
CARTA OBSUR

REVISTA DIGITAL DEL OBSERVATORIO DEL SUR

Número 7

Octubre 2011

EN ESTE NÚMERO:

EDITORIAL

VER, JUZGAR Y ACTUAR 1

CENTRALES

REPENSAR, REPLANTEAR: CUESTIONES IDEOLÓGICAS A PRINCIPIOS DEL SIGLO XXI 3

ENTRE LA POPULORUM PROGRESSIO Y LA CARITAS IN VERITATE: UNA LECTURA DE 40 AÑOS DE ENSEÑANZA SOCIAL DE LA IGLESIA 6

PREGUNTAS Y RESPUESTAS

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN 40 AÑOS DESPUÉS: ENTREVISTA A PABLO BONAVÍA 13

HECHOS Y DICHS

UN POCO MÁS DE LITURGIA 19

ESPIRITUALIDAD

UN LAICO FRANCISCANO: DIVAGUES SOBRE ESPIRITUALIDAD LAICAL (SEGUNDA PARTE) 21

REFLEXIONANDO EL EVANGELIO

EL EVANGELIO DOMINICAL (NOVIEMBRE) 29

LEYENDO Y WEBEANDO

SÍ: PARA ENTENDER, HAY QUE LEER 32

WEBEANDO: PARTIDOS POLITICOS URUGUAYOS 35

OBSUR
SERVATORIO
DEL

Equipo de Redacción: Pablo Dabezies, César Aguiar,
Mercedes Clara y Magdalena Martínez

Nota: "Las opiniones vertidas en esta publicación no reflejan necesariamente la opinión institucional de OBSUR".

VER, JUZGAR Y ACTUAR

Quienes hacemos “Carta Obsur” tenemos una deuda enorme con Cardijn, el casi mítico fundador de la JOC y su metodología del ver, juzgar, actuar, o de la “revisión de hechos de vida obrera”, como la llamaba, aclimatada luego en los medios estudiantiles y más ampliamente a todos los niveles de la Iglesia. También tienen esa deuda muchos de nuestros lectores. También la tiene, y es mucho más relevante, el propio concilio Vaticano II. Y podríamos seguir con los deudores.

Pero no es de la pedagogía de la revisión de vida que pretendemos hablar, sino de lo que ella ha significado y significa como redescubrimiento, en medio cristiano, de la necesidad de valorar, respetar, tratar de conocer e interpretar continuamente la realidad que vivimos. Para mirarla de frente, renunciar a manipularla, y en nuestro caso leer en ella, discernir, las señales en las que el Señor de la historia nos habla.

Fue Juan XXIII quien volvió a poner en el primer plano de la vida eclesial la atención a los “signos de los tiempos”. Si el Vaticano II terminó siendo lo que fue y todavía es, lo debe en buena medida a esta voluntad de abrirse a la realidad, de asumirla en actitud de diálogo incesante que hace ya casi 50 años cuajó sobre todo en la *Gaudium et spes*.

En este número queremos dar cuenta de los intentos de redefinición, renovación y reelaboración que se están manifestando en los diversos grupos del sistema político, aunque la cosa no se reduzca a ellos. Creemos que uno de los factores que empuja a ese movimiento, que por cierto es bienvenido si se concreta, es la constatación de que mucho del bagaje ideológico que manejan se ve superado precisamente por los desafíos de una realidad que evoluciona muy rápido. La necesidad de adaptar los principios, las ideas, las prácticas, las tradiciones, se presenta como una evidencia, ya que la distancia entre ellos y lo que reclama la vida de nuestra sociedad se agranda.

Por ahora sólo pretendemos tomar nota de la tendencia, y comenzar a apuntar algunos elementos de reflexión, esperando ahondar en ellos cuando el proceso avance y podamos ver claramente hacia dónde apunta. Hay por el momento una constatación importante que hace César Aguiar en su nota de centrales: hay muchas similitudes en las problemáticas que los diversos grupos ven como insoslayables en el camino de las redefiniciones. Sin que eso signifique borrar lo que ha sido y es propio de cada fuerza, alienta tal vez la posibilidad de convergencias necesarias en los grandes temas que nuestra sociedad tiene en buena medida pendientes de solución. En esto, y en el efectivo avance en las redefiniciones y transformaciones es que se podrá aquilatar la verdad de lo que hoy está sobre todo más anunciado que en obra.

Ahora bien, nos importa sobremanera mirar también a nuestra Iglesia para preguntarnos si esos fermentos se hallan presentes en ella. En este sentido, nos parece necesario hacer una distinción, con los bemoles que ella pueda tener.

Si miramos sobre todo lo más institucional y los niveles de gobierno de la comunidad católica, tenemos francamente la impresión de un estado como de inercia. Es cierto que desde hace algunos años se insiste en la renovación de la dimensión misionera, según las perspectivas fuertemente marcadas en Aparecida. Las directivas o planes, tanto nacionales como diocesanos a eso apuntan, pero no están produciendo, al menos a nuestro juicio, dinámicas que hagan más viva y pertinente en su aporte la presencia de la Iglesia en nuestra sociedad. De hecho, si tenemos en cuenta la palabra pública, y salvo las temáticas ligadas al campo de la bioética y la familia, hemos estado más bien ausentes en otros terrenos de relevancia para nuestra vida nacional (aún se espera el hace tiempo anunciado documento de la Conferencia Episcopal con motivo del Bicentenario).

Si en cambio nuestra atención se dirige a lo que se hace todos los días, y al nivel de las diversas comunidades, encontramos sí multiplicidad de búsquedas, intentos y también realizaciones que van en el sentido de una renovación de los modos de testimonio y presencia evangélica en nuestra sociedad.

Sabiendo que nunca algo se explica por una sola razón, creemos que lo que ante todo provoca esa diferencia, es la decisión de tener en cuenta o no (o muy poco) la realidad que los cristianos compartimos con todos los compatriotas. Lo decimos porque en esto hay una tendencia que no es de ahora, sino que viene de algunos años atrás, y que consiste en tener cada vez menos en cuenta esa misma realidad para asumirla y leerla a la luz de la fe. Un ejemplo muy concreto es el modo en que al menos en Montevideo se ha planteado y planificado todo el esfuerzo de la llamada misión en el Uruguay: sin ningún análisis de la vida de los montevideanos que permita identificar sus “gozos y esperanzas, tristezas y angustias”, para definir las prioridades de esa tarea. Cosa que han hecho en cambio comunidades concretas con respecto a la realidad de su barrio. Y eventualmente otras diócesis del país. Nuestra opinión es que hay aquí un asunto clave para explicar presencias o ausencias de vitalidad y pertinencia en el testimonio eclesial.

Pero esto que sucede en nuestra Iglesia es también una tendencia mucho más amplia, que viene de las máximas jerarquías. No por nada abundan los comentarios acerca de la debilidad del análisis de la Iglesia católica, en sus documentos de más autoridad, sobre la crisis que afecta al mundo en estos años (aunque en estos mismos días se ha dado a conocer un texto de la Pontificia Comisión Justicia y Paz que parece poner remedio a esa carencia). Esta tendencia queda bastante evidenciada en el artículo sobre evolución de la doctrina social que va también en centrales.

Siempre es posible, sin embargo, retomar caminos de renovación, que desde nuestra perspectiva, precisan pasar ineludiblemente por una incesante lectura de los signos de los tiempos. Fueron dichas hace casi medio siglo, pero las siguientes palabras podrían haber sido escritas para cerrar esta reflexión de hoy: *“Es preciso tomar conciencia de la realidad para adaptar a ella nuestra acción pastoral [...] Sólo un estudio sereno de la realidad, a la luz de una misma visión y reflexión teológica, nos señalará el camino de una adecuada orientación pastoral”* (mons. Luis Baccino, carta “Orientación pastoral”, 1962).

La Redacción

REPENSAR, REPLANTEAR: CUESTIONES IDEOLÓGICAS A PRINCIPIOS DEL SIGLO XXI

César Aguiar

I

¿Quién piensa lo mismo que hace diez, quince, veinte años? Casi nadie. (Yo no). Mucho menos, obviamente, que hace cuarenta. ¿Quién piensa a los 50 años lo mismo que pensaba a los 30? Casi nadie (Yo, menos). Mucho menos, que lo que pensaba a los 20. Me encantaría tener una reunión con amigos de esos años, en los que todos trajeran una lista escrita detallada sobre las cosas en que han cambiado su manera de ver el mundo. Porque todos la han cambiado, y aunque pocas veces lo hayamos hablado, muchas veces lo hemos visto.

Pero quiero marcar tres cosas interesantes: (a) casi nadie se lo dice a sí mismo con toda claridad, (b) los que se lo dicen, aunque pueden mencionar alguna, difícilmente pueden hacer una lista extensa de las cosas en las que han cambiado de manera de pensar, y (c) si hablamos de colectivos –por ejemplo, los partidos políticos–, el tema es distinto: como no les gusta decirse (ni decir) que han cambiado de manera de pensar, entonces, habiendo cambiado, simplemente actúan de manera diferente a lo que era previsible. Resultado: doble discurso, ¿o el comienzo de un proceso adaptativo, en última instancia, es razonable y positivo?

La coherencia no se encuentra entre las principales virtudes. (En rigor, ¿es una virtud?). Si uno parte de un error, ¿qué de bueno hay en ser coherente? Si las viejas maneras de interpretar el mundo resultan insuficientes, ¿por qué son mejores las personas que tratan de mantenerlas que las que explícitamente reconocen la necesidad de cambios? Algo de eso, creo, sintió Mijail Gorbachov. Como Juan XXIII. O –perdón– quizás también Mujica, Lula o Margaret Thatcher. O Mounier. O Maritain. O Foucault.



Muchísimas veces las viejas maneras de interpretar el mundo resultaron insuficientes y se percibieron agotadas en mucho menos de una generación. Sin saber mucha historia, comencemos con Pablo de Tarso. ¡Pavada de insuficiencia la que percibió en la visión del mundo de los cristianos de origen judaico! Y ¡pavada de movida que generó con su visión del cristianismo como una convocatoria, primerísima, a una fe intrínsecamente católica, universal para siempre. Y sigamos con Francisco de Asís, Lutero, Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús, Teresa de Calcuta. ¿Será que cualquier perspectiva de santidad comienza cuando uno se da de cuenta que lo que pensaba –aunque coherentemente actuara en consecuencia– era, si no falso, pobre, escuálido, débil, limitado?

Algo así está pasando, felizmente, en el mundo en que vivimos. En medio del tembladeral de ideas, cosmovisiones, culturas y propuestas, hay un “malestar con las viejas ideas” (no quiero ni meterme con el “malestar en la cultura” que analizara Freud). Un simple “malestar con las viejas ideas”, que arriesgando resignarse a un relativismo tonto, expresa la convergencia de muchas formas de sentir contemporáneas. Sin ningún orden: ¿es el socialismo un futuro promisorio, o viable, o atractivo?, ¿existe una relación con Dios mucho más allá de la religión católica?, ¿hay una “orientación sexual” legítima más allá de la biología?, reconocida una amplia diversidad cultural, ¿es que todas las culturas son respetables –incluyendo las que proponen la ablación de los genitales de las mujeres? ¿es la “naturaleza” un “santuario” que no debe ser tocado? Podríamos formular decenas de preguntas parecidas, y en todos los casos –creo– la respuesta debiera ser algo así como “veámoslo con más

atención". Es una respuesta que probablemente nos atemorice, pero es difícil sustentar la opuesta. Desde nuestros orígenes los católicos sabemos que no es sostenible el viejo cántico evangélico que pedía "Give me the Old Time religion, give me the Old Time religion, give the Old Time religion, it is good enough for me". (Y mucho menos las razones en que se basaba: "If it was good for King David (...), if it was good for Old Jonah it is good enough for me").

De forma que no hay por qué escandalizarse: las formas de pensar se renuevan, todos cambiamos, las ideas desaparecen, las ideologías intentan renovarse, y no hay por qué imaginar que el desenlace de ese reconocimiento implique necesariamente alguna forma de relativismo o postmodernismo. No es mi caso, estoy seguro.

II

En este marco, y bajando a tierra, es especialmente interesante observar que todos los grandes partidos políticos uruguayos, manteniendo su estilo idiosincrático, se plantean hoy algún tipo de "replanteamiento ideológico". Sería posible profundizar el tema, pero nuestra Carta OBSUR no tolera el género de artículos extensos. Basta con registrar el hecho y reconocer su relevancia: en los tres partidos políticos principales, hay movimientos de diferente tipo que subrayan la necesidad de repensar sus ideas! Aunque fuera para confirmarlas, la mera conciencia de la necesidad de revisar es importante: y si es en los tres partidos al mismo tiempo, estamos frente a un acontecimiento insólito.

Asumiendo que es en serio, comencemos por reconocer algo: tremenda honestidad. Para un partido político cualquiera no debe ser sencillo reconocer que sus ideas, su programa, sus propuestas, su ideología, su cosmovisión –llamémosle como queramos- deben ser revisadas. En general, los partidos tienden a pensar que deben ser revisadas las ideas de los demás, de los otros partidos o de los ciudadanos más o menos "alienados", "equivocados", "engañados" o "manipulados". Pero ¿revisar las ideas propias, aunque sea en parte? La verdad que es nuevo. Y me atrevo a decir: muy importante. Aunque no lleguen a hacerlo, tan solo el que lo sugieran. Porque, dicho sea con todo respeto, la verdad es que es cierto: quizás no siempre, probablemente no todas, pero en muchos casos las ideas que sobreviven en los grandes partidos uruguayos están un poco viejas. Veamos algunas pistas del proceso en curso.

Comencemos por el FA, que al fin al cabo es el partido ampliamente mayoritario y que tiene el gobierno de la República. ¿En qué medida puede hablarse de socialismo, capitalismo, imperialismo, liberación nacional, lucha de clases, izquierda, derecha, dependencia, subdesarrollo, América Latina, industrialización, Tercer Mundo y otras tantas cosas, en términos similares a los que se utilizaban convencionalmente veinte años atrás? En términos más pragmáticos –esto ya es un cambio para muchos sectores del FA-, Tabaré Vázquez, sintetiza nueve puntos –no taxativos- en los cuales, a su entender el FA debe caminar hacia su "actualización ideológica": "el medio ambiente como problema y oportunidad", "un nuevo internacionalismo", "política y democracia", "libertad e igualdad", "ciudadanía y derechos", "equilibrio Estado / mercado", "el Uruguay como proyecto y proceso", "producción y educación", "el Frente Amplio como instrumento". El fácil "googlear" el documento de Vázquez, tímidamente llamado "Apuntes Preliminares para una Eventual Actualización Ideológica del Frente Amplio", y encontrar muchas referencias en torno al mismo. También puede encontrarse en You Tube la presentación sobre el tema que el propio Vázquez realizó en un Comité de Base de Montevideo. En pocos días, representantes del Frente Líber Seregni, de Asamblea Uruguay, del Partido Socialista, de la Vertiente Artiguista y del Fidel reconocieron lo positivo de la iniciativa.

Pero no es el FA el único partido donde el tema está planteado. Veamos el Partido Nacional: si uno –siempre "googleando"- examina las declaraciones más o menos ideológicas del Senador Luis Alberto Heber, Presidente del Partido, o del Senador Jorge Larrañaga, va a poder observar muchas cuestiones

en juego. Aún cuando el primero afirme que ciertas ideas no estarán en discusión –la preexistencia de los derechos humanos frente al Estado, por ejemplo-, otras muchas sí lo están y es claro que en su cabeza hay mucho lugar para una propuesta de partido diferente, quizás articulable en ítems parecidos a los que incluye el documento de Vázquez. Y si se siguen las declaraciones del Senador Larrañaga –más “políticas”, más coyunturales-, también podrá observarse que, en su visión, el Partido Nacional sólo podrá seguir siendo el mismo en la medida en que cambie mucho.

Si observamos al Partido Colorado, la información disponible no deja dudas: el “repensar” llega al grado en el que el proceso implica un evento especial en curso, denominado ni más ni menos como “Congreso Ideológico del Partido Colorado”. Un Congreso largamente pensado, preparado y con discusiones sistemáticas, sobre ocho áreas temáticas que nuevamente pueden articularse sobre ítems parecidos a los mencionados por Vázquez: “Concepciones ideológicas globales: Democracia, Republicanismo y Liberalismo como pilares del Partido Colorado del SXXI”, “la Educación como motor para la igualdad de oportunidades”, “crecimiento sostenido con equidad”, “hacia una sociedad más libre: mejor ciudadanía civil, control del poder, seguridad y transparencia”, “hacia una sociedad más justa e integrada: mejor ciudadanía y políticas sociales”, “hacia un Estado moderno, garante del desarrollo ciudadano”, “hacia una renovada agenda republicana: mejor ciudadanía política”, y “Uruguay en el mundo.

De forma que los partidos están repensando grandes temas. Quizás no LOS grandes temas, quizás no todos los temas, pero todos temas grandes, en los que está en juego buena parte de la calidad de vida de los uruguayos en el futuro. Y en los que los puntos de coincidencia sobre los temas a reflexionar son por demás claros. Para nosotros, cristianos universitarios, estos no son todos los temas, pero todos ellos nos parecen relevantes y no debemos estar ausentes de esa discusión.

ENTRE LA POPULORUM PROGRESSIO Y LA CARITAS IN VERITATE UNA LECTURA DE 40 AÑOS DE ENSEÑANZA SOCIAL DE LA IGLESIA

Pablo Dabezies

Exactamente 42, ya que la última encíclica de Benedicto XVI para conmemorar los 40 años de la *Populorum Progressio* (PP) de Pablo VI (marzo de 1967) se atrasó dos años a causa precisamente de la crisis que se desató en la economía mundial. Por lo que se puede saber, el papa y sus colaboradores querían ver cómo evolucionaban las cosas antes de publicar esa carta social de su pontificado.

“*Gracias, Santo Padre, en nombre del Tercer Mundo*”, fue la reacción del arzobispo de Recife don Helder Camara pocos días después de la publicación de la encíclica del papa Montini. Y daba “*diez razones principales por las cuales será decisiva en nuestra lucha por el desarrollo*”. En Wall Street en cambio, hablaron de “*marxismo recalentado*”... Y aquí, Manuel Dibar, sacerdote de la diócesis de Salto y por entonces asesor del Movimiento de Cristianos Universitarios-Parroquia Universitaria, escribía “Pablo, Hermano”, misiva al papa planteándole su gratitud por el documento, y al mismo tiempo su convicción y lamento de que Roma todavía no hablaba directamente a los pobres (para este texto y el don Helder, ver el “Informe” de *Víspera* 2, 8/1967, pp. 63-80).

Una encíclica que dividió aguas

El Vaticano II, en la *Gaudium et spes* (GS, 1965), en el capítulo 3º de su II parte (*La vida económica social*, nn. 63-72) enfrentaba de manera inicial la cuestión del desarrollo, y concretamente el acentarse de las desigualdades al interior de cada nación, y entre los pueblos, continuando con la preocupación que el papa Juan XXIII manifestaba en sus dos grandes encíclicas *Mater et magistra* (1961) y *Pacem in terris* (1963).

Pablo VI hará de esta realidad, cada vez más desafiante para la justicia y la paz en el mundo, y por tanto para la misión de la Iglesia, una de las grandes causas de su pontificado. A ella dedica justamente la encíclica sobre *El desarrollo de los pueblos*, que al decir de la mayoría de los especialistas significó, por su contenido, pero en especial por su estilo y metodología una divisora de aguas en la enseñanza social de la Iglesia.

La *Populorum progressio* se convirtió además en un nuevo punto de referencia central en la doctrina social de la Iglesia. Por eso que Benedicto XVI ha juzgado necesario elegir su 40º aniversario para publicar su encíclica social. Pero ya antes Juan Pablo II iniciaba esta nueva costumbre cuando en diciembre de 1987 lanzó su *Sollicitudo rei socialis* o *Preocupación por la cuestión social* (antes, en general, los papas publicaban este tipo de documentos celebrando aniversarios diversos de la fundacional *Rerum novarum* de León XIII, de 1891).

En estas notas, necesariamente breves, trataré de reflexionar sobre la evolución entre las cartas de Pablo VI y Benedicto XVI, no tanto en cuanto al contenido de los múltiples y diversos documentos de esos cuarenta años, sino sobre todo en lo que tiene que ver con su significación en la evolución de la docencia de la Iglesia en el terreno social.

De la “animación” de sociedad al análisis de situación

Este fue el título del artículo con que el jesuita uruguayo Ricardo Cetrulo comentó la encíclica de Montini, en un trabajo que se volvió una especie de clásico, al menos en América Latina (su edición definitiva se encuentra en *Víspera* 3, octubre 1967, pp. 5-10). Cetrulo hace ver cómo la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) en su sentido estricto, desde su comienzo con la encíclica de León XIII, apelaba

siempre al procedimiento de aplicar a los problemas sociales, económicos y políticos de la humanidad los grandes principios del orden o ley natural, lo mismo que los contenidos en la Revelación, en una metodología que se ha llamado deductiva. La generalidad de las conclusiones a que se llegaba, la tentación de someter la mirada sobre las realidades históricas siempre cambiantes y ambiguas a la inmutabilidad de los principios, hizo que algunos autores de gran prestigio, como por ejemplo el dominico M.-D. Chenu, calificara a este tipo de DSI de “ideología”.

El análisis de Cetrulo muestra cómo a partir de Juan XXIII comienza un viraje caracterizado por una mucho mayor atención a la realidad misma, y por ende el camino hacia un cambio de metodología. El y otros muchos autores señalan que la *Mater et magistra* ofrece ya signos de esa evolución (entre otras cosas, alaba y recomienda el método del ver, juzgar y actuar, n. 236), que se acentuarán en el Vaticano II con la adopción de la teología de los signos de los tiempos presente sobre todo en la *Gaudium et spes*. Esta nueva perspectiva teológica, que concede una importancia decisiva a los procesos de la historia humana, acompañada por el pasaje de la metodología deductiva a otra de orden inductivo, van a cuajar de manera más clara en la *Populorum progressio*. Seguramente por esto, y a pesar de las reservas del tipo de la manifestada por Dibar entre nosotros, se trata del primer documento papal que concede mucha atención a la problemática del Tercer Mundo



Ese viraje es, según muchos comentaristas autorizados, la novedad mayor de la carta de Pablo VI, y su aporte más relevante, de modo que nos permite hablar del comienzo de una nueva etapa en la DSI. Con un agregado que no es menor: a partir del concilio se había comenzado a utilizar la expresión “enseñanza social de la Iglesia”, en lugar de la más acotada DSI, queriendo así incorporar toda la enseñanza cristiana sobre la vida en sociedad, de todos los tiempos y también niveles de la Iglesia, no solamente la docencia pontificia.

A esta luz es bueno preguntarnos cómo continuó esta nueva manera de entender y llevar a la práctica lo que la Iglesia piensa que puede aportar para la vida en sociedad.

Todavía bajo el primer impulso conciliar

Pablo VI también decidió conmemorar un nuevo aniversario de la *Rerum novarum* (el 80º), pero no escribió una encíclica, sino una “Carta apostólica”, dirigida al cardenal Maurice Roy, presidente de la Comisión Pontificia “Justicia y Paz” y del Consejo de Laicos. Se llamó *Octogesima adveniens* (OA: “Al llegar el octogésimo aniversario) y vio la luz en mayo de 1971.

Con un marcado acento puesto en lo político, a diferencia de la mayoría de las encíclicas anteriores, el papa continúa profundizando la senda conciliar. Toma nota del agudizarse de los problemas sociales (se da mucha importancia a la situación de los jóvenes y las mujeres, y se acentúa la preocupación por los problemas medioambientales ya iniciada en la PP) y del creciente enfrentamiento de los bloques como de las ansias y luchas de liberación. Y por vez primera, la voz del obispo de Roma no pretende tener una respuesta idéntica para todo, reconociendo la complejidad de los problemas y la necesidad de la participación de todos los cristianos en el discernimiento de los caminos a seguir. El n. 4, del documento es un mojón en esta nueva práctica de la doctrina social eclesial: ***“Frente a situaciones tan diversas nos es difícil pronunciar una palabra única, como también proponer una solución con valor universal. No es este nuestro propósito ni tampoco nuestra misión. Incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz inalterable del evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia tal como han sido elaboradas a lo largo de la***

historia [...] A estas comunidades cristianas toca discernir, con la ayuda del Espíritu Santo, en comunión con los obispos responsables, en **diálogo con los demás hermanos cristianos y con todos los hombres de buena voluntad**, las opciones y los compromisos que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que se consideren de urgente necesidad en cada caso” (negrita agregada). Humildad ante la complejidad de lo real, reconocimiento de la diversidad y peculiaridad de situaciones, apuesta al discernimiento comunitario y al diálogo: realmente, una manera nueva de encarar la producción de la palabra eclesial sobre la realidad de los procesos humanos. No está demás recordar que en ese mismo 1971, los obispos uruguayos, a la hora de querer decir una palabra sobre la muy polarizada realidad política del país antes las elecciones nacionales, con la presencia inédita de una fuerza política en la que convivían, entre otros, cristianos y marxistas, se apoyaron fundamentalmente en la carta de Pablo VI.

Fecundos años 70

A inicios de noviembre del mismo año 1971, la declaración final de la II Asamblea del Sínodo de los Obispos sobre uno de los dos temas que trabajó, “La justicia en el mundo”, agrega algunos elementos de gran significación para el proceso que estamos recorriendo. Antes de señalarlos, hago notar que estamos en presencia de un actor nuevo en la enseñanza social de la Iglesia, en ese camino de diferenciación iniciado por la OA, y que de alguna manera reproduce a escala la experiencia conciliar. El documento final, que no recibió una ratificación formal del papa, expresa el sentir del episcopado universal, con un protagonismo mucho mayor de las Iglesias del Tercer Mundo. Y en especial de América Latina, que ya había protagonizado un hecho mayor en este hablar sobre los procesos históricos desde un discernimiento cristiano, como lo fue la Conferencia de Medellín (1968), muy influenciada por la PP (Medellín es, lo digo al pasar, otro actor, clave para nosotros pero con proyección a toda la Iglesia, de esa especie de “descentralización” de la enseñanza social. Y hasta mucho años después, original de nuestra comarca).



El primer elemento de significación para subrayar, desde el ángulo adoptado en estas notas, es la afirmación del Sínodo de que la doctrina social **de** la Iglesia es, en primer lugar, una doctrina social **para** la Iglesia; en efecto, aquel que habla de justicia a los otros ha de ser él mismo el primero en ser justo.

El segundo elemento, y seguramente el más importante, ya que nunca ni antes ni después se llegó a tanta claridad en la definición de las relaciones entre la evangelización, la misión de la Iglesia y los esfuerzos por construir la justicia, está expresado en estas palabras de la introducción: “La acción a favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del evangelio, es decir, de la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva”.

La III Asamblea del Sínodo de los Obispos (setiembre-octubre de 1974), se ocupó de “La evangelización en el mundo contemporáneo”. Tratando también de las “relaciones entre evangelización y salvación integral o liberación plena de los hombres y de los pueblos”, ratificó, aunque con algunas reticencias y vaivenes en las formulaciones, lo afirmado por el Sínodo de 1971. Concretamente, no se quiso usar más la expresión “dimensión constitutiva”, sustituyéndola por otras menos netas, mostrando ya los primeros temores sobre confusiones que no se podían legítimamente imputar a la fórmula original. Pero en lo sustancial, este Sínodo continúa el camino inductivo en busca del discernimiento cristiano de las realidades históricas.

Hay otro aspecto que me ayuda a introducir otro documento medular de esos años: el Sínodo del 74 produjo también él una “Declaración final”, pero ya se sabía que el verdadero documento fruto de sus trabajos iba a ser una “Exhortación apostólica”, es decir del Papa, que tendría en cuenta discrecionalmente esos aportes. Con esto, uno de los nuevos actores de la enseñanza social pierde protagonismo, al quedar la palabra de los Sínodos en lo sucesivo mediatizada por la intervención del papa. Así seguirá siendo hasta el día de hoy.

Lo que no obstó para que el documento de Pablo VI, de diciembre de 1975, la *Evangelii nuntiandi* (EN), resultara un texto muy inspirador particularmente en lo relativo a la evangelización. En cuanto a la relación de ella con los esfuerzos por la justicia, la liberación, el papa adoptó el mismo encare y lenguaje del Sínodo, sin retomar exactamente el de 1971.

La década de los 70 conoció todavía otro gran aporte de América Latina a la enseñanza social de la Iglesia, como fue la Conferencia de Puebla a inicios de 1979, al comenzar el pontificado de Juan Pablo II. Luego de una preparación compleja y tensionada, Puebla ratificó en lo fundamental a Medellín, lo profundizó en algunos aspectos (por ejemplo en la explicitación de la opción por los pobres), pero al mismo tiempo mostró dudas, en parte reflejadas en el documento final, sobre la pertinencia y fecundidad del método inductivo. En este sentido, además de la influencia determinante que tuvo en la Conferencia la EN, el ambiente general estuvo también marcado por el vigoroso llamado de Juan Pablo II a dejar bien en claro lo que llamó las “tres verdades”: verdad sobre el hombre, verdad sobre el mundo, verdad sobre Dios. En su lógica interna, este planteamiento invitaba a un proceder más doctrinal y por tanto más deductivo. En la misma longitud de onda, en la coyuntura de Puebla se produjo un regreso al uso de la terminología más clásica de DSI.

Los años Juan Pablo II

El nuevo papa celebra el 90º aniversario de la *Rerum novarum* con una encíclica sobre el trabajo humano, la *Laborem exercens*, dada a conocer en setiembre de 1981. En ella, Juan Pablo II, en un contexto de profunda redefinición del trabajo, analiza sus diversas dimensiones: antropológica, ética, histórica y teológica. El documento, en el que se transparenta además la experiencia del papa acerca de la concepción y organización del trabajo en una sociedad comunista, busca retomar toda la enseñanza eclesial al respecto, reafirmandola y reelaborándola en las nuevas circunstancias. En continuidad con la importancia que el Vaticano II había dado a este tema en la GS (I Parte, capítulo 3º, nn. 33-39, *La actividad humana en el mundo*), Juan Pablo II hace del trabajo el centro de la cuestión social.

El documento, en su rica reflexión tiene una fuerte carga doctrinal, marcando un estilo diferente a los textos de Juan XXIII y Pablo VI.

Como ya lo dije, el papa polaco toma la decisión de celebrar también el 20º aniversario de la gran encíclica montiniana, la PP, dando a conocer en diciembre de 1987 su *Sollicitudo rei socialis* (SRS), seguramente el texto mayor entre sus documentos sociales. En ella es el mismo pontífice el que subraya el carácter “nuevo” de la PP, aunque cuida muy bien de situarla en la continuidad del Vaticano II.

El texto mantiene, mucho más que el dedicado al trabajo, la metodología inductiva que precisamente se había adoptado claramente en la PP, más allá que antes del análisis de la situación mundial, se ponga como marco el de la DSI en general y más en particular el aporte del concilio y la PP que prestaban atención especial a la dimensión moral del desarrollo.

La SRS se sitúa decididamente en el escenario internacional, en el que el enfrentamiento entre países ricos y países pobres se ha agudizado con respecto a finales de los 60, convirtiéndose en el gran desafío del final del segundo milenio.

Más allá del contenido, sobre el que se discutió abundantemente, sobre todo porque algunos creyeron ver una especie de “consagración” del capitalismo, la encíclica critica el estado de cosas en el mundo, haciendo ver la combinación de las relaciones Norte-Sur con el enfrentamiento de los bloques Este-Oeste, siempre en perjuicio de los países del Sur. Pero sobre todo, desarrollando un rico análisis del desarrollo desde una perspectiva ética y teológica. Esto fue lo que llevó al papa Wojtyla a introducir en la enseñanza social de la Iglesia la categoría de “estructuras de pecado”, lo que se consideró como uno de los principales aportes de esta encíclica. Este concepto estaba ya siendo usado por diferentes teólogos y aun obispos en América Latina.

Otros dos aportes que los estudiosos del documento concuerdan en señalar son por un lado la importancia dada a la cuestión ecológica (n. 34), y sobre todo la adopción de la opción preferencial por los pobres, extendida al escenario internacional, y que unifica las propuestas para un orden mundial basado en la solidaridad (nn. 41-45). Que incluye, y es otra convicción de toda la enseñanza eclesial, una “hipoteca social” sobre la propiedad.

El magisterio en materia social de Juan Pablo II se completa con el texto que celebra el 100º aniversario de la *Rerum novarum*, llamado justamente *Centesimus annus* (CA, mayo de 1991).

Se sabe que la nueva encíclica estaba ya en elaboración cuando se produjo el colapso del socialismo real, con su acontecimiento más emblemático, la caída del muro de Berlín. Esto llevó al papa a reformular su carta, que sigue siendo sí conmemoración y como balance de cien años de doctrina social de la Iglesia, pero hecha con una clave de lectura central: las objeciones que desde León XIII esta enseñanza hizo al colectivismo marxista, y la vigencia de ellas para interpretar el presente y mirar el futuro.

Grande fue la discusión acerca de si una vez derrumbado el sistema inspirado en el marxismo, el papa adoptaba el capitalismo como solución a los problemas del mundo. La respuesta debe ser matizada. Si bien Juan Pablo II constata y de algún modo celebra la crisis del colectivismo, alerta sobre los problemas que persisten y está convencido de que la situación no puede interpretarse como de victoria del sistema capitalista sin más. Acepta sí el libre mercado, pero sometido al poder del Estado que lo encauce hacia el desarrollo integral del hombre, y aboga por una sociedad basada en el trabajo libre, la empresa y la participación. La crítica a la alienación que se experimenta en los países de régimen capitalista más avanzado se centra en el consumismo y la destrucción de la naturaleza, abogando por una verdadera “ecología humana” que integra el respeto a la vida humana y la familia.

No es fácil determinar si la CA está construida en base a una metodología inductiva o deductiva. Ambas parecen coexistir, y aunque toda ella está construida a partir del recuerdo de los principios de la *Rerum novarum*, hay una atención muy concreta a la realidad del mundo, sobre todo en torno al significado de la crisis de 1989.

¿Un nuevo viraje?

Antes de decir algo sobre los últimos desarrollos, no es posible olvidar que en el año 1998, Juan Pablo II dio a conocer la carta apostólica *Apostolos suos* sobre las competencias de la Conferencias Episcopales, sometiéndolas a condiciones que redujeron enormemente su posibilidad de llevar a cabo lo que Pablo VI solicitaba en OA 4. Así, ese actor que había ido cobrando importancia en la docencia social (baste pensar en las grandes cartas pastorales del episcopado estadounidense sobre la paz y la economía en plena era Reagan), perdió mucho protagonismo y se volvió a reforzar el centralismo romano. Para América Latina, sin embargo se logró conservar la realización de las Conferencias Generales del Episcopado, cuya última edición se celebró en Aparecida (2007). La que retomó muy explícitamente, y es lo único que diré de ella, la metodología del ver, juzgar y actuar, luego de la marcha atrás producida en la Conferencia de Santo Domingo (1992).

Para cerrar nuestro recorrido con Benedicto XVI y sus *Caritas in veritate*, es necesario decir que ya su primera carta encíclica *Deus caritas est* tenía una segunda parte más social, pero dedicada sobre todo a la acción de la Iglesia en ese terreno. Señalo de todos modos dos características que me parecen anunciadoras de un estilo. Por un lado, en la primera parte, completamente teológica, la reflexión tiene un fuerte contenido bíblico. Por otro lado, en la segunda parte se nota una gran preocupación por la afirmación de la identidad explícitamente católica de las obras de la Iglesia en el campo social.

Pero la encíclica social del papa Ratzinger es *Caritas in veritate*. Como se ha hecho notar, el papa invierte los términos de la expresión de san Pablo a los Efesios 4,15 (practicar la *verdad en la caridad* – practicar la *caridad en la verdad*: “*Se ha de buscar, encontrar y expresar la verdad en la «economía» de la caridad, pero, a su vez, se ha de entender, valorar y practicar la caridad a la luz de la verdad*”, argumenta Benedicto en el n. 2). Esta preocupación por la verdad, típica de toda la docencia del actual obispo de Roma, marca toda la encíclica.

Que también, como otras, debió esperar. Pensada para ser publicada a los 40 años de la PP, o sea en 2007, el comienzo y agudizarse de la crisis mundial aconsejaron posponerla hasta poder ver más claro su evolución. Sin embargo, diversos comentarios hacen notar que la espera no surtió demasiado efecto, en cuanto que se juzga que el análisis de la crisis es bastante superficial y el conjunto del documento da la sensación de algo inacabado.

El planteo de Benedicto XVI, a pesar de querer recoger la herencia de la PP para estos días, está sin embargo muy centrado en lo doctrinal, como es su estilo, volviendo de manera decidida a la metodología deductiva, que en ocasiones queda atenuada por un uso infrecuente de la Escritura en la mayoría de los documentos de la DSI.

Las críticas principales dirigidas a la encíclica son una cierta debilidad en el análisis de la globalización y la crisis misma; el no identificar responsabilidades con claridad, sobre todo en lo que tiene que ver con el sistema financiero; un eclesiocentrismo que deja casi totalmente de lado la colaboración con las otras confesiones cristianas y grupos religiosos tan presente en las cartas de Juan Pablo II; la sensación molesta de que la Iglesia aparezca como al margen de la crisis, como planteando que ya sabía lo que iba a pasar, lo ha comprobado, y ahora presenta el remedio moral, la verdad sobre el hombre, a la luz de la razón humana, iluminada por la fe en Jesucristo (pero en verdad todo ha sucedido en su ámbito de influencia, el mundo de “cultura cristiana” y con ella misma como parte del sistema social).

Como aspectos positivos se han señalado el que todo el documento esté presidido por una llamada a los valores éticos y a la importancia de las “energías morales” como fundamento de todas las acciones en el campo económico y social, sobre todo en esta fase de crisis sin precedentes; la atención prestada a nuevos aspectos y problemas de la realidad económica y social, como la economía del tercer sector, las finanzas éticas, el papel de los consumidores, el cuidado de la naturaleza.

Para apreciar la evolución de la DSI quedan dos grandes cuestiones para discutir. Por un lado la afirmación de la continuidad de la misma a lo largo de toda su historia, rechazando la identificación de momentos de inflexión, como por ejemplo, la etapa preconiliar y la postconiliar. Esta convicción de Benedicto XVI es hija justamente de su manera de interpretar al Vaticano II en el proceso global del magisterio y la vida eclesial. Y resulta más problemática en este caso, dadas las diferencias evidentes de encare, estilo y metodología con la PP de Pablo VI, que es su documento de referencia.

La otra cuestión es la introducción, ya iniciada por Juan Pablo II, y profundizada en esta encíclica de las problemáticas del relativismo, los riesgos de la biotecnología, el aborto y las políticas demográficas, en nombre de una antropología cristiana y de la ley natural. En la medida en que el magisterio entra en estas cuestiones mucho más al nivel de la mediaciones, queda en evidencia la advertencia

hecha ya hace unos cuantos años por el gran especialista de la doctrina social que fue el P. Calvez: hay una diferente manera en la Iglesia de encarar la enseñanza sobre lo económico, social y político (con un estilo de mayor generalidad), y de lo ligado a la vida, la sexualidad, la familia (en que el nivel de concreción es mucho mayor). En ese sentido, llama la atención el tono predominante liberal, en lo económico, que según el mismo Calvez predomina en la *Caritas in veritate*.

Son estas cuestiones, así como el estilo general de la encíclica las que nos hacen preguntar si no estamos ante un nuevo viraje en la centenaria historia de la DSI, que parece consistir básicamente en un regreso a las modalidades más tradicionales.

Para quienes deseen profundizar en una mirada de conjunto de la DSI en general y de la *Caritas in veritate* en particular, indico las direcciones electrónicas de dos trabajos que he consultado abundantemente para esta nota (ambos en www.iglesiaviva.org):

<http://www.iglesiaviva.org/219/219-31-DEBATE.pdf>

<http://www.iglesiaviva.org/240/240-12-DEMETRIO.pdf>

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN 40 AÑOS DESPUÉS

ENTREVISTA A PABLO BONAVÍA

Magdalena Martínez

En 2011 se cumplen 40 años de la publicación del libro de Gustavo Gutiérrez *“Teología de la Liberación. Perspectivas”*. Una buena ocasión para preguntarnos por la historia de esta manera de hacer teología, por la novedad que ella representó y por los desafíos que hoy se le presentan. De todo esto conversamos con el sacerdote Pablo Bonavía, actual párroco de la Cruz de Carrasco.



¿Cómo nace la Teología de la Liberación?

Podemos poner un horizonte largo. En el mes de diciembre próximo se cumplen 500 años del famoso sermón de Antonio Montesinos. El 21 de diciembre de 1511, cuarto domingo de adviento, en la entonces Isla La Española (hoy República Dominicana), por primera vez se encara a los conquistadores desde la perspectiva de los indígenas que están siendo expoliados y humillados, a quienes les están robando todo, la riqueza, la cultura, la identidad.

En 1492 se produce el así llamado descubrimiento de América Latina.

Diecinueve años, luego de haber conversado con la Comunidad, se le solicita a Antonio Montesinos que realice una expresión de rechazo, de protesta, a la forma en que los conquistadores trataban a los indígenas en nombre de la fe. Esto se verá reflejado en el sermón de la celebración en la que se encontraba presente el hijo de Colón (en ese momento almirante a cargo de la flota).

Cuando hablamos de teología de la liberación (TL) nos referimos en primera instancia a un fenómeno bastante acotado que nace a fines de la década del 60, a principio de la década del 70. Fenómeno que tiene lugares, fechas y acontecimientos hasta nuestros días. Pero siempre la TL se entendió a sí misma como parte de una corriente de vida y de estilo de vida cristiano que en nuestro continente arranca con fecha 21 de diciembre de 1511.

Hay algunos acontecimientos en la década del 60 y 70 que le dan forma, nombre a esta teología ¿cuáles son esos acontecimientos?

Gustavo Gutiérrez, en torno a 1968, es el primero en darle forma epistemológica propia a la TL. De hecho lo que hay de trasfondo de esa teología es una experiencia de compromiso de muchos cristianos en lo social, lo político, lo cultural, para quienes el formato (no tanto el contenido) en el que habían recibido e intentaban compartir sus condiciones de fe, aparecía muy deudor de una mentalidad colonialista, conquistadora, ilustrada, que justamente es lo que esta teología empieza a revertir. Hay un momento, hacia fines de la década del 60, en que si bien hay una gran efervescencia en cuanto a expectativas de cambio social, de hecho los cristianos no tenían un pensamiento que les permitiera insertarse creativamente. Tenían principios, tenían una doctrina social de la iglesia, tenían teologías así llamadas progresistas post-concilio, pero ninguna de ellas era capaz de tener una inserción creativa en la búsqueda de alternativas y de procesos de cambio.

Lo que hace esta teología de Gustavo Gutiérrez es una algo bien importante: cambia la pregunta a la que la teología quiere responder. Después del Concilio la gran pregunta que las teologías progresistas

europas, muy buenas, muy profundas y muy valiosas, se hacían es: cómo seguir siendo cristiano en un mundo moderno, racional, democrático, posmístico, adulto. Hay toda una reflexión de largo aliento que busca actualizar la fe a lo que son los requisitos del mundo moderno, una fe que venía siendo vivida, celebrada y reflexionada, con categorías prácticamente pre-modernas. Pero esa manera de entender las cosas era comprensible en una Europa muy moderna que había pasado por la revolución industrial, la revolución francesa, que tenía una infraestructura económica y política como para grandes cambios. Pero eso en América Latina no ayudaba mucho.

La pregunta que descubre Gustavo Gutiérrez y que es la que le va a dar originalidad e identidad a la TL no es tanto cómo mantener la fe cristiana en un mundo adulto, sino cómo poder predicar a Dios, que es Padre, en un mundo que es sistemáticamente excluyente e injusto. La pregunta no es tanto



cómo mantener la fe, sino que la fe que vale la pena mantener es aquella que nos permite, en fidelidad al Evangelio ser capaces de generar cambios radicales en la sociedad. No es que se ponga al mundo moderno como modelo y la fe cristiana tratando de adaptarse, sino que es otro tema. El referente de las teologías progresistas europeas es el hombre racional, adulto, moderno. El referente de la TL es el pobre, el excluido, el discriminado.

Podemos decir entonces que en nuestro continente hay un contexto particular que le da lugar a esta TL

Es un contexto de mucha efervescencia y de expectativas de cambio a corto plazo. Teníamos la revolución cubana reciente, movimientos revolucionarios, guerrillas urbanas, partidos comunistas, cambios en algunos sectores de la democracia cristiana. Diferentes propuestas.

Y un contexto de mucha pobreza e inequidad

Claro. Entonces esta teología, y ahí pondría el énfasis, descubre que sus raíces están ante todo en una cierta actitud espiritual. Tomando como referencia a Gustavo Gutiérrez y su análisis de la parábola del buen samaritano, lo que se intenta es primero vivir, practicar y después reflexionar la fe desde un compromiso con los sectores más pobres. El compromiso no es el resultado de una reflexión teológica, sino que es el humus dentro del cual hay una vivencia de la fe primero y luego una reflexión teológica diferente.

Tú planteas que la TL le da forma a las experiencias. ¿Se puede decir entonces que no impone ideas, sino que hay experiencias ya existentes a las que la TL les da forma?

Gustavo Gutiérrez ha insistido en que a la TL lo que le importa no es la teología en sí sino la liberación. Más importante que la TL es el cristianismo liberador. Es desde ese cristianismo y al servicio de ese cristianismo que se elabora la reflexión teológica. Lo que importa no es tener teologías que expliquen por qué pasa lo que pasa, sino que estimulen el cambio para que se vaya humanizando y se vaya pareciendo al sueño de Dios esta realidad en la que vivimos. Por eso la TL, también dicho por Gustavo Gutiérrez, es una palabra que tiene que estar precedida por dos silencios: el silencio de la práctica y el silencio de la contemplación. Sin esos silencios la palabra no hace más que reproducir el tipo de relaciones y prácticas predominantes.

La Congregación para la Doctrina de la Fe redactó dos instrucciones sobre la TL en los años 1984 y 1986 ¿qué repercusiones tuvieron, si las hubo, en la posterior evolución de la TL?

La TL tiene como dos aspectos. Uno es más bien técnico, que es el que manejan los que están dedicados a la producción teológica. Ahí creo que la única incidencia que tienen esos documentos es que hay un especial énfasis en el uso acrítico de las categorías marxistas al analizar los cambios sociales. Yo creo que los principales teólogos de la liberación de aquel momento usaban críticamente el marxismo, no lo usaban acrítico. Pero después de esas advertencias de los documentos, muchos de ellos tuvieron especial cuidado en el manejo de las categorías marxistas.

Después la TL tiene también algo que va más allá de lo académico y de lo técnico que es la repercusión social. Yo creo que muchos de los ataques a la TL estaban dirigidos mucho más a evitar que la Iglesia como institución cambiara de lugar social, que se pusiera efectivamente a pensar su propia vida desde la suerte de los más pobres. Esto de repente en un país como Uruguay no hubiera significado grandes cambios, pero en otros países como Argentina, Colombia, Chile, Brasil hubiesen significado enormes cambios. Me parece que son más las consecuencias que tuvo a nivel de opinión pública, de periodismo, a nivel de generar dudas respecto a la ortodoxia de la TL que lo que tuvo en quienes, de hecho, se dedican a eso. Es la misma sensación que yo tuve cuando la famosa advertencia que se le hizo a Jon Sobrino antes de la Conferencia de Aparecida. Uno leía el texto y era mucho más laudatorio que crítico, pero en todos los diarios Jon Sobrino aparecía como condenado.

Por eso, cuando uno habla de TL está simultáneamente hablando de dos cosas: cómo funciona la lógica de producción de la teología es una cosa, y cómo eso repercute en la opinión pública y eclesial es otra.

Hoy la TL, con referencia a los años 60 y 70, ¿ha tenido cambios?

No olvidemos que además de lo que sucedió en la década de los 80 en América Latina con los regímenes militares, en el contexto mundial vino la crisis del socialismo de estado, por tanto la caída de una supuesta alternativa real, eficaz, existente, al régimen capitalista. Cuando caen esos sistemas sucede un fenómeno ambivalente. Parecía que eso significaba el fracaso de las utopías, el fracaso de las posibilidades reales de cambio social, el fracaso de la búsqueda de alternativas. Por tanto, en un primer tiempo me parece que quedó un poquito perpleja la realidad social e intelectual en ese campo. Pero después se empezó a reflexionar que las estructuras económicas y políticas no son las únicas que generan exclusión, colonialismo, marginación. Se empezó a descubrir que hay múltiples fenómenos, no sólo económicos, sino también políticos, culturales, que producen relaciones tremendamente injustas.

Entonces, eso que al principio podía aparecer como una mala noticia, de hecho se transformó en una buena noticia. Porque eso quiere decir que si los dinamismos de opresión atraviesan todas las relaciones humanas, entonces todas las relaciones humanas son lugar posible para generar un cambio. Desde aquel tiempo en que se ponía mucho énfasis en las estructuras, sobre todo económicas, hasta hoy ha habido una creciente conciencia de la diversidad de dinamismos y espacios en los que se reproduce una relación de dominación. Y por lo tanto, ha habido conciencia de la diversidad de espacios en que es posible crear alternativas y revertir procesos. Esto nos hace a todas y todos mucho más protagonistas.

Se vuelve a valorar el presente, no solamente la sociedad del futuro. Se vuelve a valorar la vida cotidiana, la sociedad civil, sin desconocer que las estructuras, tanto económicas como políticas, juegan un papel fundamental.

¿Cuáles son esos espacios donde esta teología está haciendo hoy, reflexión?

En primer lugar hoy hay una conciencia mucho mayor del factor ecológico como un factor transversal, no solamente temático, en todo lo que es la convivencia de la humanidad con el planeta. Una primera novedad es que hoy somos mucho más conscientes de los condicionamientos naturales de la vida humana y, por lo tanto, superamos esa visión muy moderna de un ser humano que puede explotar indefinidamente e ilimitadamente con un único ánimo de lucro y de rentabilidad, los recursos naturales. Hoy somos mucho más conscientes que todo lo que la humanidad le hace a la naturaleza de algún modo después repercute sobre la raza humana. Eso es nuevo y eso cambia todo. A modo de ejemplo, hace poco Leonardo Boff en un artículo escribía que hasta hace poco tiempo nosotros pensábamos que la forma capitalista de explotar la naturaleza iba a terminar por la militancia de los grupos sociales y obreros. Hoy nos damos cuenta que probablemente termine simplemente porque el propio planeta es incapaz de seguir siendo agredido por esa manera de explotar. Como toda la dinámica capitalista tiene una gran lógica interna que en buena parte depende de la explotación ilimitada de los recursos. En la medida en que eso se descubre limitado va a empezar a revertirse hacia cambios sociales y económicos grandes. Esa conciencia es nueva.



La conciencia de la diferencia de género y de cómo en la relación mujer-varón se dan mecanismos de colonización, de opresión, de dominación. Hoy somos muchos más conscientes de eso, aunque falta mucho todavía.

También la diversidad religiosa, un tercer factor. Cuando en la época de Medellín y años posteriores nos preguntábamos cómo reaccionamos los cristianos frente a la vida, no se nos ocurría incorporar la perspectiva de otros cristianos y otras religiones. Hoy, hasta por un mínimo de realismo, el pluralismo religioso obliga a descubrir coincidencias, descubrir espacios compartidos y estímulos recíprocos con otras religiones. Eso es nuevo también.

La teología indígena es otro factor que ha aparecido más últimamente.

¿Y hay algún espacio donde la teología no esté haciendo una reflexión?

Yo creo que sí. A mí me parece que del Foro Social Mundial (FSM) están saliendo indicaciones, propuestas, percepciones más transversales de lo que está pasando hoy en el planeta Tierra, que no sé si están siendo incorporadas sistemáticamente por la reflexión teológica. Mi postura personal es que lo que se llama posmodernidad en realidad son posturas extremas dentro del fenómeno mismo de la modernidad. Lo que yo llamaría posmoderno es precisamente este cambio en las relaciones entre naturaleza y humanidad, varón y mujer, sociedad civil y sociedad política, saberes académicos y saberes (y sabores) populares, que yo creo están entrando en una posibilidad de una relación de reciprocidad y no de subordinación.

El nuevo paradigma que yo llamaría posmoderno es el que supera todas las subordinaciones típicas de la modernidad, que de alguna manera secundan esa relación de la humanidad sobre la naturaleza, y sobre eso se fue generando todo lo que tiene la sociedad capitalista. Ahora hay economías alternativas, saberes en reciprocidad, protagonismo de la sociedad civil. Los últimos fenómenos de protesta e intentos de cambio en torno a los indignados y otros grupos están reflejando la importancia que tienen y los recursos que tiene la sociedad civil para promover cambios. El sujeto del cambio ya no es

solamente un partido político, o no es una opresión económica, sino que hay también un protagonismo creciente de quienes son simplemente ciudadanos de a pie.

Entonces diría: mayor protagonismo de la sociedad civil, mayor valoración de la reciprocidad entre los saberes académicos y saberes populares, mayor conciencia de la equivalencia entre varón y mujer: necesidad de que eso sea reconocido a todo nivel. Una relación también de reciprocidad entre lo que es la sociedad de humana y el planeta. Todo eso para mí, forma parte de un nuevo paradigma que intenta superar relaciones de subordinación por relaciones de interrelación y reciprocidad. Eso es lo nuevo para mí.

Y eso en el FSM de alguna forma se pone saber la mesa

Yo creo que sí. Para mí la gran ventaja del FSM es que, como no responde a ningún comando central, de raíz se quita esa especie de tentación de control de unos sobre otros y se valora mucho más la diversidad que la monocultura. Hay otra manera de entender cómo se producen los intercambios. Eso lo permite el FSM justamente porque ha logrado mantener su carácter de espacio abierto y ha evitado transformarse en un factor de presión entre otros dentro de la dinámica económica mundial.

¿Qué desafíos se le presentan hoy al quehacer teológico mismo, a la manera de hacer teología?

Venimos de un tiempo en que los grandes referentes de la TL fueron teólogos, a mi entender, de primer nivel por su profundidad, por su capacidad de visión integral, por su profundidad espiritual y mística. A medida que esta manera de entender el rol de la teología en la iglesia y en la sociedad se ha ido extendiendo, eso ha sido tomado con mayor o menor conciencia por distintos grupos que al hacer teología ya casi dan por supuesto muchas de las que fueron las banderas de la TL. Grupos y personas que no necesitan ser teólogos profesionales ni tampoco autodenominarse como teólogos de la liberación.

Creo que la TL ha tenido siempre humildad como para decir que no nos interesa mantener el control del cartel. Lo que nos interesa es haber promovido una manera de entender la función de la teología en la sociedad y en la iglesia que supone atrás una cierta metodología teológica. Y eso es lo que importa seguir manteniendo vivo más allá del nombre. Me parece importante no hacer una reivindicación de la TL que los principales teólogos de la liberación no tienen interés en hacer.

Por lo tanto la fecundidad de esta propuesta yo hoy la veo, mucho más que en grandes teólogos de renombre o en grandes centros de producción alternativos, dispersa en una cantidad de espacios de reflexión espiritual, de reflexión teológica, de reflexión comunitaria. Espacios en donde esa reflexión está en la perspectiva de quien es víctima en este mundo. Esa perspectiva de hecho es tenida en cuenta cada vez con más naturalidad, sin hacer de eso una bandera.

Yo siempre insisto en una frase que a mí me parece que refleja mucho la TL: "Dejar hablar al sufrimiento es condición de toda verdad". Me parece que este principio de hecho ha ido penetrando tanto en las prácticas comunitarias, en las reflexiones bíblicas, en los momentos celebrativos y también en las reflexiones más sistemáticas. Yo hoy veo mucho más al conjunto del pueblo de Dios participando de una reflexión en la línea de la TL, pero que ya no sólo se identifica con textos académicos ni con autores de gran renombre, sino que se identifica con una espiritualidad y una teología que es asumida por distintos grupos comunitarios de mayor o menor capacidad de reflexión crítico-académica.

Partiendo de esta concepción de la Teología de la Liberación ¿podemos decir que esta reflexión teológica está presente también en Uruguay?

Entendiéndola así sí. Como producción académica es casi ausente, pero en esta otra perspectiva creo que sí.

En otras instancias has planteado de hacer teológica desde una tienda de campaña ¿qué significa esto?

Hay una imagen de lo que hacía la teología como una especie de muralla y con gran dificultad para asumir cambios. Hoy estamos pasando a una imagen de la teología que acompaña los procesos en los que identificamos la presencia del Reino entre nosotros, en la sociedad y la cultura. La imagen de la tienda de campaña, que es muy bíblica, tiene que ver con una manera de reflexionar la fe mientras estamos en camino, sin pretender tener una imagen acabada de la sociedad a la que nos queremos dirigir ni una imagen acabada de los procesos que nos van a llevar a esa sociedad final. Sino que más que nada me parece que nos vamos haciendo de instrumentos que nos permiten avanzar paso a paso. Siempre nos ayuda tener una visión de conjunto, pero no hacer de la visión de conjunto casi el único criterio para determinar si algo es valioso o no, si se cambia o no.

La tienda de campaña da la idea de un espacio que tiene un cierto marco, que permite una cierta contención, que permite una cierta protección de lo que se ha ido elaborando conjuntamente; pero que a la vez tiene mucha flexibilidad y que de alguna manera camina junto con los cambios. Como hoy se habla que estamos en un momento de la cultura de transición del paradigma moderno a otro alternativo que no se sabe bien cómo va a ser pero que tiene ya síntomas, a mí me parece buena esa imagen. Una teología hecha con conciencia de que estamos en transición sin pretender tener el conocimiento por adelantado de la meta final ni de los caminos que nos van a llevar ahí.

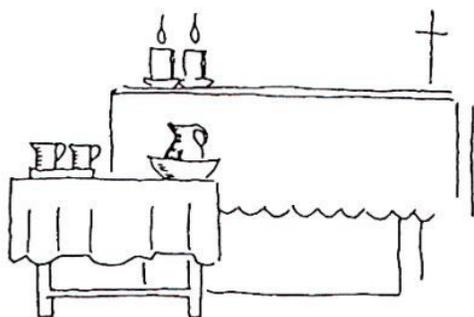
UN POCO MÁS DE LITURGIA

Pablo Dabezies

En el camino de facilitar el regreso a la forma de celebración de la misa anterior al concilio Vaticano II (conocida comúnmente como Rito Tridentino, y que fue reclamada por los lefebrianos), fue publicada en mayo una instrucción, *Universae Ecclesiae*, que desarrolla la carta apostólica *Summorum pontificum*, de hace casi cuatro años. En ella, Benedicto XVI había liberalizado el uso del Rito Tridentino, denominado eufemísticamente “*forma extraordinaria de la misa*”, autorizándolo en los centros de culto en que un grupo de fieles lo pidiera.

Información sumaria

Ante el surgimiento de resistencias, dificultades (por caso, el muy limitado conocimiento del latín en las nuevas generaciones de sacerdotes), y para prevenir posibles abusos, esta nueva instrucción reduce algunas de las exigencias que se ponían para tal tipo de celebraciones. Por ejemplo, se flexibiliza mucho la exigencia de que el grupo de fieles que pide esa forma de misa sea estable; también se quita importancia al peso numérico de tales grupos; igualmente ahora se dispone que si un sacerdote se presenta ocasionalmente en una iglesia parroquial con un grupo de laicos y pide para celebrar según ese rito, el párroco está obligado a permitirlo. Lo mismo dígase de la extensión del permiso para santuarios y lugares de peregrinación. Cláusula restrictiva en todos los casos: que tales pedidos y celebraciones provengan de “*intentos polémicos o críticos*” con respecto a la autoridad del papa o la validez del rito de la misa de la reforma conciliar.



La facilitación de ese recurso implica para la instrucción que los obispos deban asegurarse que, según las circunstancias pastorales, los seminaristas reciban la formación necesaria para poder celebrar según el Rito tridentino. Un símbolo elocuente de este proceso que algunos llaman “*reforma de la reforma*” litúrgica, y muchos consideran involución, puede verse en la celebración de la misa por primera vez en el altar de la Cátedra de la basílica de San Pedro según el antiguo rito (no evidentemente concelebración) como conclusión de una reunión sobre la

Summorum pontificum, presidida por el ya octogenario cardenal Brandmüller, en mayo mismo.

En ese mismo encuentro, el cardenal Kurt Koch, presidente de Consejo para la promoción de la unidad de los cristianos, declaró que estos documentos son sólo el primer paso de esa “*reforma de la reforma*”, y que a largo plazo lo que Benedicto XVI pretende es llegar a un nuevo único rito de la misa que combine el del Vaticano II y el del Tridentino. Según el purpurado, el Papa está promoviendo un nuevo movimiento litúrgico: quienes no lo aceptan, incluidos “*muchos progresistas*” de un “*rigido conservadorismo*”, se equivocan al considerar el Vaticano II y su reforma como una ruptura con la tradición litúrgica de la Iglesia.

Hasta aquí, muy extractada, una crónica aparecida en la revista italiana *Il Regno* (n. 10, 15/5/2011), que es de hecho la traducción de lo publicado con la firma de John Thavis en el *Catholic News Service*, con el título “*Marcha atrás, poco a poco*”.

Reacción enérgica

En una fundamentada reacción, el especialista laico en liturgia, Andrea Grillo (italiano de 50 años, profesor ordinario de Teología sacramental en el Pontificio Ateneo San Anselmo -la meca de la liturgia católica-, profesor invitado en la Pontificia Universidad Gregoriana y autor de numerosos libros y artículos en las mejores revistas) critica a *Il Regno* (cf. N. 14, 15/7/2011), por no haberse atrevido a hacer una presentación propia y más crítica de la instrucción vaticana. *“Querría subrayar –dice– cómo justamente esta instrucción ‘Universae Ecclesiae’ abre un nuevo frente de problemas porque no se limita a ‘gestionar’ las demandas de ‘rito tridentino’ ya existentes, sino que pretende nada menos que suscitar nuevas, con un intento que define como ‘pastoral’. Este aspecto de la cuestión me parece que ya ha suscitado en los USA, en Italia, en Francia y en muchas partes de la Iglesia universal, reacciones desconcertadas de parte de los episcopados. Refiero solamente un ejemplo: en un gran seminario de los EE UU, en el que viven cientos de seminaristas de numerosas diócesis, un solo seminarista reclamó ser formado también en el rito tridentino, lo que no fue aceptado por los superiores. Entonces abrió un blog en el que comenzó a escribir cada día, protestando contra las autoridades del seminario, que según él estarían ‘contra el papa’. Esto llevó a que algunos de los que financiaban el seminario dejaran de hacerlo, poniendo en crisis su existencia. Esto es hoy algo posible a partir del encare de estos documentos que autorizan a cualquiera a hacer valer su propio ‘derecho al pasado’, sin tener en cuenta los diversos niveles de control y de responsabilidad de los que tiene necesidad la Iglesia y la liturgia”. Y agrega: “Me parece que la teología ha ‘dado marcha atrás poco a poco’, rehusándose a enfrentar estas cosas. Me parece que a menudo los obispos se retraen y prefieren murmurar en la sombra antes que expresar comunitariamente su gran desagrado. No quisiera que también las revistas más lúcidas y responsables se dejaran tentar por poner ‘marcha atrás suave’ y dejaran de aportar la contribución de reflexión y de conciencia crítica que desde hace muchos años ayuda a la Iglesia y a los cristianos ante las opciones pastorales que los conciernen”.*

Con material de *Il Regno/Attualità*.

UN LAICO FRANCISCANO

Divagues sobre espiritualidad laical- Segunda parte¹

Jerónimo Bórmida

La Espiritualidad del laico franciscano

El movimiento franciscano no crea un movimiento propio y original de reforma de la iglesia. Los franciscanos no crean algo nuevo, se insertan en el movimiento laical y popular de renovación de su tiempo.

Hoy el movimiento franciscano no intenta tampoco crear nuevos movimientos para transformar la sociedad, la cultura, la política y la iglesia. Los franciscanos no somos fundadores de nuevos partidos políticos o de nuevas estructuras eclesiales.

Algunos paradigmas espirituales franciscanos**La espiritualidad del Espíritu Santo**

Cuando hablamos de los *espirituales* no podemos referirnos exclusivamente al movimiento franciscano vulgarizado con ese nombre, que hunde sus raíces en el mismo Francisco y en sus primeros compañeros y que hace eclosión a fines del s. XIII y primera mitad del siglo XVI.

Estamos ante un movimiento mucho más difuso y difundido, que se refiere a los movimientos pauperísticos medievales y que tiene como profeta al abad calabrés Joaquín de Fiori, admirado anunciador del tiempo de gracia a venir. Los laicos de los movimientos pauperísticos laicales del siglo XII y XIII soñaron con una nueva Iglesia. Y puesto que en la cosmovisión cultural de la época era prácticamente imposible hacer una disociación entre Iglesia y estado, estos grupos sueñan con una correlativa nueva sociedad, fundada sobre otro tipo de estructura totalmente alternativa.

El movimiento dentro del cual se inserta el movimiento franciscano y sin el cual no es posible entender ni a Francisco de Asís ni a la propuesta franciscana primitiva, es profundamente revolucionario. La tesis fundante es que no es posible *reformar* la iglesia-sociedad: hay que hacerla nueva desde el fundamento. Ni siquiera se trata de una posible inversión de la pirámide: los abajo arriba y viceversa, cosa que al fin y al cabo deja intocado el sistema.

Los laicos *espirituales* proclaman una *figura* alternativa de sociedad, de tipo circular, igualitaria, vida internamente, en todos los sentidos, por los vientos del Espíritu que *se posa igual sobre el pobre y el rico* (2 vida de Celano, 19).

Francisco pone en el Espíritu Santo la fuente de la unidad indivisible de su Fraternidad. En el origen *neumático* se funda tanto su apertura a todas las clases sociales, como la unidad interna que no tolera preferencias o diferencias discriminatorias.

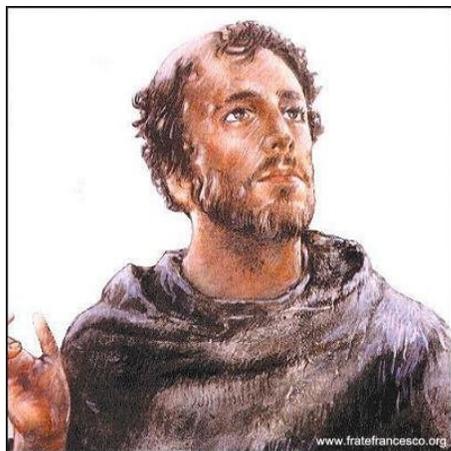
¹ (N. de R.) El presente texto corresponde a la primer parte de un documento más extenso que nos enviara Jerónimo Bórmida. Como puede observarse, pretende situar en el contexto histórico en que apareciera una espiritualidad como la franciscana, particularmente original, interpelante y de plena vigencia contemporánea. En la segunda parte, que publicaremos en el próximo número, Jerónimo intenta una caracterización de esa misma espiritualidad en términos de algunos rasgos distintivos. Seguramente muchos sentirán esa segunda parte como más consistente con el tipo de aportes que hemos publicado hasta ahora en CARTA OBSUR. Pero esta primer parte es esencial para el mejor aprovechamiento de su lectura y nos muestra con claridad que, en definitiva, la espiritualidad es una respuesta histórica. (Por el corte del texto y esta nota al pie, CA).

Igualmente, a este propósito, ninguno de los hermanos tenga potestad o dominio, y menos entre ellos. Pues, como dice el Señor en el Evangelio, los príncipes de los pueblos se enseñorean de ellos y los que son mayores ejercen el poder en ellos; no será así entre los hermanos (cf. Mt 20,25 - 26); y todo el que quiera hacerse mayor entre ellos, sea su ministro y siervo, y el que es mayor entre ellos, hágase como el menor (cf. Lc 22,26).

Y nadie sea llamado prior, mas todos sin excepción llámense hermanos menores. Y lávense los pies el uno al otro (Cf. Jn 13,14) (Regla No bulada, 5-6).

En la fraternidad franciscana la obediencia consiste no sólo en la renuncia a la lucha por el poder, típica de toda vida religiosa, sino en la renuncia pura simple a todo poder, así como en la renuncia radical a todo tipo de apropiación.

La Regla de Oro de la moral franciscana se basa en un *Compórtate, con la bendición de Dios y mi obediencia, como mejor te parezca que agradas al Señor Dios y sigues sus huellas y pobreza* (Carta a León). Estamos ante una ética fundada en la libertad para seguir la inspiración divina en fidelidad a la



propia vocación, es decir, en las antípodas de la ideología del poder.

En la Iglesia de Francisco la santa obediencia consiste en *obedecer al espíritu* y esto supone, a su vez, obedecer a los hermanos de la propia fraternidad, pero también *lo sujeta y somete a todos los hombres que hay en el mundo*. La exasperación de una Iglesia del Espíritu de Jesús es que no solamente hay que obedecer a los hombres, *sino aun a todas las bestias y fieras*, porque el Espíritu obra dónde y cómo quiere y la obediencia es descubrir las nuevas señales de los tiempos, *que son grandes y muy excelentes ante Dios y que por muchos religiosos y otros hombres son considerados insignificantes* (1ª Carta los Custodios).

Cultura de la Vida versus cultura de la muerte

Para los laicos Franciscanos, como para Francisco las criaturas no son objeto de compra y venta, sino compañeros en el gran culto de la creación a Dios (1Celano 81). Abrasado por el fuego divino no podía ocultar al exterior el ardor de su espíritu, *ebrio de espíritu*, impone un modo apasionado de amar la vida, toda vida:

Su amor se derramaba afectuoso no sólo sobre hombres que sufrían necesidad, sino también sobre los mudos y brutos animales, reptiles, aves y demás criaturas sensibles e insensibles; ardía en vehemente amor por los gusanillos, y los recogía del camino y los colocaba en lugar seguro para que no los escrachasen con sus pies los transeúntes; hacía que a las abejas les sirvieran miel o el mejor vino en el invierno para que no perecieran por la inclemencia del frío y a veces se pasaba todo un día en la alabanza de las criaturas.

Hay varios hechos curiosos que nos imponen de la cultura de la vida del movimiento franciscano.

Los biógrafos cuentan que el mismo Francisco maldijo a una cerda que mató sin necesidad de comer:

Una ovejita parió un corderillo. Había una cerda muy cruel, la cual, sin miramiento a una vida inocente, lo mató con una dentellada rapaz. Al levantarse de mañana los de día, hallan el corderillo muerto. Se dan cuenta, desde luego, de que la cerda es la causante del maleficio. A esta noticia, el Padre piadoso dijo: Maldita sea la impía que te mató. Ni hombre ni animal coma su carne". Y hubo prodigio: la puerca maléfica comenzó luego a sentirse mal, y, penan-

do por tres días las torturas de unos padecimientos, terminó en una muerte vengadora. Tirada en la estacada del monasterio, arrojada allí durante largo tiempo, seca cual una tabla, no fue comida para ningún famélico (2Celano 111).

Francisco lucha por la paz en una sociedad vivía en estado de guerra permanente.

Contra la iglesia-sociedad de su tiempo, Francisco prohíbe litigar con los herejes: los hermanos que *van por el mundo, no litiguen ni contiendan de palabra (cf. 2Tim 2,14) ni juzguen a otros; sino sean apacibles, pacíficos y mesurados, mansos y humildes. En toda casa en que entren digan primero: Paz a esta casa (cf. Lc 10,5). Y les está permitido, según el santo Evangelio, comer de todos los manjares que se les sirven (cf. Lc 10,8) (Regla Bulada 3).*

Esta pacificación supera el ámbito humano y alcanza a todas las creaturas, que tienen que ser respetadas y reverenciadas.

Igualmente, decía al hermano encargado de cultivar el huerto que no destinase toda la tierra para hortalizas comestibles, sino que dejara un trozo de tierra para plantas frondosas, que a su tiempo produjera flores para los hermanos, por amor de quien se llama Flor del campo y lirio de los valles. Decía incluso que el hermano hortelano debería cultivar en algún rincón de la huerta un bonito jardincillo donde poner y plantar toda clase de hierbas olorosas y de plantas que produzcan hermosas flores, para que a su tiempo inviten a cuantos las vean a alabar a Dios. Pues toda creatura pregona y clama: "¡Dios me ha hecho por ti, oh hombre!" (Espejo de Perfección 118).

En la biografía encontramos una serie de textos que resultan incomprensibles fuera del contexto de la Cruzada, de la **guerra santa** cuyo general en jefe es el siervo de los siervos de Dios.

En toda predicación que hacía, antes de proponer la palabra de Dios a los presentes, les deseaba la Paz, diciéndoles: "El Señor os dé la paz". Anunciaba devotísimamente y siempre esta Paz a hombres y mujeres...

Para Buenaventura Francisco se comporta como un profeta *movido en su persona del espíritu de los profetas*, se enfrenta a los cristianos enemigos de Cristo (Leyenda Mayor 03.2). Anunciar la paz es oponerse a la guerra santa y enfrentarse frontalmente tanto a la cultura dominante como a las autoridades de la Iglesia.

En este contexto se puede comprender por qué:

las gentes quedaban asombradas, pues nunca habían escuchado un saludo parecido de labios de ningún religioso. Y hasta algunos, un tanto molestos preguntaban: "¿Qué significa esta manera de saludar?" El hermano comenzó a avergonzarse y dijo al bienaventurado Francisco: "Hermano, permíteme emplear otro saludo". Pero el bienaventurado Francisco le respondió: "Déjales hablar así; ellos no captan el sentido de las cosas de Dios. No te avergüences, hermano, pues te aseguro que hasta los nobles y príncipes de este mundo ofrecerán sus respetos a ti y a los otros hermanos por este modo de saludar". Y añadió: "¿No es maravilloso que el Señor haya querido tener un pequeño pueblo, entre los muchos que le han precedido, que se contente con poseerle a Él solo, Altísimo y glorioso?" (Leyenda de Perusa 101, Espejo de Perfección. 26).

En tiempo de guerra santa la paz era muy trabajosa y peligrosa para el predicador de la paz.

Si el Papa se proclama jefe del ejército de la cristiandad, Francisco se propone ser él mismo *buen caudillo del ejército de Cristo*, alcanzando *la palma de la victoria* no mediante la guerra, sino *mediante el ejercicio de las más excelsas y heroicas virtudes* (LM. 5.1). Buenaventura contrapone con rispidez los lenguajes guerreros y llama a Francisco el *valerosísimo caballero de Cristo*, que *empuña las armas del muy invicto capitán* crucificado. Pero el pobrecito no lleva el estandarte de los cruzados que están

a la orden del Papa, sino que *ostenta el sello del sumo pontífice Cristo, de quien mereció llevar las marcas en su cuerpo* (Leyenda Mayor 13.9). Los estigmas son como los símbolos de una nueva cruzada y la garantía de legitimidad de su propuesta pacífica.

Francisco, ¿quién piensas podrá beneficiarte más: el señor o el siervo, el rico o el pobre? A lo que contestó Francisco que, sin duda, el señor y el rico. Prosiguió la voz del Señor: « ¿Por qué entonces abandonas al Señor por el siervo y por un pobre hombre dejas a un Dios rico?»

La revelación divina lanza a Francisco a pelear en otras lides y a conseguir otras conquistas, y lo obliga a desertar del ejército del *siervo de los siervos de Dios* (Leyenda Mayor 1.3).

La espiritualidad de un laico franciscano se nutre de toda vida, propia toda paz y no discrimina a nadie.

Alegría verdadera versus alegría vana

La palabra alegría aparece la palabra unas 248 veces en la edición castellana de Escritos y Biografías. El fuego del Espíritu, la visión apasionada de la vida, produce esa embriaguez de alegría que se mezcla inevitablemente con el dolor por el sufrimiento del amado.

Ebrio de amor compasivo a Cristo, el bienaventurado Francisco exteriorizaba así sus sentimientos: A veces, cogía del suelo un palo; lo apoyaba en el brazo izquierdo y, tomando otro palo en su mano derecha, lo rasgueaba, a modo de arco, cual si de viola u otro instrumento se tratara, mientras, acompañando con gestos acompasados, cantaba en francés al señor Jesucristo. Todo este regocijo terminaba, por fin, en lágrimas, y el júbilo se deshacía en compasión de la pasión de Cristo. Con esto exhalaba continuos suspiros; y, redoblando sus gemidos, olvidado de lo que tenía en las manos, se quedaba absorto mirando al cielo (Espejo de Perfección 93).

La forma de vida primitiva prescribe taxativamente a los hermanos:

Y guárdense de mostrarse tristes exteriormente o hipócritamente ceñudos; muéstrense, más bien, gozosos en el Señor (cf. Fil 4,4) y alegres y debidamente agradables (Regla No Bulada 7).

Pero los paradigmas del mundo ofrecen otras alegrías, contrarias a las del espíritu, y éstas son falsas. La alegría del espíritu es aquella que sabe que: *No ha de ser por siempre fallida la esperanza del pobre*. La alegría verdadera es la alegría de los pobres: *Lo verán los pobres, y se alegrarán* (2Celano 70).

En el dictado al Hermano León sobre *La Verdadera Alegría*, Francisco sienta las bases de una cultura de la felicidad, en las antípodas de la ideología dominante.

La falsa alegría sería la producida por la posesión de toda la ciencia, todo el poder civil, militar y eclesial, y más aún por la capacidad de eliminar los procesos lentos de la historia hasta poder acabar en un santiamén con los enemigos de la fe y la eliminación milagrosa del mal del mundo.

El laico franciscano tiene que trasparentar una espiritualidad alegre, propia del discípulo de Jesús.

Pasión versus apatía

El laico franciscano está en las antípodas de todas las apatías, como Francisco tiene que dejarse abrasar por el fuego divino, quien no podía ocultar al exterior el ardor de su espíritu, tal era la vehemencia del deseo que le movía, que, *ebrio de espíritu*, no cejaba hasta dar cumplimiento a sus proyectos (1Celano 56; 2Celano 13) y *poseído del espíritu de Dios, estaba pronto a sufrir todos los padecimientos del alma, a tolerar todos los tormentos del cuerpo, si al fin se le concedía lo que deseaba* (1Celano 92).

Y tal era el fervor de espíritu con que hablaba, que, no cabiendo en sí mismo de alegría, al tiempo que predicaba movía sus pies como quien estuviera saltando; no por ligereza, sino

como inflamado en el fuego del divino amor, no incitando a la risa, sino arrancando lágrimas de dolor (1Cel. 73).

Francisco impone un modo apasionado de amar la vida, toda vida:

Su espíritu de caridad se derramaba en piadoso afecto, no sólo sobre hombres que sufrían necesidad, sino también sobre los mudos y brutos animales, reptiles, aves y demás criaturas sensibles e insensibles.

También ardía en vehemente amor por los gusanillos, porque había leído que se dijo del Salvador: Yo soy gusano y no hombre. y por esto los recogía del camino y los colocaba en lugar seguro para que no los escrachasen con sus pies los transeúntes. ¿Y qué decir de las otras criaturas inferiores, cuando hacía que a las abejas les sirvieran miel o el mejor vino en el invierno para que no perecieran por la inclemencia del frío? Deshacíase en alabanzas, a gloria del Señor, ponderando su laboriosidad, y la excelencia de su ingenio; tanto que a veces se pasaba todo un día en la alabanza de estas y de las demás criaturas.

La pobreza del movimiento franciscano más que una virtud es un proyecto de vida y de sociedad opuesto a los paradigmas dominantes en su tiempo. La pobreza es una fortuna objeto de la codicia de Francisco que, por más que es *repudiada de todo el mundo, se empeña en desposarse con ella con amor eterno. Enamorado como estaba de su hermosura, para estar más estrechamente unido a su esposa y ser los dos un mismo y solo espíritu (2Celano 55).*

En plena guerra santa él quiere lanzarse a una hoguera de fuego ante el sultán y contrario a la lucha armada *predicó ante dicho sultán sobre Dios trino y uno y sobre Jesucristo salvador de todos los hombres con tan gran convicción, con tanta fortaleza de ánimo y con tal fervor de espíritu (Leyenda Mayor 09.8), el mismo con el cual predica a las aves (Leyenda Mayor 12.3 Leyenda Menor 3.9).*

La embriaguez del espíritu los lleva a ponerse en las antípodas de la ideología dominante: se despoja de todos sus vestidos y *no sintió horror a quedar ante todos completamente desnudo por amor de Aquel que por nosotros colgó desnudo de la cruz (Leyenda Menor 1.7); lo conduce entre los leprosos que le producían mucha repugnancia superior a la que pudiera causarle cualquier otra clase de gente (Leyenda Menor 1.8).* Es por eso que Francisco *abrasado por la ardiente fuerza del Espíritu de Cristo, pudo proponer un esquema de valores lleno de fuerza del Espíritu Santo (Leyenda Menor 2.2).*

Fraternidad y sociedad de clases

Francisco de Asís recordaba frecuentemente que *“en Dios no hay acepción de personas”*. Así como hace salir el sol y caer la lluvia sobre todos, así el *“Espíritu Santo se posa igual sobre el pobre y sobre el rico”*, sobre el letrado y sobre el ignorante. (2 Celano 193).

En la nueva fraternidad de iguales el único superior, que manda sobre cada uno y sobre el grupo como tal es el Espíritu Santo. El único título honorífico admitido es el glorioso nombre de Jesús: todos somos hermanos, y queda terminantemente prohibido llamar *“a nadie padre sobre la tierra”*, y nadie puede tener la pretensión de ser maestro de los otros, *“pues uno es vuestro maestro, el que está en los cielos” (Regla No Bulada 22).*

La nueva *Religión* integra a todos en una misma forma de vida, sin hacer distinciones de clases entre sabios, simples, idiotas, iletrados... porque en la nueva forma de vida todos y cada uno están *promovidos por el Espíritu (2 Celano 192).*

El laico franciscano se deja guiar por el Espíritu y trabaja por crear una nueva sociedad-iglesia sin clases ante las estructuras – sociales y eclesiales - clasistas.

Libertad y libertad versus apropiación

La Regla de oro de la nueva moral franciscana no se enraiza en la ley sino en la búsqueda de la voluntad de Dios.

Hay que actuar como mejor parezca que conviene, según Dios, cuando parezca que agrada al Señor (Regla No Bulada 16). Esta suprema regla de la conciencia que busca discernir estable nuevas formas de obediencia

Pero si alguno de los ministros manda a un hermano algo contra nuestra vida o contra su alma, el tal hermano no esté obligado a obedecerle, pues no hay obediencia allí donde se comete delito o pecado. Sin embargo, todos los hermanos que están bajo los ministros y siervos consideren razonable y atentamente la conducta de los ministros y siervos (Regla No Bulada 5).

En la nueva fraternidad nadie puede mandar y todos tienen que obedecer. Es una nueva vida que tiene un mínimo de leyes y un máximo de espíritu. La norma de suprema sabiduría espiritual ser siervos y estar sujetos a *toda humana criatura por Dios* (2 Carta a los Fieles 2).

Más aún, el nuevo hombre del Espíritu aprende el camino de la nueva creación sometiendo no solo a los hombres, sino a las bestias, en la creación el laico franciscano no manda, convive.

La santa obediencia confunde todos los querer corporales y carnales; y mantiene mortificado su cuerpo para obedecer al espíritu y para obedecer a su hermano, y lo sujeta y somete a todos los hombres que hay en el mundo; y no sólo a los hombres, sino aun a todas las bestias y fieras, para que, en cuanto el Señor se lo permita desde lo alto, puedan hacer de él lo que quieran (Saludos a las Virtudes).

Los paradigmas del Espíritu en la nueva sociedad eliminan el dominio e instala la libertad de interdependientes. Esta es una de las claves de la ecología.

Gratuidad versus mercado

Léase en la Leyenda Mayor 03.9, la fascinante parábola que sueña Francisco: los hombres somos los nacidos, por virtud del Espíritu Santo, de una madre pobre, a imagen de Cristo Rey. Los hijos del Rey saben que tienen en herencia los bienes de la tierra y tratan con reverencia a hermanos y hermanas que pertenecen solamente al soberano.

Decía al hermano encargado de cultivar el huerto que no destinase toda la tierra para hortalizas comestibles, sino que dejara un trozo de tierra para plantas frondosas, que a su tiempo produjera flores para los hermanos, por amor de quien se llama Flor del campo y lirio de los valles. Decía incluso que el hermano hortelano debería cultivar en algún rincón de la huerta un bonito jardincillo donde poner y plantar toda clase de hierbas olorosas y de plantas que produzcan hermosas flores, para que a su tiempo inviten a cuantos las vean a alabar a Dios. Pues toda creatura pregona y clama: "¡Dios me ha hecho por ti, oh hombre!" (Espejo de Perfección 118).

La espiritualidad del laico franciscano se parece más a las caricias de los enamorados que a la compra venta de los mercados.

Paz del Espíritu versus guerra santa

La palabra paz aparece 135 veces en los escritos sanfranciscanos. Es uno de los componentes básicos de sus paradigmas espirituales. El feudalismo vive inmerso en la cultura de la guerra, y la iglesia está globalmente comprometida con la guerra santa. Es santo y santificador matar por Cristo y para defender a la iglesia de Cristo.

El capítulo 14 de la regla no bulada se establece *cómo han de ir los hermanos por el mundo*. Si nada poseer han de anunciar la Paz, con paradigmas de conducta radicalmente *espirituales* contrarios los *carnales* de la cultura guerrera dominante:

No resistan al mal, sino a quien les pegue en una mejilla, vuélvanle también la otra (cf. Mt 5,39). Y a quien les quita la capa, no le impidan que se lleve también la túnica. Den a todo el que les pida; y a quien les quita sus cosas, no se las reclamen (cf. Lc 6,29 - 30) (Regla No Bulada 14).

En el capítulo 3 de la Bulada se es aún más explícito en esta cultura de la paz

Aconsejo, amonesto y exhorto en el Señor Jesucristo a mis hermanos que, cuando van por el mundo, no litiguen ni contiendan de palabra (cf. 2Tim 2,14) ni juzguen a otros; sino sean apacibles, pacíficos y mesurados, mansos y humildes, hablando a todos decorosamente, como conviene. Y no deben cabalgar sino apremiados por una manifiesta necesidad o enfermedad. En toda casa en que entren digan primero: Paz a esta casa (cf. Lc 10,5) (Regla Bulada 3).

Francisco quiso unir a su pobreza la paz (1 Celano 15), y se convierte en heraldo de la cultura de la paz:

En toda predicación que hacía, antes de proponer la palabra de Dios a los presentes, les deseaba la Paz, diciéndoles: "El Señor os dé la paz". Anunciaba devotísimamente y siempre esta Paz a hombres y mujeres, a los que encontraba y a quienes le buscaban. Debido a ello, muchos que rechazaban la Paz y la salvación, con la ayuda de Dios, abrazaron la Paz de todo corazón y se convirtieron en hijos de la Paz y en émulos de la salvación eterna (1Celano 23).

En el ya referido episodio del lobo de Gubbio, logra establecer un pacto de paz entre el pueblo y el lobo. En la misma línea evitaba los litigios con el clero, típico de los movimientos laicales evangélico-pauperísticos contemporáneos

Y si bien quería que sus hijos tuvieran paz con todos y que se mostraran como niños a todos... Si sois hijos de la paz, ganareis pueblo y clero para el Señor, lo cual le será más grato que ganar a sólo el pueblo con escándalo del clero. Encubrid - concluyó - sus caídas, suplid sus muchas deficiencias; y, cuando hicieris estas cosas, sed más humildes" (2Cel 146).

El Bien como paradigma básico

Para Francisco Dios es el bien, todo bien, sumo bien (Alabanzas al Dios altísimo). Esta bondad de Dios difundida en todos los seres cualifica un modo de entender la creación sin dividirla en buenos y males, en incluidos y excluidos. La oración que él propone para incluir en todas las horas litúrgicas es como un resumen de su visión del mundo

Omnipotente, santísimo, altísimo y sumo Dios, todo bien, sumo bien, bien total, que eres el solo bueno (cf. Lc 18,19), a ti te tributemos toda alabanza, toda gloria, toda gracia, todo honor, toda bendición, y te restituyamos todos los bienes. Hágase. Hágase. Amén (Alabanza de las Horas Oración).

Francisco de Asís, lleno del Espíritu, *había llegado a la gloriosa libertad de los hijos de Dios*. Y desde el Espíritu de Dios miraba a *las mieses y las viñas, las piedras y las selvas, todo lo bello de los campos, las aguas de las fuentes, la frondosidad de los huertos, la tierra y el fuego, el aire y el viento...* En el Espíritu que grita en nuestro interior ABBA a Dios, *a todas las criaturas las llamaba hermanas* (1Celano 81).

Toda la creación era para él *trasparencia* de Dios:

Mas para que todas las criaturas le impulsaran al amor divino, exultaba de gozo en cada una de las obras de las manos del Señor y por el alegre espectáculo de la creación se elevaba has-

ta la razón y causa vivificante de todos los seres. En las cosas bellas contemplaba al que es sumamente hermoso y mediante las huellas impresas en las criaturas buscaba por doquier a su Amado, sirviéndose de todos los seres como de una escala para subir hasta Aquel que es todo deseable. Impulsado por el afecto de su extraordinaria devoción, degustaba la bondad originaria de Dios en cada una de las criaturas, como en otros tantos arroyos derivados de la misma bondad; y, como si percibiera un concierto celestial en la armonía de las facultades y movimientos que Dios les ha otorgado, las invitaba dulcemente - cual otro profeta David - a cantar las alabanzas divinas (Leyenda Mayor 09.1).

Caminaba con reverencia sobre las piedras en recuerdo de Jesús y al *hermano encargado de preparar la leña para la lumbre le decía que nunca cortase el árbol entero, sino que dejara algunas ramas íntegras, por amor del que quiso salvarnos en el árbol de la cruz (Espejo de Perfección 118).*

La espiritualidad del laico franciscano se especializa en alabar el Dios bueno que hizo buenas todas las cosas.

EL EVANGELIO DOMINICAL (NOVIEMBRE)*José Antonio Pagola*

32 Tiempo Ordinario (A) 6/11/11 Mateo 25, 1 – 13

ENCENDER LAS LÁMPARAS

Entre los primeros cristianos había, sin duda, discípulos «buenos» y discípulos «malos». Sin embargo, al escribir su evangelio, Mateo se preocupa sobre todo de recordar que, dentro de la comunidad cristiana, hay discípulos «sensatos» que están actuando de manera responsable e inteligente, y hay discípulos «necios» que actúan de manera frívola y descuidada. ¿Qué quiere decir esto?

Mateo lo explica al recoger dos parábolas de Jesús. La primera es muy clara. Hay algunos que «escuchan las palabras de Jesús», y «las ponen en práctica». Toman en serio el Evangelio y lo traducen en vida. Son como el «hombre sensato» que construye su casa sobre roca. Es el sector más responsable: los que van construyendo su vida y la de la Iglesia sobre la autenticidad y la verdad de Jesús.

Pero hay también quienes escuchan las palabras de Jesús, y «no las ponen en práctica». Son tan «necios» como el hombre que «edifica su casa sobre arena». Su vida es un disparate. Construyen sobre el vacío. Si fuera sólo por ellos, el cristianismo sería pura fachada, sin fundamento real en Jesús.

Esta parábola nos ayuda a captar el mensaje fundamental de otro relato en el que un grupo de jóvenes salen, llenas de alegría, a esperar al esposo, para acompañarlo a la fiesta de su boda. Desde el comienzo se nos advierte que unas son «sensatas» y otras «necias».

Las «sensatas» llevan consigo aceite para mantener encendidas sus lámparas; las «necias» no piensan en nada de esto. El esposo tarda, pero llega a medianoche. Las «sensatas» salen con sus lámparas a iluminar el camino, acompañan al esposo y «entran con él» en la fiesta. Las «necias», por su parte, no saben cómo resolver su problema: «se les apagan las lámparas». Así no pueden acompañar al esposo. Cuando llegan es tarde. La puerta está cerrada.

El mensaje es claro y urgente. Es una insensatez seguir escuchando el Evangelio, sin hacer un esfuerzo mayor para convertirlo en vida: es construir un cristianismo sobre arena. Y es una necedad confesar a Jesucristo con una vida apagada, vacía de su espíritu y su verdad: es esperar a Jesús con las «lámparas apagadas». Jesús puede tardar, pero no podemos retrasar más nuestra conversión.

33 Tiempo Ordinario (A) 13/11/11 Mateo 25, 14 – 30

NO ENTERRAR NUESTRA RESPONSABILIDAD

La parábola de los talentos es un relato abierto que se presta a lecturas diversas. De hecho, comentaristas y predicadores la han interpretado con frecuencia en un sentido alegórico orientado en diferentes direcciones. Es importante que nos centremos en la actuación del tercer siervo, pues ocupa la mayor atención y espacio en la parábola.

Su conducta es extraña. Mientras los otros siervos se dedican a hacer fructificar los bienes que les ha confiado su señor, al tercero no se le ocurre otra cosa que «esconder bajo tierra» el talento recibido para conservarlo seguro. Cuando el señor llega, lo condena como siervo «negligente y holgazán» que no ha entendido nada. ¿Cómo se explica su comportamiento?

Este siervo no se siente identificado con su señor ni con sus intereses. En ningún momento actúa movido por el amor. No ama a su señor, le tiene miedo. Y es precisamente ese miedo el que lo lleva a

actuar buscando su propia seguridad. Él mismo lo explica todo: «Tuve miedo y fui a esconder mi talento bajo tierra».

Este siervo no entiende en qué consiste su verdadera responsabilidad. Piensa que está respondiendo a las expectativas de su señor, conservando su talento seguro, aunque improductivo. No conoce lo que es una fidelidad activa y creativa. No se implica en los proyectos de su señor. Cuando éste llega, se lo dice claramente: «Aquí tienes lo tuyo».

Cuando se piensa que el cristianismo ha llegado a un punto en el que lo único o lo primordial es «conservar» y, no tanto, buscar con coraje y confianza en el Señor, caminos nuevos para acoger, vivir, y anunciar su proyecto del reino de Dios, estamos olvidando cuál es nuestra verdadera responsabilidad.

Si nunca nos sentimos llamados a seguir las exigencias de Cristo más allá de lo enseñado y mandado siempre; si no arriesgamos nada por hacer una Iglesia más fiel a Jesús; si nos mantenemos ajenos a cualquier conversión que nos pueda complicar la vida; si no asumimos la responsabilidad del reino como lo hizo Jesús, buscando «vino nuevo en odres nuevos», es que necesitamos aprender la fidelidad activa, creativa y arriesgada a la que nos invita su parábola.

Solemnidad de Cristo Rey 20/11/11 Mateo 25, 31 – 46

UN JUICIO EXTRAÑO

Las fuentes no admiten dudas. Jesús vive volcado hacia aquellos que ve necesitados de ayuda. Es incapaz de pasar de largo. Ningún sufrimiento le es ajeno. Se identifica con los más pequeños y desvalidos y hace por ellos todo lo que puede. Para él la compasión es lo primero. El único modo de parecerse a Dios: «Sed compasivos como vuestro Padre es compasivo».

¿Cómo nos va a extrañar que, al hablar del Juicio final, Jesús presente la compasión como el criterio último y decisivo que juzgará nuestras vidas y nuestra identificación con él? ¿Cómo nos va a extrañar que se presente identificado con todos los pobres y desgraciados de la historia?

Según el relato de Mateo, comparecen ante el Hijo del Hombre, es decir, ante Jesús, el compasivo, «todas las naciones». No se hacen diferencias entre «pueblo elegido» y «pueblo pagano». Nada se dice de las diferentes religiones y cultos. Se habla de algo muy humano y que todos entienden: ¿Qué hemos hecho con todos los que han vivido sufriendo?

El evangelista no se detiene propiamente a describir los detalles de un juicio. Lo que destaca es un doble diálogo que arroja una luz inmensa sobre nuestro presente, y nos abre los ojos para ver que, en definitiva, hay dos maneras de reaccionar ante los que sufren: nos compadecemos y les ayudamos, o nos desentendemos y los abandonamos.

El que habla es un Juez que está identificado con todos los pobres y necesitados: «Cada vez que ayudasteis a uno de estos mis pequeños hermanos, lo hicisteis conmigo». Quienes se han acercado a ayudar a un necesitado, se han acercado a él. Por eso han de estar junto a él en el reino: «Venid, benditos de mi Padre».

Luego se dirige a quienes han vivido sin compasión: «Cada vez que no ayudasteis a uno de estos pequeños, lo dejasteis de hacer conmigo». Quienes se han apartado de los que sufren, se han apartado de Jesús. Es lógico que ahora les diga: «Apartaos de mí». Seguid vuestro camino...

Nuestra vida se está jugando ahora mismo. No hay que esperar ningún juicio. Ahora nos estamos acercando o alejando de los que sufren. Ahora nos estamos acercando o alejando de Cristo. Ahora estamos decidiendo nuestra vida.

1 Adviento (B) 27/11/11 Marcos 23, 33 – 37

UNA IGLESIA DESPIERTA

Las primeras generaciones cristianas vivieron obsesionadas por la pronta venida de Jesús. El resucitado no podía tardar. Vivían tan atraídos por él que querían encontrarse de nuevo cuanto antes. Los problemas empezaron cuando vieron que el tiempo pasaba y la venida del Señor se demoraba.

Pronto se dieron cuenta de que esta tardanza encerraba un peligro mortal. Se podía apagar el primer ardor. Con el tiempo, aquellas pequeñas comunidades podían caer poco a poco en la indiferencia y el olvido. Les preocupaba una cosa: «Que, al llegar, Cristo no nos encuentre dormidos».

La vigilancia se convirtió en la palabra clave. Los evangelios la repiten constantemente: «vigilad», «estad alerta», «vivid despiertos». Según Marcos, la orden de Jesús no es sólo para los discípulos que le están escuchando. «Lo que os digo a vosotros lo digo a todos: Velad». No es una llamada más. La orden es para todos sus seguidores de todos los tiempos.

Han pasado veinte siglos de cristianismo. ¿Qué ha sido de esta orden de Jesús? ¿Cómo vivimos los cristianos de hoy? ¿Seguimos despiertos? ¿Se mantiene viva nuestra fe o se ha ido apagando en la indiferencia y la mediocridad?

¿No vemos que la Iglesia necesita un corazón nuevo? ¿No sentimos la necesidad de sacudirnos la apatía y el autoengaño? ¿No vamos a despertar lo mejor que hay en la Iglesia? ¿No vamos a reavivar esa fe humilde y limpia de tantos creyentes sencillos?

¿No hemos de recuperar el rostro vivo de Jesús, que atrae, llama, interpela y despierta? ¿Cómo podemos seguir hablando, escribiendo y discutiendo tanto de Cristo, sin que su persona nos enamore y transforme un poco más? ¿No nos damos cuenta de que una Iglesia «dormida» a la que Jesucristo no seduce ni toca el corazón, es una Iglesia sin futuro, que se irá apagando y envejeciendo por falta de vida?

¿No sentimos la necesidad de despertar e intensificar nuestra relación con él? ¿Quién como él puede despertar nuestro cristianismo de la inmovilidad, de la inercia, del peso del pasado, de la falta de creatividad? ¿Quién podrá contagiarnos su alegría? ¿Quién nos dará su fuerza creadora y su vitalidad?

Todo esto marca decisivamente la vida pues significa alabar la existencia desde su raíz; tomar parte en la vida con gratitud; optar siempre por lo bueno y lo bello; vivir con corazón de carne y no de piedra; resistirnos a todo lo que traiciona la voluntad de Dios negando la vida y la dignidad de sus hijos e hijas.

Por eso el amor a Dios es inseparable del amor del amor a los hermanos. Así lo recuerda Jesús: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo». No es posible el amor real a Dios sin descubrir el sufrimiento de sus hijos e hijas. ¿Qué religión sería aquella en la que el hambre de los desnutridos o el exceso de los satisfechos no planteara pregunta ni inquietud alguna a los creyentes? No están descaminados quienes resumen la religión de Jesús como «pasión por Dios y compasión por la humanidad».

31 Tiempo Ordinario (A) 30/10/11 - Mateo, 23, 1-12

No podemos ofrecerles el comentario respectivo ya que en el año 2008, del que tomamos los textos correspondientes al ciclo A, evangelio de Mateo, este domingo 31 cayó un 2 de noviembre y Pagola comentó sobre la liturgia de ese día.

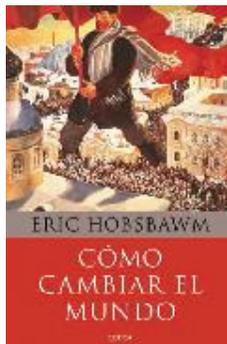
SÍ: PARA ENTENDER, HAY QUE LEER

César Aguiar

Pensando en el tema del replanteamiento ideológico de blancos, colorados y frenteamplistas, me había propuesto hacer una relectura amplia de una variedad de textos que, de un modo u otro, sugieren “en que están” las tres colectividades mayores o sus subsectores principales en términos de ideas, proyectos o perspectivas. Hay mucho material, si uno busca con detalle. Mucho es accesible, buscándolo con cuidado, en Internet –no es simplemente “googlear”-. Otro no: sólo se encuentra en librerías y realmente hay que leerlo. No es barato, no siempre se dispone de tiempo, pero no hay caso: como dice la publicidad de Brecha, “para entender hay que leer” (aunque no necesariamente Brecha).

En eso estaba cuando, sin preverlo, me encuentro con dos textos capitales, que se originan en “la izquierda”, y que en sí mismos requieren ser leídos sin perjuicio de mayor abundamiento –ya sea en “la izquierda” o en otras tiendas-.

Marx y el marxismo en el siglo XXI



El primero de ellos refiere al mundo global: Eric Hobsbawm, el formidable historiador inglés, presenta en “**Cómo cambiar el mundo**” (Crítica, Barcelona, 2011) una extensa evaluación de la posición histórica y contemporánea de Marx y el marxismo, entre 1840 y el 2011. Digamos, desde el comienzo hasta hoy. Con noventa y cuatro años bien vividos –que pueden conocerse con provecho en “**Años interesantes: una vida en el Siglo XX**” (Crítica, Barcelona, 2003), Hobsbawm es uno de los historiadores contemporáneos con una más amplia visión sobre el mundo desde la revolución industrial en adelante. Sus cuatro libros de síntesis “**La era de la revolución (1789-1848)**”, “**La era del capital (1875-1914)**”, “**La era del imperio (1875-1914)**” e “**Historia del Siglo XX**”, publicadas todas por Crítica en variedad de ediciones, incluyendo de bolsi-

llo, son probablemente la mejor forma de acceder a una presentación de la historia reciente, al menos hasta fines del siglo XX. Afiliado a un estilo de marxismo occidental, abierto e informado, la obra de Hobsbawm es probablemente una de las pocas interpretaciones marxistas que sigue en pie a comienzos del siglo XXI.

Con tales credenciales, en este texto –que reúne varios trabajos anteriores entre 1956 y el 2009-, el historiador inglés enfrenta una tarea titánica: evaluar el desarrollo y, sobre todo, el impacto del marxismo, proponiendo algunas hipótesis sobre sus perspectivas futuras. En su perspectiva, “el debate sobre el marxismo no puede limitarse a una polémica a favor o en contra, territorio político e ideológico ocupado por las distintas y cambiantes señas de los marxistas y sus antagonistas”. Después de todo, según Hobsbawm, “durante los últimos 130 años ha sido el tema fundamental de la música intelectual del mundo moderno, y a través de su capacidad de movilizar fuerzas sociales, una presencial crucial, en determinados momentos decisiva, de la historia del siglo XX”.

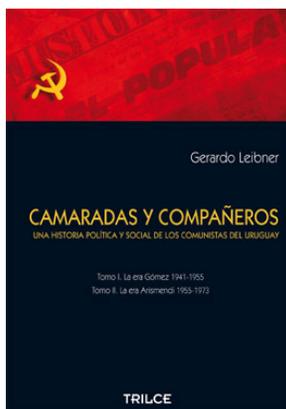
Pero no todo queda allí. Quizás –esto lo digo yo, N.de R.- el marxismo ya no sea el tema fundamental de la música del siglo XXI, y es seguro que nunca volverá a tener la relevancia que adquirió en el siglo XX. Pero –vuelvo a Hobsbawm- “hoy en día Marx es, otra vez y más que nunca, un pensador para el siglo XXI”, no simplemente porque “googleándolo” sea sólo superado por Darwin y Einstein, sino por dos razones bastante más relevantes en su opinión: por una parte, porque “el fin del marxismo oficial de la URSS liberó a Marx de la identificación pública con el leninismo en teoría y con los regímenes leninistas en la práctica”, y, por otra, porque “el mundo capitalista globalizado que surgió en la déca-

da de 1990 (es) en aspectos cruciales asombrosamente parecido al mundo anticipado por Marx en el *Manifiesto Comunista*". Esos dos factores, largamente discutidos en el texto, hacen insistir a Hobsbawm en volver a leer a Marx, un "Marx del siglo XXI (que) sin lugar a dudas será muy distinto del Marx del siglo XX".

Sugiero comenzar por leer a Hobsbawm. Aunque sea en el verano. Si tienen tiempo, comiencen con los cuatro textos de historia, que no serán en vano. Sigán con su autobiografía y terminen por este libro fundamental. Y si no tienen tanto tiempo, pueden leer de entrada este –que por lo pronto es más entretenido–.

Los comunistas uruguayos

El segundo libro es una referencia local. Trilce acaba de publicar la tesis de Gerardo Leibner, "**Camaradas y Compañeros: una Historia Política y Social de los Comunistas del Uruguay**" (Trilce, Montevideo, 2011), la primera investigación de envergadura sobre un tema crucial: la historia del Partido Comunista entre 1941 y 1973. Originalmente editada en dos volúmenes—"La Era Gómez, 1941 – 1955" y "La Era Arismendi, 1955 – 1973"), la obra corresponde a la tesis de doctorado del autor, presentada en la Universidad de Tel Aviv, y resulta de una investigación exhaustiva sobre la historia de los comunistas uruguayos, que se funda en mucho material original y en la compulsa por primera vez de muchos archivos de altísimo interés –muchos otros, quizás algunos de los más relevantes desaparecieron durante la dictadura–.



Excelentísimo. Un libro removedor, lleno de información, hecho con rigor, afecto e independencia, que se suma a las pocas investigaciones serias que se han realizado sobre esos años –sin orden de importancia, la tesis de Rey Tristán, el último libro de Alain Labrousse, las obras de Alfonso Lessa, el ensayo de Heber Gatto, el formidable y removedor trabajo de Clara Aldrighi sobre los años de Mitrión–. Pero, a diferencia de ellos, se concentra sobre un tema nuevo, al que nadie le había dado hasta ahora

la importancia que se merece y que, mirado en perspectiva histórico, es seguramente más significativo que la historia del MLN o del FA en los 60 y 70. Por muchas razones, pero sin duda porque no se entendería la historia de los diferentes sectores del FA ni del FA en su conjunto si no se sitúan a la luz de la peripecia, mucho más densa, mucho más ambiciosa, de los militantes comunistas: en la historia de éstos está buena parte de las claves que permitirían comprender aquella.

No se espere amenidad: el texto no es ameno. Pero si se lee con el esfuerzo que merece, es un libro apasionante. Es estupenda la narración del llamado "golpe de partido", que en 1955 permite a Arismendi, Massera, Suárez y los suyos desplazar con facilidad a Eugenio Gómez y su hijo de la dirección partidaria. Es de alto interés observar cómo –una vez producido el "golpe" por razones fundamentalmente internas al PCU–, una serie de acontecimientos exteriores, no previstos, permiten "aprovecharlo" para dar un importantísimo salto adelante: la caída de Stalin, Jruschov, la crisis del modelo neobatillista de desarrollo, la revolución cubana. Es de mucho interés el análisis del proceso que lleva a la unidad sindical en los 60, es particularmente interesante el análisis de Leibner sobre el impacto de ésta última en el tercerismo uruguayo, y también lo es leer una reconstrucción crítica de la historia del PCU en los 60, llegando a la creación del FA y el comienzo de los años más duros.

Observaciones: decenas, menores, que no cabe hacer aquí. Sugerencias: varias, todas en el mismo sentido, invitando a continuar diferentes pistas planteadas en esta línea. Temas a discutir, bastantes, sobre los que gracias a este libro podremos volver. Y preguntas, sobre todo una: ¿será posible hacer un trabajo tan serio, riguroso y fundamentado sobre el Partido Comunista después del 85? Porque es

esencial. Y, sobre todo, ¿qué pasó después de la muerte estrepitosa –previsible para muchos, no anunciada para los comunistas- de lo que sentían como la encarnación de la utopía? (¿Qué queda, cuando muere la utopía?).

Es un libro extenso. No es ameno. Pero hay que leerlo. Con el mayor reconocimiento y todo respeto, porque esto es parte de nuestra vida. De los comunistas, de los anticomunistas y de los que creíamos no ser ni una ni otra cosa. Y de los cristianos uruguayos que, particularmente en los 50 y 60, experimentamos también un gran proceso de revisión y apuesta al futuro.

WEBEANDO: PARTIDOS POLITICOS URUGUAYOS*César Aguiar*

Si “googlean” la locución “sitios web de los partidos políticos uruguayos” van a encontrar en forma inmediata una referencia a “sitios web de los partidos políticos uruguayos”, en www.marlund.com. La página es una referencia al “blog” de Marcos Ludstedt, un Licenciado en Gerencia y Administración egresado de la Universidad ORT, que entre 2008 y 2009 ha hecho una exploración sistemática del tema y que permite, desde allí, iniciar una amplia navegación. La primera referencia en Google es a un artículo del 16 de febrero del 2009, que a su vez continúa una primera aproximación del 23 de febrero del 2008. En todos los casos, se trata de una “mirada” desde el ángulo del profesional de la informática, que no es la que nos interesa encarar aquí, pero que es imprescindible para analizar el funcionamiento de las webs más allá de lo que en términos convencionales podría llamarse su “contenido”. Y si a alguien no le interesan los aspectos propiamente informáticos, en cualquier caso, es útil para armar un primer listado de páginas y su relevancia relativa –medidas a través del indicador estándar de www.alexa.com–.

Un segundo camino para una aproximación rápida al tema, también rápidamente referida por Google, puede encontrarse a través de www.uruguaytotal.com, bajo el subíndice “gobierno y política”, donde las principales web de los diferentes partidos están agrupadas bajo los grandes subtemas partidarios, o pueden encontrarse en una lista desordenada que incluye una variedad amplia de organizaciones políticas de nivel nacional y local.

Pero vale la pena reconocerlo: en cualquier de las dos aproximaciones el resultado es demasiado extenso y poco selectivo desde el punto del vista del contenido. Y si nos mantenemos dentro del propósito de este número de Carta OBSUR –de examinar la problemática del replanteo ideológico en las diferentes corrientes políticas uruguayas– y pretendemos ser selectivos en términos de contenido, creo que es posible entrar en tema proponiendo un menú mínimo.

Por cortesía, se debe comenzar subrayando las webs de los cuatro agrupamientos políticos principales: www.frenteamplio.org.uy, www.partidonacional.com.uy, www.partidocolorado.com.uy y www.partidoIndependiente.org.uy. Una primer mirada, analítica y comparativa, da una pista interesante sobre varios aspectos de interés.

Si uno quiere mirar algo más, más específicamente sobre búsquedas y replanteos ideológicos, aunque normalmente las referidas webs mantienen información sobre noticias de actualidad y actividades parlamentarias debe ir más allá de las páginas de los grandes agrupamientos políticos. Desde la página del Partido Colorado, por ejemplo, se puede acceder directamente a la página relativa al Congreso Ideológico actualmente en marcha –www.cipartidocolorado.com–, pudiendo accederse a información actualizada sobre la marcha del mismo y sobre algunos documentos de reflexión o discusión. Desde la página del Partido Nacional, que permite el acceso directo a una lista amplia de “sitios partidarios”, no puede acceder a páginas más cercanas a una problemática ideológica, que pueden encontrarse dentro de los “think tanks” sectoriales: www.imo.com.uy –la página del Instituto Manuel Oribe, cercano al herrerismo– y www.fundacionwilsonferreira.org, la página de la Fundación Wilson Ferreira Aldunate, cercana a Alianza Nacional–.

Más complejo resulta identificar secciones orientadas a la cuestión del replanteo ideológico en el amplio campo de páginas de Frente Amplio –quizás, en buena medida, por su cantidad–. Las recientes propuestas de Tabaré Vázquez son muy fáciles de “googlear” por sí mismas, pero no son fáciles de encontrar navegando por las webs. En cambio sí resulta fácil encontrar en algunas de ellas publicaciones electrónicas relevantes. Una de ellas –“Participando”, una trabajada revista electrónica de la fuerza mayoritaria del Frente Amplio – se encuentra en la web del MPP (www.mpp.org.uy), la tradicional revista “Estudios” se encuentra en la web del PCU (www.pcu.org.uy), y un Correo Socialista

Digital se encuentra en la web del PS (www.ps.org.uy). Ninguna de esas revistas circula fuera de internet, y es harto posible que sólo circulen dentro de los militantes de los propios partidos. Según Ludstedt, con datos Alexa para febrero del 2009, sin ser ninguna maravilla, la web del Partido Socialista era la que registraba mayor cantidad de accesos. Es fácil actualizar la información al 2011, si a alguien le interesa.