vida eclesial a la luz del Vaticano II.

SE CELEBRÓ UN CONGRESO PARA RECORDAR...

... Es decir para volver a poner en el corazón lo que fue y significó aquella inolvidable II Conferencia del Episcopado Latinoamericano. La Facultad de Teología de la Universidad Javeriana, de Bogotá, y la Facultad de Teología de la Fundación Universitaria Luis Amigó (FUNLAM), de Medellín, fueron responsables de la organización, pulcra y eficiente, del IV Congreso Internacional de Teología que tuvo como sede las instalaciones de la FUNLAM, del 19 al 22 de agosto de 2008.

Al Congreso fueron invitados como ponentes José Comblin, lúcido y crítico como es habitual; Federico Carrasquilla, de Medellín, siempre estimulante cuando de reflexionar evangélicamente sobre lo propio se trata. También Agenor Brighenti, teólogo brasileño de las nuevas hornadas, presidente de Amerindia (una asociación de teólogos latinoamericanos), y el que suscribe, Cecilio de Lora, quien fuera adjunto de Mons. Pironio, Secretario General del CELAM en aquellas fechas y de la II Conferencia de Medellín. Además, y entre las ponencias, tuvieron lugar un buen número de conversatorios animados por las contribuciones de profesores y estudiantes de teología, fundamentalmente, de diversas Universidades. Fueron espacios de valioso enriquecimiento, con reflexiones centradas en la coyuntura actual eclesial. Todas las ponencias y las contribuciones pueden verse en: www.javeriana.edu.co

SIN OLVIDAR LOS ANTECEDENTES...

... Que enmarcaron el acontecimiento de Medellín. Es bueno tenerlos en cuenta para valorar mejor lo que aquella Conferencia supuso, según aquello de que quien no conoce la historia está obligado a repetirla. Medellín fue llamada II Conferencia porque en Río de Janeiro, en 1955, se celebró la primera. Se abrían entonces nuevos horizontes, para algunos amenazantes, en el panorama latinoamericano. Si esta Conferencia no será especial-

Medellín quiso ser una evaluación y un nuevo impulso de nuestra vida eclesial a la luz del Vaticano II

FORTUNATO MALLIMACI (ED).
RELIGIÓN Y POLÍTICA. PERSPECTIVAS DESDE AMÉRICA LATINA Y EUROPA.
EDITORIAL BIBLOS, BUENOS AIRES 2008, 139 PÁGINAS

La creciente especialización funcional y diferenciación institucional entre las esferas de la acción política y religiosa, pronosticadas por las teorías de la "modernización", conviven como espacios de hibridación donde son posibles y legítimas un sinnúmero de transacciones de sentido político-religioso, orientadas a legitimar acciones pasadas o brindar criterios prácticos para la acción en el presente. Este doble proceso de agenciamiento, político de lo religioso y religioso de lo político, es constitutivo de nuestras sociedades.

Líderes religiosos y actores políticos de diversas posiciones en el arco ideológico transitan y circulan sin prejuicios de un espacio a otro, intercambiando bienes simbólicos y materiales legítimos, poniendo en duda aquellas construcciones de sentido común que aún hoy insisten en levantar fronteras infranqueables entre lo político y lo religioso, buscando preservarlos como "ámbitos puros".

El libro intenta dar cuenta de la hibridación histórica, constante y renovada entre ambas esferas de acción social, a partir de diversas problemáticas que forman un arco de posibilidades donde el cruce entre la religión y la política se vuelve a veces conflictivo, a menudo confuso o en ocasiones plausible para dar respuestas a problemas actuales de nuestras sociedades modernas. La pluralidad de perspectivas aquí reunidas, desde América Latina y Europa, es el resultado de reflexiones y debates acumulados de científicos sociales empe-

ñados en acercar estas realidades a partir de la búsqueda de respuestas comunes.

El libro será presentado en el Centro Nueva Tierra a finales de marzo de 2009



LUIS ALBERTO GÓMEZ DE SOUZA.
UMA FÉ EXIGENTE. UMA POLÍTICA REALISTA.
EDUCAM, RÍO DE JANEIRO 2008, 161 PÁGINAS.

Este libro se fue construyendo a partir de varios debates donde participó el autor, entre 2007 y 2008, sobre temas relacionados con la fe y la política, desde la transposición del río San Francisco, algunos temas centrales y controvertidos en la Iglesia Católica y en América Latina, hasta una evaluación del gobierno de Lula y del PAC (Programa de Aceleración del Crecimiento). Muchos son textos publicados en medios de comunicación y de circulación en internet.

La primera parte señala las articulaciones entre fe y política, que no se confunden ni están aisladas. También realiza una crítica a los fundamentalismos e integristas.

Luego son examinados los desafíos para la Iglesia Católica Romana, como el ecumenismo y algunos temas "congelados" (sexualidad y reproducción, celibato y ordenación de hombres y mujeres casados). Presenta figuras ejemplares como D. Hélder Camara, D. Aloisio Lorscheider y D. Luciano Mendes de Almeida, además de las intervenciones actuales del cardenal Carlo Maria Martín y de D. Clemente Isnard.

El tercer momento del libro trata sobre la emergencia popular en América Latina, desde Lula a Fernando Lugo, a quien dedica un capítulo especial. El autor ve allí procesos diferenciados, pero también con coincidencias.

En la cuarta parte nos encontramos con un análisis del gobierno de Lula con sus repercusiones a nivel mundial, así como con las posibilidades abiertas por el PAC.

Termina con cuestiones abiertas, mirando un futuro con cambios rápidos y sorprendentes.

El libro ha sido presentado por su autor en el Centro Nueva Tierra en octubre de 2008.





mente recordada por sus planteamientos apologeticos, valiosos para su tiempo, si lo será por la creación del Consejo Episcopal Latinoamericano. Diez años antes de que el Vaticano II proclamase la doctrina de la colegialidad episcopal a hombros de un puñado de pastores realmente ejemplares que caminaban valiente y proféticamente al frente de su pueblo, la Conferencia de Río la ponía en práctica con obras y de verdad. Entre aquellos obispos -imposible citarlos a riesgo de omisiones injustas- se encontraba Don Manuel Larraín, obispo de Talca (Chile), Presidente del CELAM por entonces, que inspiró la realización de Medellín. Una muerte dolorosa e inesperada le impidió estar al frente de la realización de la II Conferencia, pero su espíritu animó en todo momento sus pasos.

Con Medellín, al final de los 60 y comienzos de los 70, se abren tiempos de un gran entusiasmo eclesial y pastoral. En el 70 aparece la obra señera de Gustavo Gutiérrez, que cristalizaría cuanto se venía ya formulando como teología de la liberación. Si Medellín fue el "bautismo", Puebla sería la "confirmación", diría gráficamente Jon Sobrino. Puebla de los Angeles en México, en 1979, fue el escenario de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. En ella se sistematizaron y confirmaron las intuiciones fundamentales de Medellín. Pero en el horizonte eclesial se cernían ya -desde antes de Puebla- algunos nubarrones que presagiaban tiempos de retroceso, de olvido y hasta de sospecha de Medellín. Más tarde en Santo Domingo, en 1992, se celebró la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Se confirmaron los temores; se cambió el método clásico de nuestra reflexión pastoral del *ver-juzgar-actuar*; se perdió impulso en medio del contexto social denominado de la década perdida, enmarcado por el neoliberalismo salvaje, la postmodernidad y el neoconservadurismo religioso. Aunque en el párrafo final del Documento de Santo Domingo se afirma la continuidad con Medellín y Puebla y se renueva la opción preferencial y evangélica por los pobres. Es lo esencial.



HASTA QUE LLEGÓ APARECIDA...

... la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, celebrada en ese santuario mariano del Brasil, en el 2007. Con Aparecida renace la esperanza que un tiempo despertara Medellín. Y de la mano de Aparecida, al fondo, hemos celebrado este IV Congreso de Teología, que ha dado origen a estas líneas.

En efecto, ponencias, contribuciones y conversatorios subrayaron de diversas maneras:

- ▶ la necesidad de que Aparecida, a pesar de sus limitaciones, sea punto de arranque para renovar nuestra reflexión teológica y nuestra acción pastoral;
- ▶ y la importancia que en su tiempo tuvieron, y hoy deben seguir teniendo, los elementos que configuraron el perfil de una Iglesia latinoamericana y caribeña: la opción por los pobres (o mejor, la opción con los pobres por un mundo justo, anuncio del Reino de Dios); la dimensión comunitaria, concretada en la reanimación de las comunidades eclesiales de base; y la continuidad en la reflexión teológica identificada como *teología de la liberación*, como respuesta a los signos de los tiempos, hoy, en América latina y Caribe.

El Congreso, en fin, se ha movido en el mejor espíritu de Medellín y significa hoy un nuevo desafío en el espíritu renovado de Aparecida. **MI**

Diez años antes de que el Vaticano II proclamase la doctrina de la colegialidad episcopal a hombros de un puñado de pastores realmente ejemplares que caminaban valiente y proféticamente al frente de su pueblo, la Conferencia de Río la ponía en práctica con obras y de verdad.



"CATÓLICOS SOMOS TODOS..."

Sobre los múltiples rostros del catolicismo en Argentina

LA COMPLEJA CONFORMACIÓN DE LOS "CATOLICISMOS"

Por Verónica Giménez Béliveau* y Gabriela Irrazábal**



INTRODUCCIÓN

Que la mayoría de los y las argentinas son católicas es una realidad que casi nadie discute. Esta pertenencia mayoritaria no es, sin embargo, ni estática, ni homogénea. El catolicismo es un hecho social, y como tal dinámico y abierto a las interacciones con otras instituciones, movimientos y procesos que lo transforman, y a los cuales, también, modifica. Las evoluciones del espacio público en la Argentina de los 25 años de democracia nos muestran nuevos movimientos políticos, sociales y religiosos, nuevas modalidades de acción, renovadas relaciones de los actores entre sí y con los poderes estatales. El catolicismo, como una de las pertenencias identitarias de la mayoría de la población en Argentina, tampoco es una construcción social homogénea: en su interior encontramos posiciones doctrinales e ideológicas distintas, e incluso opuestas, prácticas variadas, formas de relacionarse con la fe diversas. Roberto Blancarte, un sociólogo mexicano especializado en el estudio de las religiones sostiene que si una población aparece homogéneamente católica, la diversidad tiene que estar en su interior¹. De la diversidad del catolicismo en Argentina nos ocuparemos en este artículo. Catolicismo que tiene en el territorio argentino una densidad histórica vieja de algunos siglos, y cuyas evoluciones actuales son el resultado de ese transcurso, tejido con las influencias sociales, económicas, políticas y religiosas de grupos y culturas varias.

LAS PERTENENCIAS RELIGIOSAS DE LOS ARGENTINOS

Las consideraciones que aquí presentaremos son el resultado del trabajo con los datos estadísticos obtenidos en la "Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina", realizada durante el año 2008 en el marco de un proyecto en el que participan universidades nacionales y centros del CONICET². Los datos estadísticos surgidos del estudio nos muestran que la abrumadora mayoría de los argentinos cree en Dios (91%) y se declaran católicos 7 de cada 10 habitantes del país. Ahora bien, que el 76,5% de quienes viven en Argentina se asuman como católicos no significa que sus creencias, sus actitudes respecto de los principios religiosos, su imagen de la Iglesia Católica, sus opiniones sobre los postulados doctrinales de las jerarquías eclesásticas se alineen siguiendo un mismo molde. El mundo católico es vario y multifacético, a tal punto que algunos investigadores prefieren hablar de catolicismos en plural, para destacar precisamente la amplitud del abanico social, cultural y religioso que los creyentes católicos conforman. Nos planteamos entonces algunas preguntas, que dieron origen a este trabajo: ¿cómo encontrar diferencias entre los católicos? ¿Qué parámetros usar para distinguir grupos, encontrar ideas comunes? ¿De qué maneras caracterizar, en suma, la masa de los creyentes católicos en Argentina encontrando diferencias y agrupando...

1 / Ver, por ejemplo, Roberto Blancarte, Historia de la Iglesia Católica en México. México: FCE, El Colegio Mexiquense, 1992, y Roberto Blancarte (coordinador). El pensamiento social de los católicos mexicanos. México: FCE, 1996.
2 / El proyecto, denominado "Religión y Estructura Social en Argentina en el siglo XXI", dirigido por el Dr. Fortunato Mallimaci, y financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (Ministerio de Ciencia y Tecnología), cuenta con la participación de científicos del Área "Sociedad, Cultura y Religión" del Ceil-Piette del CONICET, la Universidad Nacional de Rosario, la Universidad Nacional de Cuyo y la Universidad Nacional de Santiago del Estero. El estudio, de alcance nacional, se realizó sobre una muestra de 2404 casos. Se ha diseñado una muestra polietápica probabilística superior, con selección de conglomerados mediante azar sistemático en un primer momento y con cuotas de sexo y edad ajustados a los parámetros poblacionales posteriormente. El margen de error es de +/- 2%, con un 95% de nivel de confiabilidad.



* Doctora en Sociología. Investigadora CONICET en el CEIL-PIETTE.

** Licenciada en Sociología. Becaria en el CEIL-PIETTE.

El catolicismo, como una de las pertenencias identitarias de la mayoría de la población en Argentina, tampoco es una construcción social homogénea: en su interior encontramos posiciones doctrinales e ideológicas distintas, e incluso opuestas, prácticas variadas, formas de relacionarse con la fe diversas.



do similitudes, a partir de datos estadísticos y representativos de la población de católicos en Argentina?

PRÁCTICAS E IDEAS: LAS BASES DE LA DISTINCIÓN

Una de las entradas que nos permite comprender las distintas actitudes de los católicos hacia su fe tiene que ver con las prácticas, o las acciones concretas religiosamente orientadas, y la primera división que establecimos es entre prácticas públicas y privadas. Ir a misa, visitar templos, peregrinar, congregarse en grupos supone salir de la intimidad de lo privado para expresar las propias creencias en el espacio público. Y esta decisión de exteriorizar la fe a través de acciones visibles implica un compromiso que consideramos diferente al de quien solamente sostiene prácticas de "puertas adentro". Realizar algunas prácticas religiosas "privadas" por otro lado no nos ayudaba demasiado a distinguir entre los católicos, puesto que muchos las cumplen: 84% reza en su casa, 4 de cada 10 leen la Biblia. Pero si las prácticas religiosas de "puertas adentro" son ampliamente cumplidas, las prácticas en el espacio público lo son menos, entonces separamos entre aquellos católicos que sólo realizan acciones religiosas privadas y aquellos que, además, proyectan sus creencias hacia lo público. Así, dividimos a los católicos en dos grupos, aquellos que tienen prácticas preponderantemente privadas (53 %) y aquellos que tienen prácticas, además, públicas. Esta primera división nos resultó útil para tratar de comprender las dinámicas y las sociabilidades de los católicos en Argentina. Vimos que quienes practican su religión en el espacio público generalmente multiplican sus prácticas, y que las prácticas públicas se relacionan unas con otras: movilizarse hacia la parroquia supone exponerse a sociabilidades, publicidad, estímulos que sostienen la proliferación de las acciones. A esta primera división quisimos agregar un criterio que nos dijera algo más sobre las opiniones de los católicos respecto de ciertas cuestiones controversiales, sobre las cuales la Iglesia Católica tiene posiciones muy claramente tomadas, relacionadas con el dogma. Queríamos dar cuen-

Según el análisis estadístico, las tres opiniones controversiales con mayor incidencia son: la opinión sobre las relaciones prematrimoniales, sobre el aborto y sobre el sacerdocio de las mujeres.

ta de la concordancia de la opinión del católico/a con los postulados institucionales. Según el análisis estadístico, las tres opiniones controversiales con mayor incidencia son: la opinión sobre las relaciones prematrimoniales, sobre el aborto y sobre el sacerdocio de las mujeres. Dividimos entonces a los católicos en tres grupos, los más dogmáticos, que consideran que el aborto debe estar prohibido siempre, están muy en desacuerdo con la posibilidad de que las mujeres accedan al sacerdocio, y consideran que las relaciones prematrimoniales son negativas. Un segundo grupo, los moderadamente dogmáticos, está compuesto por los católicos que piensan que el aborto debe estar permitido en ciertas circunstancias (como por ejemplo en caso de peligro de la vida de la mujer, malformación del feto o violación), está algo de acuerdo con el acceso de las mujeres al sacerdocio, y considera que las relaciones prematrimoniales son una experiencia positiva tanto para el hombre como para la mujer. Denominamos antidogmáticos al tercer grupo, porque sus opiniones se oponen a lo que la institución sostiene: creen que el aborto tiene que estar permitido siempre que la mujer lo desee, consideran que las mujeres deberían poder acceder al sacerdocio y que las relaciones prematrimoniales son definitivamente positivas. El primer grupo, los dogmáticos, constituyen el 5.1% de los católicos, los moderadamente dogmáticos son el 50.6%, y los antidogmáticos el 44.3%. Empezábamos a tener una idea de las diferencias entre los católicos, pero quisimos profundizar aún más, y ver qué pasaba si cruzábamos nuestra distinción de los católicos según prácticas, y según la escala del dogma. Obtuvimos así un esquema de seis tipos de católicos, en el que agregamos la incidencia porcentual de cada tipo entre la totalidad de los católicos.

TIPO DE PRÁCTICA	DOGMA		
	MÁS	MODERADO	MENOS
PÚBLICA (+ privada)	MILITANTE 3.6%	INSTITUCIONAL 25.6%	LIBREPENSADOR 18.2%
PRIVADA (prevalentemente)	DEVOTO 1.4%	DOMÉSTICO 25.0%	SECULARIZADO 26.1%

Base: Total entrevistados católicos (1838 casos). Fuente: CEIL-PIETTE CONICET



LOS TIPOS DE CATÓLICOS Y SUS CARACTERÍSTICAS SOCIO-DEMOGRÁFICAS

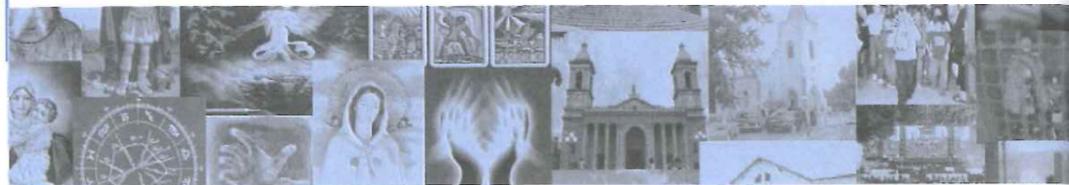
Una vez definidos los tipos de católicos, nos interesaba averiguar qué características sobresalientes tiene cada grupo, tomando tres rasgos fundamentales, el sexo, la edad y el nivel socio-educativo. Comencemos por la división mujeres/varones. Entre los católicos que tienen práctica predominantemente pública, las mujeres son mayoría. Este dato confirma los resultados de investigaciones cualitativas, que nos dicen que son las mujeres quienes predominan en las iglesias y templos, quienes proveen la mano de obra necesaria para el voluntariado en las parroquias católicas, las que constituyen el grueso de las asistentes al culto, y quienes sostienen grupos de trabajo en instituciones religiosas, grupos de oración y organizaciones no gubernamentales. Según nuestros tipos de católicos, los *militantes*, los *devotos*, los institucionales y los *librepensadores* son en su mayoría mujeres. Entre los católicos *domésticos* y los católicos *secularizados* predominan, en cambio, los hombres. Si agrupamos a los católicos por edades, constatamos que los tipos más dogmáticos son aquellos cuya población es más anciana. Entre los *devotos* más de la mitad tiene más de 65 años, y entre los *militantes* 4 de cada 10 son ancianos. Esta concentración de católicos de edades avanzadas disminuye a medida que nos deslizamos desde las prácticas públicas a las privadas, y desde los niveles de dogma más altos hacia los más bajos: entre los católicos institucionales y *librepensadores* predominan las personas de mediana edad, entre 45 y 64 años, mientras que entre los *domésticos* son más los individuos entre 30 y 44. El tipo de católicos más "joven" son los *secularizados*, entre quienes los jóvenes de 18 a 24 son mayoría (36,4%). Si tomamos en cuenta la distribución por sector socio-educativo, vemos que en los tipos militante, devoto e institucional los sectores de nivel socio educativo bajo son mayoría: entre los "sin estudios" y quienes terminaron la primaria (las dos primeras categorías de la escala) concentran alrededor del 70% de las personas en cada uno de los tipos. En cambio entre *domésticos*, *librepensadores* y *secularizados* podemos notar una distribución social más pareja, aún cuando la mayor concentración se da entre los sectores medios y medios-bajos: alrededor del 75% de estos tipos de católicos han terminado la primaria y

la secundaria. Otro dato interesante a destacar es que entre los católicos *librepensadores* y *secularizados* se dan los porcentajes más altos de personas de nivel socio-educativo medio-alto y alto: quienes concluyeron la educación terciaria y los universitarios suman casi el 18% entre los católicos *librepensadores* y alrededor del 11% entre los *secularizados*. El último de los parámetros sociales a los que recurriremos para intentar categorizar a los tipos de católicos es su distribución geográfica. El estudio en que se basa nuestro artículo considera una división regional del país en secciones, NOA -Noroeste Argentino (Jujuy, Salta, Tucumán, Santiago del Estero, Catamarca)-, NEA- Noreste (Formosa, Chaco, Corrientes, Misiones, Entre Ríos) - Centro (Córdoba, Santa Fe, La Pampa, Buenos Aires) , Cuyo (Mendoza, San Juan, La Rioja, San Luis), Sur (Río Negro, Neuquén, Chubut, Santa Cruz, Tierra del Fuego) y AMBA -área Metropolitana de Buenos Aires, es decir, Capital y Gran Buenos Aires. Los resultados de nuestro trabajo nos muestran algunas interesantes texturas regionales, que dibujan un mapa del catolicismo en el que los procesos socio-históricos de arraigo de las creencias, de migraciones y mezclas culturales han dado como resultado catolicismos diversos. En el NOA predomina la práctica de la fe "puertas afuera": de hecho, los católicos con práctica pública suman alrededor del 70%. Los habitantes del NOA son los más "públicamente practicantes" del país. Casi la mitad (48%) de los habitantes del NOA son católicos institucionales, es decir, que las características públicas de las prácticas se combinan con un nivel moderado de dogma. En el NOA tenemos, además, las mayores concentraciones del tipo militante (nivel de dogma alto + práctica pública). Casi como un espejo, con características inversas, en la región Sur los niveles de prácticas privadas llegan casi al 63%, y se registran los niveles más bajos de católicos dogmáticos (nuestros tipos militante y devoto). Los tipos de católicos más numerosos en el Sur son los *institucionales* (33,3%) y los *secularizados* (28,8%), es decir, priman los creyentes con niveles de dogma bajos y medios y práctica privada. El AMBA es la región con mayor concentración de católicos *secularizados* (el 35,3% viven en la Capital y el Gran Buenos Aires). Es además la región en la que habitan mayores porcentajes de católicos antidogmáti-

Este grupo importante de católicos (entre los cuales podemos agrupar a los *librepensadores*, *secularizados* y *domésticos* de nuestra tipología) muestran comportamientos y actitudes similares a los de la mayoría de los indiferentes religiosos.



Nuestro estudio reafirma la autonomía de los católicos en Argentina respecto de la Iglesia, o, dicho de otro modo, la no automaticidad de la cohesión entre jerarquía, mandos medios y fieles de base.



cos: casi un 60% de los católicos de la zona metropolitana son librepensadores y secularizados.

En el NEA predominan, como en el NOA, los católicos que muestran sus prácticas en el espacio público. Procesiones, peregrinaciones, culto a la virgen y a los santos, consultas a curanderos y videntes, participación en retiros espirituales son las modalidades más frecuentes de prácticas religiosas. El mayor porcentaje de católicos *librepensadores* se concentra en el NEA (23,9%). En esa región, además, los católicos *institucionales* son mayoría (36,6%). En la región Centro, en cambio, el tipo de práctica que predomina es la privada: más del 57% de los católicos eligen practicar su fe "puertas adentro". Los tipos de católicos más numerosos en la región del Centro son los *domésticos* (29,9%) y los *secularizados* (25,7%). Rezar en casa, leer la Biblia, ver programas religiosos son las prácticas más frecuentes entre los católicos del Centro, y se caracterizan por demostrar niveles bajos y moderados en la escala del dogma. La región de Cuyo aparece como una región de contrastes: aquí la mayoría de los católicos son *institucionales*, es decir, con práctica predominantemente pública y niveles de dogma moderados, pero también encontramos porcentajes importantes de católicos *domésticos* y *secularizados*, es decir, aquellos que se destacan por sus prácticas privadas y por niveles bajos y moderados en la escala del dogma. En Cuyo se verifica, también, una concentración superior a la media de católicos *militantes*.

Si intentáramos concluir de alguna manera este artículo, deberíamos afirmar que los tipos de católicos en los que predomina la práctica pública y los niveles más altos de dogmatismo (entendido como acuerdo con las directivas propuestas por la institución), son más ancianos, de nivel socio-educativo más bajo, y con una importante superioridad numérica de mujeres. Son más numerosos en las regiones del norte del país (NOA y NEA) y en Cuyo. En los niveles de dogma más bajos (los tipos *secularizado* y *librepensador*) hay una ligera suba del porcentaje de varones, esto se acentúa si lo cruzamos con el tipo de práctica privada: los católicos *secularizados* y *domésticos* son los dos tipos en los cuales los varones superan a las mujeres. Los jóvenes, por otro lado, se concentran en los tipos de práctica privada y antidogmáticos: las personas entre 18 y 25 años son mayoría entre los católicos *secularizados*, y los católicos entre 30 y 44 conforman el grueso del tipo doméstico.

CONCLUSIONES: EL CATOLICISMO Y LOS PROCESOS DE SECULARIZACIÓN DE LA SOCIEDAD ARGENTINA

Las características de la sociedad argentina están cambiando, y aquí nos propusimos examinar sus transformaciones a partir de la observación de los creyentes católicos. Los procesos de desinstitucionalización, que podemos identificar en un amplio abanico de espacios sociales, aparecen en el campo religioso en dimensiones variadas. Lo podemos ver en el crecimiento de los "salidos de la religión", es decir, de aquellas personas que no reconocen pertenencia religiosa individual, aunque sus familias sí se asumieran como religiosas: los indiferentes religiosos (Ateos, Agnósticos y Sin Religión de nuestra encuesta) alcanzan el 11%. También vemos crisis de las instituciones en el porcentaje de personas que han cambiado de religión (10% de la población), y, ya al interior de la tradición religiosa mayoritaria, en los porcentajes elevados de católicos "desapegados" de la Iglesia. Estos católicos, alejados de los principios propuestos por la institución e incluso contrarios al dogma, consideran a la Iglesia una referencia de su fe sin someterse a los modos de vida que las autoridades eclesiales proponen para sus fieles. Estos creyentes son permeables a otros discursos y prácticas, a partir de las cuales organizan sus vidas, sin dejar por ello de lado su pertenencia al catolicismo, al mismo tiempo que concretan prácticas religiosas marcadas por su fe. Este grupo importante de católicos (entre los cuales podemos agrupar a los *librepensadores*, *secularizados* y *domésticos* de nuestra tipología) muestran comportamientos y actitudes similares a los de la mayoría de los indiferentes religiosos: ciertos grupos de católicos y de indiferentes constituirían, desde el punto de vista de sus características sociales, un grupo homogéneo, y que la decisión de declarar que no se tiene religión o que se es agnóstico es, solamente, un paso más en un camino que muchos fieles ya están transitando.

Nuestro estudio reafirma la autonomía de los católicos en Argentina respecto de la Iglesia, o, dicho de otro modo, la no automaticidad de la cohesión entre jerarquía, mandos medios y fieles de base. El supuesto de la transmisión de contenidos, ideas, doctrina, directivas para la vida privada desde la cúpula a la base, como si se tratara de los engranajes de un motor o de las poleas de un mecanismo autómatas es un modo de comprender al catolicismo muy pobre: éste, como todo fenómeno social masivo, es plural, irregular y complejo. **NT**



¿EL OTRO SOY YO?

Donde estoy yo, está la figura de un otro. ¿Quién es el otro? ¿Quién soy yo? ¿El otro soy yo? NosOtros, el documental dirigido por Daniel Raichijk, es una interesante apuesta que viaja hacia el interior de nuestros mundos y nuestra historia con la intención de investigar y hacer luz sobre un problema que nos encuadra a todos: la discriminación. Una mirada de la discriminación como un espejo.

Por Marcos Pearson

¿Cómo surgió la idea de trabajar sobre la temática de la discriminación?

Es un tema que vi todo el tiempo y todo el tiempo me llamaba la atención. A cada momento confrontaba eso. Cómo se discrimina y, a su vez, se tapa y se niega. Esa cosa doble de "no lo somos pero lo hacemos". Se conjugó eso y las ganas de hacer un largo. Se jugaron el formato y el contenido. Y la verdad que fue una apuesta buena.

¿Cómo les afectó, a vos y a tu equipo, la experiencia de haber abordado el tema de la discriminación durante los tres años y medio que duró la producción?

La verdad es que a nivel personal se planteó varias veces en el desarrollo de la investigación, del rodaje y de la compaginación el tema de nuestros prejuicios. Una de las primeras cosas que hicimos fue hablar con un rabino. Él me dijo: "Saber del tema no significa estar exento del mismo". La verdad es que eso me marcó. Uno de los puntos en donde nos paramos, o me paré, fue ver qué discriminación tengo yo, qué prejuicios tengo. Y fue movilizador. Javier Kurchart, que es el camarógrafo, me decía: "Me estoy encontrando con mis propios fantasmas respecto al tema". Y lo vivimos en carne propia cuando estuvimos en la comunidad toba en Villa Río Bermejo en el Chaco. Ahí encontramos un punto fuerte de nuestros prejuicios y de nuestro abismo cultural. No entendíamos nada. Como esa frase famosa que dice: "hay otro mundo y está adentro de este". O sea, hay otro mundo y lo vimos, lo sentimos. Y a su vez sentimos nuestra ignorancia y nuestra cosa formateada occidental que tenemos. Nos encontramos con un mundo totalmente diferente, con otro código, con otras formas, con otro concepto de vida. Y lo vimos, lo palpamos. Y eso es parte de nuestros prejuicios, creer que es fácil comunicarse, creer que la sola presencia comunica, que la forma de hablar es la que uno tiene. Uno cree que no las tiene. Dice: "Hay otra lengua, sí, qué copado". Pero sentate y habla con otra lengua. Miralo y tratá de entender un poco lo que te está diciendo más allá del idioma. Después interiorizándonos más nos dimos cuenta de que, si bien hubo toda una cuestión de masacre cultural, más allá de la masacre física, se siguen manteniendo ciertas cosas que para nosotros son totalmente diferentes. El con-

cepto de trabajo, el concepto de la vida, el concepto de la naturaleza, el concepto de los bienes materiales. Ellos tienen otras formas que no son las nuestras.

¿Y eso los hizo ir cambiando cosas del proyecto en el trayecto?

Eso fue una trompada. Como decía Roberto Arlt, fue un cross a la mandíbula. Nos hizo cambiar, obviamente. Es una experiencia que te cambia. Es inevitable. Te marca. Si vos vas con la mayor apertura posible, dentro de tus limitaciones, eso te cambia.

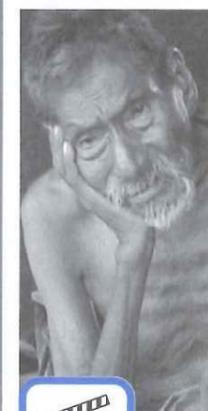
Cuando ustedes hacen el recorte para hacer el recorrido sobre qué temas de la discriminación van a trabajar manejan un concepto de discriminación. ¿Cuál es? ¿Qué es lo que entienden ustedes por discriminación? ¿Qué es lo que entienden ustedes por el otro?

Nosotros fundamentalmente trabajamos el tema del poder, el tema de la bajada de la discriminación por parte del poder. Desde el poder de la conquista hasta hoy. Como esa discriminación fue bajada sistemáticamente cambiando los objetos a discriminar. Primero fue el originario, después fue el inmigrante, después fue el cabecita negra y ahora es el inmigrante de países limítrofes. Desde ahí empezamos a construir el relato que se ve en el documental. Obviamente, quedaron muchas minorías afuera: el tema de la discapacidad, la discriminación por género, por edad. El tema religioso quedó ahí un poquito tocado, pero no mucho. Nosotros elegimos ese recorte: la discriminación del poder. Por eso hacemos tanto hincapié en lo político y en lo social.

¿Cuál es la sensación que tenés hacia delante luego de haberte implicado en el tema?

Mientras no nos despeguemos de ciertas estructuras que están muy sólidas en el pensamiento de esta sociedad, que vienen arrastradas desde la fundación de la Argentina y que son utilizadas por los diferentes poderes de turno, yo no veo un panorama positivo, en el sentido de que cambie o que mejore. Sí veo cambios en algunos aspectos de la sociedad argentina. Pero con este tema yo creo que todavía falta, falta mucho. Porque está muy interiorizado, está naturalizado el discurso. Y para sacar algo naturalizado es mucho trabajo.

* Director de NosOtros



FICHA TÉCNICA

TÍTULO:
Nos Otros.
Una película sobre
la discriminación

GÉNERO:
Documental

DURACIÓN:
80 minutos

DIRECCIÓN:
Daniel Raichijk

PRODUCCIÓN
PERIODÍSTICA:
Analía Alvarez

GUIÓN:
Daniel Raichijk
y Analía Alvarez

CÁMARA:
Javier Kurchart

MÚSICA ORIGINAL:
Alberto "Carpo" Cortés

GRÁFICA:
Federico Do Rego



ESTIMULAR LA PARTICIPACIÓN SOCIAL DESDE EL COMPROMISO POLÍTICO

El Centro de Formación en Pastoral Social que funciona en la localidad de Quilmes es un espacio abierto de formación popular diocesano (no académico) que comenzó en los noventa por iniciativa del padre obispo Jorge Novak y fue acompañado también por el padre obispo Gerardo Tomás Farrell. Con el acompañamiento de la comunidad continúan, al día de hoy, actualizando los debates que atraviesan a la fe, la política y el compromiso con el pueblo.

Luego de haber suspendido las actividades por un año para reorganizarse y darle un nuevo impulso, en noviembre pasado, y de cara a lo que será su reapertura en el 2009, el centro que hoy dirige el padre Marcelo Ciarabella organizó un panel para pensar cómo se cruza lo político, lo social y lo pastoral en el compromiso de los cristianos.

Estuvieron brindando sus aportes con reflexiones desde las distintas miradas y experiencias el vicecónsul de Bolivia, Dr. Valentín Herbas, que realizó una reseña histórica de las experiencias de organización política en su país hasta llegar al proceso que actualmente conduce el presidente Evo Morales; el padre José María Meissegeier, más conocido como Pichi, referente del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y compañero del padre Carlos Mugica en la villa 31 de Retiro; y el Ing. Mario Cafiero, que fue convocado para contar su experiencia política como diputado nacional. "La idea es estimular la participación y el compromiso social desde la política formal o informal, desde las organizaciones barriales o desde lo personal utilizando los canales que hay o buscando canales nuevos de participación y construcción de la sociedad", explicó el director del centro, el padre Marcelo Ciarabella.

El lugar del encuentro fue una Sociedad de Fomento. Un espacio de barrio con ganas de ampliar la mirada y aumentar los alcances. Así, mientras los vecinos que participaron de la actividad escuchaban y debatían sobre la historia nacional, la religión y la política, por allá cerca se jugaba un partido de fútbol y más acá se preparaba un asado.

En ese marco, el padre Pichi, fue quien hizo los aportes más interesantes y trajo consigo muchas anécdotas y enseñanzas: las de una generación de cristianos comprometidos que en los momentos más difíciles y aciagos de la historia le pusieron el cuerpo a la palabra del Evangelio.

"Hacia la navidad de diciembre del '68, hace exactamente cuarenta años, nos plantábamos bien de negro y de

cuellito a la altura del monumento de Belgrano frente a la casa de gobierno en Plaza De Mayo para entregar un memorándum, un escrito sobre las infamias de la ley de erradicación de las villas. Ley Nacional que produjo el onganiato. Vinieron los militares. Venía gente de los servicios y nos decían que éramos subversivos. Nosotros lo único que hacíamos era cantar salmos y rezar. Así que eso ya era subversivo, como era ya una acción política oponerse a los militares", relató Pichi haciendo referencia a las actividades del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y al grupo de curas de villeros.

También, mirando al presente y la realidad actual, señaló y pidió que sepamos nosotros organizarnos sin tenerle miedo a la palabra política y al compromiso social.

"Estoy llamando a una coherencia, a realmente mi vida ponerla coherentemente para el bien de los demás, el bien común, pero empezando por los más pobres, queriendo reconstruir territorialidad. Viendo de construir movimientos populares", agregó.

Por último, citando al sacerdote, compañero y maestro Pedro Casaldáliga, Pichi hizo referencia a la indignación ética:

"La indignación no es meramente bronca, no es meramente rabia, sino que es una actitud fundante mía. Es ética porque abarca toda mi vida y mi persona para ver que yo no puedo quedarme ya quieto, no puedo quedarme ya tranquilo frente a tanta pobreza que aumenta, sino buscar con otros. Buscar con otros o en el lugar donde esté y vivir esta coherencia. Vivir con la cabeza fría y con los pies calientes, ya que existe una indignación que nos tiene que llevar a preocuparnos más y más por nuestros hermanos. El juicio bíblico inicial 'qué has hecho por tu hermano' también se nos hace a nosotros. Estamos invitados al banquete de la vida pero la vida para todos y en abundancia plena para todos. Ojalá lleguemos a eso, ojalá demos algunos pasitos para poder llegar a eso." **NT**

Contacto: ceforsoc@yahoo.com.ar



POSTALES DE ESCENARIOS E IMAGINACIÓN DE FUTURO

El futuro de la Iglesia o la Iglesia del futuro es tema que se resuelve, en gran medida, en el presente de la Iglesia o la Iglesia del presente. Desde la exploración de diversos escenarios eclesiales a modo de postales, se intenta responder a la pregunta que había motivado el artículo que el autor escribió para el número anterior de nuestra revista: "¿Hacia dónde va la Iglesia?".

E.S.

En el artículo del último número nos ocupamos de señalar algunas cuestiones metodológicas y de marco general para abordar la pregunta que nos interrogaba: ¿hacia dónde va la Iglesia? Luego de ubicar algunas posibles respuestas, tomando como punto de apoyo una referencia más bien teológica y pastoral, presentamos otra alternativa donde la respuesta cobra mayor concreción.

Un modo de responder la pregunta puede ser echando mano a un ejercicio de imaginación: proyectar hacia el futuro aquello que acontece en el presente. Por supuesto que se trata de una tarea no exenta de riesgos, que puede prescindir -sin voluntad- de aquello que en el presente está latente, lo que aún no es evidente. De todos modos, diríamos, se trata de "lo que hay"; aquello que hay que tomar para el análisis. Sabemos que el intento asume un sesgo de realismo, por momentos crudo, pero exento de toda fantasía dulcificante.

Pues bien, es en esta tónica que presentamos 3 postales de escenarios actuales. Queremos abordar la pregunta por el futuro de la Iglesia poniendo los pies en tres contextos diversos: Roma, América Latina y, por último, Argentina. De esta manera, intentamos escrutar a partir de los diversos tiempos presentes de la Iglesia, las posibilidades de futuro. ¿Hacia donde? Ahí vamos:

1. LA IGLESIA ROMANA

Entre los diagnósticos de nuestro tiempo, los jesuitas del *Centro Cristianismo i Justicia* en España, escribieron recientemente: "Desde hace años, se ha ido instalando en la conciencia de nuestra sociedad la percepción de una profunda crisis en la Iglesia Católica. Para unos, estamos ya en la agonía del cristianismo"¹. Algunos diagnósticos sostienen que la eclesiología de la Iglesia católica -en su actual configuración institucional- no da lugar a mucha novedad que no pase por el centralismo romano. Yves Congar constataba hace más de 40 años que "las secuelas del pontificado de Pío XII están siendo cuestionadas. Y más allá de ellas, el régimen que ha



prevalcido a partir de la reforma gregoriana, sobre la base de la identificación entre Iglesia romana e Iglesia católica universal: las iglesias están vivas, están ahí, representadas y reunidas en el Concilio: reclaman una eclesiología de la Iglesia y de las iglesias, y no sólo de la monarquía papal con el sistema jurídico que se ha dado para que la sirvan"². Más que una eclesiología, se trata de una jerarcológia que remite todo a la figura papal y sus múltiples encadenamientos purpurados. Resuena con actualidad lo que el mismo cardenal Congar afirmaba por entonces del Concilio Vaticano II: "estamos asistiendo al enfrentamiento de dos eclesiologías"³. El modo del ejercicio de la autoridad en correspondencia con la centralización romana en la gestión institucional reclama una urgente transformación.

Ya por el año 1995 se escuchaban afirmaciones que clamaban por una transformación. Alguien se refería a "la reforma siempre nueva y esencial de que tenemos necesidad; a partir de ella debemos poner a prueba las instituciones que en la Iglesia nosotros mismos hemos construido"⁴. Era el Cardenal Ratzinger; hoy Benedicto XVI.

Yendo un poco más atrás en la historia que el año 1995, en el año 1832 A. Rosmini publicó *Las cinco llagas de la Iglesia*⁵, que poco después sería puesto por Pío IX en el índice de libros prohibidos. Por una de esas paradojas que se dan en la historia de Iglesia, el autor fue beatificado el 18 de noviembre del año



Algunos diagnósticos sostienen que la eclesiología de la Iglesia católica -en su actual configuración institucional- no da lugar a mucha novedad que no pase por el centralismo romano.

1 / X. ALEGRE - J. JIMÉNEZ- J. I. GONZÁLEZ FAUS - J. M. RAMBLA, ¿Qué pasa en la Iglesia?, Barcelona 2008, 3.

2 / Y. CONGAR, *Mon journal du Concile*, Edition du Cerf, Paris 2002, I, 523.

3 / Y. CONGAR, *Mon journal du Concile*, Edition du Cerf, Paris 2002, I, 523.

4 / J. RATZINGER, "Reforma desde los orígenes", en: ID, *Ser cristiano en la era neopagana*, Madrid 1995, 13-28, 20.

5 / Por entonces eran: 1) la división entre clero y pueblo en el culto; 2) la insuficiente educación del clero; 3) la desunión de los obispos; 4) el nombramiento de éstos y; 5) la esclavitud de los bienes eclesiástico.



Este proceso de democratización participativa al interior de la Iglesia debe simultanearse con otro proceso de independencia y libertad de la Iglesia con respecto, por ejemplo, al Estado



2007. Los jesuitas de Barcelona⁶ caracterizan las 5 llagas actuales de la Iglesia: 1) el olvido de la centralidad de los pobres; 2) el jerarcocentrismo; 3) el eclesiocentrismo; 4) la división de los cristianos; 5) la helenización del cristianismo. Teniendo presente este panorama y a la luz de la frase de Ratzinger, si esta reforma no se encara, el escenario futuro sobre hacia dónde va la Iglesia puede escrutarse con cierto temor.

Tal vez uno -sólo uno- de los caminos que podría comenzar a recorrer la Iglesia del futuro sea el de un proceso de democratización que debería comenzar a expresarse en diversas instancias. Por ejemplo, en el nombramiento de los obispos. Esto ha sido tematizado por el jesuita M. Kehl⁷. Se trata de una cuestión fundamental para la *communio* en la Iglesia: el nombramiento del obispo, signo de comunión. Carlos Schickendantz concluye al respecto que "un proceso que incluyera la participación y el discernimiento de la comunidad eclesial local, la intervención y el reconocimiento de los obispos de las iglesias vecinas y, finalmente, la del obispo de Roma sería teológicamente más correcta"⁸.

Este proceso de democratización participativa al interior de la Iglesia debe simultanearse con otro proceso de independencia y libertad de la Iglesia con respecto, por ejemplo, al Estado. Hay un ejemplo claro que tenemos en nuestra Iglesia Argentina: la designación del obispo castrense. En virtud del acuerdo entre el Gobierno de la República Argentina y la Santa Sede de 1957, la designación de un obispo militar debe ser de común acuerdo entre las partes: el Gobierno Nacional y la Santa Sede. Esto tiene que ver con la doble dependencia del obispo castrense. Por un lado, en el orden eclesiástico, su máxima autoridad es el Papa; por el otro, en el orden administrativo, le corresponde el rango de subsecretario de Estado y depende del Presidente de la Nación. Al mismo tiempo, las capellanías mayores de las fuerzas armadas responden administrativa y financieramente al Ministerio de Defensa y las de las fuerzas de seguridad están enmarcadas en el Ministerio del Interior⁹. Esto simplemente es una de las más fuertes expresiones en la cual se evidencia que en algunas cuestiones Iglesia y Estado siguen siendo prácticamente una sola cosa.

2. LA IGLESIA LATINOAMERICANA

El contexto inmediato de la Iglesia Latinoamericana está referido, en gran parte, al evento de Aparecida. Digo evento con una clara intencionalidad, para contraponerme a tantos comentarios a la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que la califican más bien como acontecimiento. Hay colectivos de teólogos -como Amerindia- que la describen muy positivamente: "renacer de una esperanza". Lamentablemente Aparecida ha desaparecido prácticamente y lo único que nos queda de ella es un texto; lo cual nos habla a las claras que no ha sido un acontecimiento. Un acontecimiento es, por definición, un suceso que se precede y se excede a sí mismo. Hoy, por lo menos en la Iglesia argentina, proliferan más las charlas, cursos y conferencias sobre el documento acompañadas por una producción editorial que va en el mismo sentido, que un proceso de recepción creativa y audaz de las conclusiones del episcopado latinoamericano. Esto aún sin calibrar bien en qué medida esta recepción creativa y audaz es posibilitada por el mismo documento. Quizá ese "exceso" de sí que tiene todo acontecimiento no se da hoy por el pobre proceso anterior al suceso. Definitivamente la creatividad editorial y la oferta de cursos, charlas y conferencias parecen no lograr activar un proceso de recepción. Hoy día lo que nos queda de Aparecida es un suceso (acto situado en el tiempo) y no un acontecimiento (acto que trasciende sus propias coordenadas espacio-temporales). Nos queda, lamentablemente, un documento del cual se festeja como uno de sus mayores logros el haber reafirmado la opción por los pobres. ¿No podríamos haber esperado algo más que la reafirmación de algo que es patrimonio de la Iglesia Latinoamericana hace ya 40 años? ¿Tan bajo ponemos la vara para medir su impacto? ¿O tal vez el proceso eclesial latinoamericano no nos podía dar más de sí?

Uno se pregunta también si Aparecida no sigue reproduciendo la lógica del doble discurso tan común en la Iglesia. En Aparecida, al tiempo que reafirmamos la

6 / Cf. X. ALEGRE - J. JIMÉNEZ - J. I. GONZÁLEZ FAUS - J. M. RAMBLA, ¿Qué pasa en la Iglesia?, Barcelona 2008.

7 / M. KEHL, ¿A dónde va la Iglesia? Un diagnóstico de nuestro tiempo, Santander 1997, 89-91.

8 / C. SCHICKENDANTZ, Cambio estructural de la Iglesia como tarea y oportunidad, Córdoba 2005, 47.

9 / Cf. J. C. ESQUIVEL, "Las particularidades del obispado castrense en Argentina", en: Revista Nueva Tierra 65 (2007), 12.

Nos queda, lamentablemente, un documento del cual se festeja como uno de sus mayores logros el haber reafirmado la opción por los pobres. ¿No podríamos haber esperado algo más que la reafirmación de algo que es patrimonio de la Iglesia Latinoamericana hace ya 40 años?



opción por los pobres que nos sitúa en la clave de una Iglesia liberadora, cuando se caracteriza a los discípulos misioneros desde sus vocaciones específicas (*Aparecida* 187 y ss.) se sigue este orden: los obispos, los presbíteros, los párrocos, los diáconos permanentes, los laicos y los consagrados/as. Se trata de un orden que refleja claramente una eclesiología práctica difícil de ocultar. Y en un documento conclusivo, convengamos que el orden no es casualidad, es algo que se piensa y decide muy bien.

Del mismo modo, cuando el documento se refiere a los lugares de encuentro con Jesucristo (*Aparecida* 246 ss.) en el último lugar (!) de un elenco de 8 se encuentran los pobres. Esto, claro está, puede conjugarse con las palabras de Benedicto XVI en su discurso inaugural: "En efecto, el anuncio de Jesús y de su Evangelio no supuso, en ningún momento, una alienación de las culturas precolombinas, ni fue una imposición de una cultura extraña" (DI 1). Así las cosas, la imaginación de futuro de la Iglesia en América Latina resulta por lo menos preocupante. Tal vez Aparecida se reduzca a su efecto terapéutico de haber superado el sabor amargo de Santo Domingo, lo cual no es poco, pero ¿es suficiente?

Sin embargo, como si con lo anterior no fuera suficiente, no sólo en el nivel textual se verifican algunas contradicciones profundas como las constatadas sino sobre todo en el nivel simbólico. Cuando uno ve, por ejemplo, el video final de la V Conferencia (en la página web oficial del CELAM) la dos primeras imágenes que aparecen, luego del logo de la V Conferencia y el título, son las de un libro de celebraciones litúrgicas y luego la de una toma aérea del imponente templo. El audio de fondo pertenece a un coro vocal (sólo vocal) interpretando una versión del Aleluya. Durante ese primer minuto de video se observa en tres (!) ocasiones imágenes de Na. Sra. de Schoenstatt y en una ocasión a Na. Sra. de Medjugorje, la bandera del Vaticano y varias tomas de rosarios en manos de los feligreses. Siguen imágenes también de personas rezando en el templo de rodillas durante varios segundos. Se trata de una imagen que dice mucho de la Iglesia, o del proyecto de Iglesia en América Latina tal vez. Podemos agregar como postales, los círculos concéntricos de casullas doradas rodeando el altar de la basílica de Aparecida en la celebración de la Eucaristía, o a Benedicto XVI bajando de un lujoso auto alemán al llegar al templo. Creo que en

Aparecida se ha desplegado una simbólica eclesiástica que, como diría Paul Ricoeur, da que pensar. Por supuesto que la proposición no pasa por el planteo adolescente de "vender el oro del Vaticano"; sino de ir dejando atrás la simbólica del poder.

3. LA IGLESIA ARGENTINA

Que Aparecida sea "acontecimiento" resulta tan real como que la Arquidiócesis de Buenos Aires se encuentra (¿o se encontraba?) en estado de Asamblea. En fin, sin puntualizar en la arquidiócesis ni refiriéndome a casos particulares voy a detenerme en una postal de la Iglesia Argentina. Se trata de la postal que nos dejó el último conflicto entre el campo y el gobierno, donde se dio una situación particular: sacerdotes de varias diócesis concurren en varias ocasiones a celebrar misas en los piquetes del campo, siendo una actitud prácticamente ausente en lo más crudo de las manifestaciones piqueteras que comenzaron en la segunda mitad de los noventa, como reacción al hambre sostenido por un gobierno que cumplía al pie de la letra las recetas más renombradas del neoliberalismo ortodoxo. Esa es una postal: celebrar la eucaristía en medio de situaciones que privan del pan a los hermanos. Personalmente, me resulta por lo menos escandaloso. Seguramente que no ha sido una práctica generalizada, pero tampoco aislada. En medio de esto una declaración del episcopado para algunos tibia, contemporizadora, que "no dijo" nada. Tal vez no tenía mucho que decir, o lo que realmente decía no estaba viniendo mediado por la palabra sino por el gesto de celebrar la eucaristía en los piquetes del campo. ¿Por qué la CEA no sacó a relucir el documento "Una tierra para todos" del año 2005?

Otro fenómeno interesante durante el conflicto se observó en torno a los símbolos religiosos católicos. Un estado laico, y mucho menos el gobierno actual, no va a recurrir a una simbólica religiosa (o no debería) para rubricar su mensaje o legitimar su posición. El "campo" apeló a ello en reiteradas ocasiones. Desde Eduardo Bussi arrodillado ante la Virgen de San Nicolás, hasta Luciano Miguens pronunciando su discurso en Rosario junto a la imagen de la "Virgen Gaucha", la Virgen de Luján. Por supuesto que se trata de gestos y símbolos que han sido incorporados gracias a un escrupuloso asesoramiento a los dirigentes del sector. Y no es que no me refiera al



Lo que preocupa es la concepción tan idealista de la política, como si la praxis política no fuera arena donde se disputan intereses y se plantean conflictos. ¿Qué es la política sin confrontación?



gobierno por estar a favor de él, no. Simplemente no hago mención de él, porque no tuvo entre sus recursos a la simbólica religiosa católica. Porque se podrían haber utilizado hasta recursos más ecuménicos si se quisiera instrumentalizar la religión a favor de determinados intereses: una cruz, por ejemplo. Sin embargo no fue así. Se recurrió a la Virgen, símbolo católico si los hay. Ninguna voz del episcopado hizo mención alguna sobre esta apropiación sectorial de los símbolos católicos.

Por último, y como parte del escenario actual de la Iglesia católica en Argentina, voy a referirme a otra cosa que el conflicto campo/gobierno nos dejó: el pronunciado declinar del poder de mediación de la Iglesia Católica¹⁰. Lo cual para algunos será un defecto a corregir y para otros una virtud a sostener. La mirada "defectuosa" de este hecho viene de quienes consideran que la Iglesia debería mediar con más vigor entre el Estado y la sociedad. La mirada virtuosa viene de quienes dicen que esto es saludable para la Iglesia y para las instituciones democráticas, ya que habilita y legitima el espacio de mediación por excelencia que tiene la sociedad en un sistema democrático: el parlamento con sus representantes.

Ante el mayor y más duradero conflicto social que vivió la sociedad argentina en toda su vida moderna y democrática, los actores involucrados no han reconocido a los obispos como mediadores legítimos. La participación pública de la Iglesia se vio reflejada en la declaración de la reunión extraoficial de la Comisión Permanente de la CEA el 5 de junio de 2008: "La Nación requiere gestos de grandeza". Sin hilar fino en el contenido de la declaración llama la atención, de cara al futuro de la Iglesia argentina, la concepción de la práctica política que aparece al comienzo de la declaración. Afirma el punto 1: "¿nuestras relaciones seguirán marcadas por la confrontación? ¿una vez más nuestra vida social estará signada por la fragmentación y el enfrentamiento? ¿seremos incapaces de fundamentar nuestros vínculos en un diálogo sincero y constructivo?". Luego, tanto en su punto 5 como 7 hay una exhortación al diálogo. Lo que preocupa es la concepción tan idealista de la política, como si la praxis política no fuera arena donde se disputan intereses

y se plantean conflictos. ¿Qué es la política sin confrontación? Hay una apuesta al diálogo pacificador para disolver el conflicto que lleva a pensar en un diálogo más en términos de concesión que de discusión. La evasión de la conflictividad propia de la vida política es evasión de la conflictividad propia de la historia que atravesó también a Jesús de Nazaret. Podríamos pensar si tal vez algunos conflictos actuales de nuestra vida política se deben a conflictos por entonces sofocados tempranamente o no profundizados suficientemente.

Junto con lo que anotamos en referencia a la necesaria independencia del Estado por parte de la Iglesia, podemos citar, en referencia a la Iglesia Argentina otra cuestión: el pago de sueldos de obispos. La ley 21.540 firmada por Videla y la 21.950, firmada por éste último y Martínez de Hoz, otorgan un honorario mensual a los obispos católicos en actividad y retirados por parte del Estado argentino, equivalente a un porcentaje del salario de un juez de primera instancia. Esta suma ascendía hasta hace un tiempo a 8000 y 7000 pesos, respectivamente. Este es un tema que entiendo está encarando la Iglesia (Plan Compartir) pero que reclama definiciones estratégicas en función de su misión.

CONCLUYENDO

Se trata sólo de algunas postales representativas de escenarios presentes en las diversas realizaciones del sujeto eclesial: Roma, América Latina y Argentina. Seguramente haya otras postales de escenarios no incorporadas al análisis. De todos modos, las citadas son lo suficientemente evidentes para vislumbrar con tono más bien sombrío la pregunta que convocó nuestra reflexión: ¿hacia dónde va la Iglesia? Algunos dirán, viendo los escenarios actuales, hacia donde fue siempre: hacia el poder y en connivencia con los poderes fácticos. ¿Será posible otra respuesta? ¿Se estará comenzando a dar, o aún será una latencia no del todo evidente? ¿Podrá el sujeto eclesial operar una transformación tal que le permita constituirse desde una lógica que no sea la que la ha animado por siglos? Acariciamos la esperanza, de que eso aún esté por verse. **NT**

10 / Cf. F. MALLIMACCI, "Mediaciones e Iglesia Católica. Desaciertos y pérdida de brújula", en: Revista Debate 277 (julio 2008).



TRANSFORMACIONES RECIENTES EN LA ECONOMÍA ARGENTINA. Tendencias y perspectivas



KARINA FORCINITO - VICTORIA BASUALDO (COORD.)
PROMETEO LIBROS - UNIVERSIDAD NACIONAL DE GENERAL SARMIENTO - 2007.
408 PÁGINAS.

Este libro constituye una selección de artículos académicos breves, referidos a las grandes transformaciones estructurales que viene experimentando la economía argentina, y al papel que atañe a las políticas públicas en su desarrollo. La selección de su contenido estuvo orientada a proporcionar, a un público amplio, los elementos críticos básicos para comprender la situación económica de nuestro país y sus posibles perspectivas; así como a aportar propuestas al debate social. En particular, este libro tiene el objetivo de servir como material de formación y actualización para docentes de nivel medio y superior. Se propone como una primera respuesta a la necesidad de contar con textos que, basados en una acumulación de investigación previa, puedan explicar, crítica, didáctica y sintéticamente, algunos de los principales cambios ocurridos últimamente en la economía argentina.

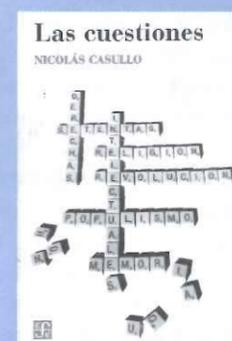
MASCULINO FEMININO. Experiências vividas



LEONARDO BOFF - LÚCIA RIBEIRO
EDITORA RECORD, RIO DE JANEIRO - SAO PAULO - 2007
82 PÁGINAS.

La complejidad de la relación entre los hombres y las mujeres siempre precisará ser discutida. Más allá de las diferencias biológicas, que son incuestionables, es importante considerar otras particularidades, como el comportamiento, la sexualidad y la influencia cultural que han distinguido a los sexos. En esta obra, Leonardo Boff y Lúcia Ribeiro pretenden contribuir a que entendamos mejor como se construyen esas relaciones. Desde una narrativa que recoge mucho de la experiencia personal de los autores, se quiere aportar al esclarecimiento de los vínculos entre lo masculino y lo femenino.

LAS CUESTIONES



NICOLÁS CASULLO
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA. BUENOS AIRES - MÉXICO - 2007
501 PÁGINAS.

La revolución como horizonte que quedó atrás, el actual populismo, los violentos años setenta, las derechas políticas, el papel del intelectual y lo religioso, son algunas de las cuestiones que Nicolás Casullo analiza en este volumen. Temas mayores que en la actualidad atraviesan el país y el mundo. Las cuestiones encadenan problemas desde un enfoque crítico en el cual la teoría cultural, la filosofía y la mirada estética se cruzan con la intención de una razón política inconforme. En el libro se plantea la experiencia de un presente que tiene la revolución obrera y socialista como pasado, ya no en la línea de horizonte, lo que obliga a revisar la biografía y el eclipse de las ideas de cambio histórico en los planos sociológico y psicológico, en los imaginarios y en las mentalidades de las nuevas subjetividades y los sujetos.



Cuento breve

Lento, pero posible

de Adriana Raíces

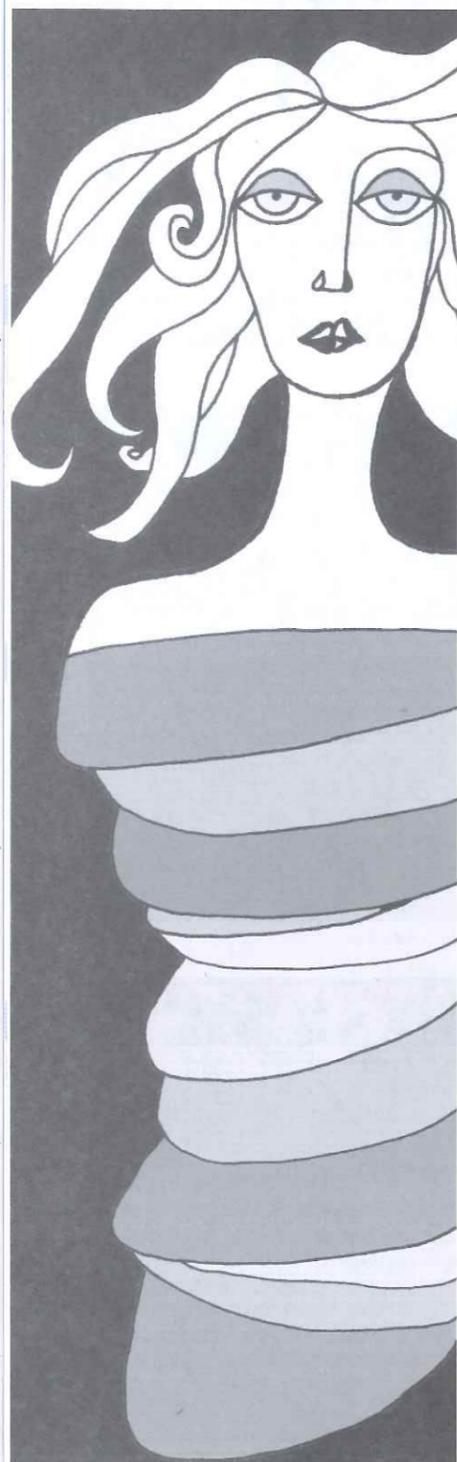


Ilustración: Luciana Amado

"Lento, pero posible", pensó. Y fue como si pensara por primera vez. La frase parecía estallar desde el fondo de su cráneo. Afuera, a verdeoliva iban tornando los golpazos. Mara no sabía decir lo que pensaba. Ni sabía que pensamos con palabras, porque ella pensaba con imágenes nomás. Pensaba como fotos: cerros, mamá muerta, chañar, tren, aborto, polvareda, esa casa de lata en la que andaba ahora rebotando a manotazos y un parto, otro parto y otro. Todo como fotos revueltas. Si alguien le hubiera preguntado por un recuerdo feliz, ella habría respondido con imágenes: el día que le trajeron al Jonathan en el hospital y se lo pusieron sobre el pecho, la mañana en que llevó a Sabri de blanco y moños al colegio, la noche que Ramón le puso la mano entre las piernas... Pero ahora las fotos estaban como ajadas.

Mara no sabía en qué momento todo había empezado a volverse así de triste. Si había sido por lo del trabajo de Ramón, que se quedó tan en la calle de repente. O cuando la sudestada se llevó la casilla y hubo que sacarla del río. O si fue después de serpear desbaratada con un hijo hervido en fiebre entre los pasillos del barrio por donde la ambulancia no entra. O cuando el primer empujón, el día ese en que el vino le envenenó el carácter a su hombre para siempre.

Mara no sabía si era suya la culpa. Algunas veces pensaba que sí. Que era ella la que contagiaba todo de tristeza. Porque había nacido con la amargura puesta y no había manera de quitársela. Y hasta soñaba con un montón de hilos que le enredaban el cuerpo y una mano gigante que le tapaba la cara. Entonces quería avisar pero no podía porque se olvidaba todas las palabras y tenía que gritar con señas. Un día se lo dijo a su vecina: "Rosa, me estoy volviendo invisible y muda." Ahí, Rosa le vio que tenía los ojos como si se los hubieran picado bichos y también vio las marcas en la cara y el arañón del cuello. Y como ella tampoco sabía decir lo que pensaba, pateó el piso del patio y la sentó en una silla mientras buscaba las palabras. "Tenemos que conseguir que escuchan lo que no sabemos decir, Mara", encontró por fin.

Mara no sabía que las palabras eran tantas. Cada vez que sus hijos le mostraban los cuadernos, ella seguía los dibujos de las letras con los dedos acordándose de todas las veces que había faltado a la escuela por quedarse barriendo el rancho, limpiando las ollas, corriendo las cabras, amasando tortillas. "¿Serían menos las palabras cuando yo era chica?", se preguntaba. "¿Serían menos en mi pueblo?" ¿Porque ella sabía escribir tan pocas! Su nombre, apenas y tan torcido que le daba vergüenza y algunas palabras más que nunca le habían servido para nada: pato, martes, mango, barca... "¿Cómo se escribirá lo que yo pienso?", se preguntaba. "¿Cómo será poner en una hoja que el frío es blanco y muerde? ¿Se puede escribir el olor de la ropa que acabo de lavar? ¿Con qué letra va el ruido de los pies en el barro y el soplo de Ramón que sube y baja mientras duerme? ¿Cómo escribo el tren que me trajo hasta esta vida?"

Mara no sabía que había otras como ella que andaban buscando lo justo. Un día escuchó a una comadre que vino desde Bolivia a hablarles de un Movimiento de Mujeres. Que se juntaban con otros grupos para hacerse escuchar y se encontraban en un bar llamado Virgen de los deseos. Y decía las palabras "exclusión" y "dominio" y "violencia". Y Mara no entendió demasiado pero se quedó mucho rato pensando que nunca había pensado el deseo.

Mara supo que por ahí andaba la cosa. Lo veía bien clarito en los ojos de las otras. Si no lograban romper ese silencio que les venía del fondo de los siglos, estarían invisibles para siempre. La noche anterior, Ramón había vuelto a la casa más áspero que nunca y le había puesto la cara como bolsa. Porque sí o de puro desamparo. Por algo que ni él sabía y ella tenía que aguantar. En ese momento, Mara pensó un cuchillo que estaba arriba de la mesa y se sintió condenada.

Cuando llegó al comedor donde una maestra muy joven enseñaba a escribir tres veces por semana, en seguida le dieron una hoja, y le dieron un lápiz, y la pusieron a hacer unos dibujos que terminaban en letras. La cara le dolía ahí donde se le había juntado la sangre en un charquito negro verde. Pero cuando se puso en la boca el gusto de la madera del lápiz, le pareció que dolía menos. A poco pidió que le enseñaran las palabras que más ganas tenía de decir: mujer, abrazo, hijos, compañero, ayudar, abuso, rabia. Y la más difícil de todas: deseo. Mientras dibujaba una letra tras otra, sudando ríos y desenredándose los dedos, "lento, pero posible", pensó. Y fue como si pensara por primera vez.

Extraído de: www.servicioskoinonia.org/cuentoscortos

¡NO PUEDEN FALTAR!

PARA EL DEBATE Y LA REFLEXIÓN...
PARA EL TRABAJO EN TERRENO...
PARA LA BIBLIOTECA Y LAS LECTURAS...

CUADERNOS mapas

DISTRIBUCIÓN DE LA RIQUEZA

Necesidad / Exigencia / Horizonte / Desafío / Elementos de análisis y criterios de acción.



LOS LÍMITES Y LOS UMBRALES

Participación popular en las políticas públicas / Elementos de análisis y criterios de acción desde las organizaciones sociales



PODER CONSTRUIR CONSTRUIR PODER

Herramientas y claves para reflexionar desde las prácticas de participación y ampliación de la ciudadanía.



EXIGENCIA, DESAFÍO Y APUESTA

Políticas públicas y distribución de la riqueza. Elementos de análisis y criterios de acción.

TRABAJO Y DISTRIBUCIÓN DE LA RIQUEZA

Elementos de análisis y criterios de acción



GÉNERO Y DISTRIBUCIÓN DE LA RIQUEZA

Elementos de análisis y criterios de acción



TIERRA Y DISTRIBUCIÓN DE LA RIQUEZA

Elementos de análisis y criterios de acción



COLECTIVO CIUDADANÍA

iniciativa por la democracia y la justicia social

CONSULTAS:

Piedras 575 PB - C1070AAK - Ciudad de Buenos Aires - Tel/fax: 011-43420869 - E-mail: info@nuevatierra.org.ar